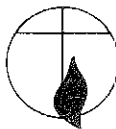


przegląd powszechny

10/794/87

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 49-02-71 w. 158

49-02-39

tel. administracji 49-02-71 w. 273

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1650 zł

za I półrocze 900 zł

za II półrocze 750 zł

cena egzemplarza 150 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,

Warszawa, ul. Rakowiecka 61

Zam. 2/87, (K-71), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 29 VI 1987 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Grzegorz Schmidt SJ

Przywracanie sensu

7

Refleksje wokół III pielgrzymki Jana Pawła II do Polski.

ks. Henryk Seweryniak

Z dziejów laikatu w Kościele

13

Synod Biskupów '87 stanowi okazję do przypomnienia procesu kształtowania się miejsca i roli świeckich w Kościele.

Dariusz Filar

Biskupi, skrzydła lewe i prawe oraz amerykańska gospodarka

24

Rządowe projekty opiekuńcze czy aktywność gospodarcza obywateli skuteczniej gwarantują sprawiedliwość społeczną?

Michał Jagiełło

Próba rozmowy (III)

34

Bezideowość polskiej inteligencji okresu międzywojennego uniemożliwiła jej odegranie istotnej roli w zbliżeniu katolicyzmu i socjalizmu.

ks. Waldemar Chrostowski

Judaizm rabiniczny w okresie między Miszną a Talmudem Babilońskim

43

Amoraim – żydowski uczeni III–V stulecia – zajmowali się komentowaniem i interpretacją ustnej Tradycji judaizmu. Owocem ich pracy jest Talmud.

Wiesław Preiss

Łemkowszczyzna

59

Czy można dziś naprawić krzywdy wyrządzone Łemkom i odzyskać kulturowe dziedzictwo tej grupy Słowian?

Te cerkwie są takie piękne...

71

Z ks. Mieczysławem Czekałem rozmawiają Wanda Eisele i Krzysztof Renik.

ks. Michał Heller

Daleko od stanu równowagi

85

Biologia nie działa wbrew termodynamice, lecz „wykorzystuje” jej prawa do budowania struktur i gromadzenia informacji.

Kazimierz Dziewanowski
Wielki Wyrównywacz 92

Dwubiegunowy świat był światem wielkiej konfrontacji. W układzie o kilku równorzędnych centrach – jaki może powstać w wyniku rozbrojenia – może się stać światem realnych interesów, w którym idea rozstrzygającego starcia została by ostatecznie odłożona do lamusa.

Krzysztof Lisowski
Wiersze 103

Chrześcijaństwo w obliczu religii świata
(Jacek Bolewski SJ) 106

Perspektywy przetrwania. Uwagi na marginesie
„Raportu o stanie świata 1984”
(Wojciech Roszkowski) 119

Tyska świątynia w ocenie pasterza diecezji
(bp Herbert Bednorz) 128

Książki – *A. S. Kowalczyk*: Ratio (Innocenty M. Bocheński, „Ku filozoficznemu myśleniu”) 131

W. Kulisz SJ: Rozważania o czasie (Anna Pawelczyńska, „Czas człowieka”) 132

A. Datko: Maria vincit, regnat, imperat („Pod Twoją obronę...”) 133

P. Szewc: „Postulujemy spełnianie rozkazów niewiadomego” (Krzysztof Lisowski, „Wybór” i „Ciemna dolina. Wiersze”) 134

M. Mróz: Od rozłamu ku dialogowi (ks. Edmund Przekop, „Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania”) 136

A. Szymańska: „Sens wyznawany szczerem” (Joanna Pollakówna, „Rodzaj głodu”) 139

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (52) 141

O społeczeństwie i kulturze (3) 144

Telewizja – Nadgorliwość 147

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Modlitwa z wiatraczkiem (Teatr Nowy w Warszawie, „Sceny Pasyjne” Romana Woźniaka i Marcina Jarnuszkiewicza) 150

Teatr – *A. Dziurdzikowski*: Prywatka (Teatr Studyjny w Łodzi, „Wesele” S. Wyspiańskiego, inscenizacja – Adam Hanuszkiewicz) 155

Książki nadesłane 159

Sommaire

Grzegorz Schmidt SJ

Rétablissement du sens

7

Réflexions autour du troisième pèlerinage de Jean Paul II en Pologne.

abbé Henryk Seweryniak

De l'histoire du laïcat dans l'Eglise

13

Le Synode des Evêques '87 offre l'occasion de rappeler le processus au gré duquel s'affirmèrent le rôle et la place des laïcs dans l'Eglise.

Dariusz Filar

Les évêques, les ailes gauche et droite et l'économie américaine

24

La justice sociale est-elle plus efficacement garantie par les projets sociaux gouvernementaux que par l'activité économique des citoyens?

Michał Jagiełło

Une tentative de dialogue (III)

34

Dans l'entre-deux-guerres, l'intelligentsia polonaise s'est révélée incapable, faute d'adhésion à un idéal, de jouer un rôle pour le rapprochement entre le socialisme et le catholicisme.

abbé Waldemar Chrostowski

Le judaïsme rabbinique entre la Mishna et le Talmud de Babylone

43

Les amoraites – savants juifs de l'époque comprise entre les III^e et VI^e siècles – s'employaient à commenter et à interpréter la Tradition orale du judaïsme. Le fruit de leur travail est le Talmud.

Wiesław Preiss

Les Ruthènes du Bas-Beskid

59

Est-il possible de nos jours de réparer les torts faits aux Ruthènes du Bas-Beskid et de récupérer le patrimoine culturel de cette ethnie slave?

Ces églises orthodoxes sont d'une grande beauté...

71

Un entretien avec l'abbé Mieczysław Czekał, recueilli par Wanda Eisele et Krzysztof Renik.

abbé Michal Heller

Loin de l'état d'équilibre 85

La biologie ne contredit pas la thermodynamique; elle en „exploite“ les lois pour construire des structures et stocker les informations.

Kazimierz Dziewanowski

Un grand agent de nivellement 92

Un monde bipolaire était celui d'une grande confrontation. Dans un système mondial à plusieurs centres d'un rang égal, qui peut prendre corps à la suite du désarmement, il a les chances de devenir un monde des intérêts réels où l'idée d'une confrontation décisive serait définitivement mise au rebut.

Krzysztof Lisowski

Poésies 103

Le christianisme face aux religions du monde 106
(*Jacek Bolewski SJ*)

Les perspectives de survie. Observations en
marge du „Rapport sur l'état du monde 1984“ 119
(*Wojciech Roszkowski*)

L'église de Tychy aux yeux d'un pasteur 128
de diocèse (*Mgr Herbert Bednorz*)

Comptes rendus 131

Grzegorz Schmidt SJ

Przywracanie sensu

Chrystus nie przestaje człowiekowi znużonemu, zagubionemu, człowiekowi, który gubi poczucie sensu – przywracać sens. Eucharystia jest sakramentem tego wielkiego sensu.

Kiedy próbuję dziś, kilkanaście dni po zakończeniu trzeciej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski, jak najkrócej określić tę ostatnią wizytę papieską, zacytowane wyżej słowa wydają mi się najtrafniejsze. Trudno zresztą tę pielgrzymkę opisać, trudno zamknąć jej doświadczenie w jakieś słowo – symbol czy hasło. Przekonująco zabrzmiało określenie pierwszej podróży Jana Pawła II do ojczyzny jako „pobudzenie”, drugiej jako „pocieszenie” (por. „PP” 3/87, s. 333). Jaki tytuł zyska ta trzecia? Nie potrafię nawet zgłosić swoich propozycji. Wydaje mi się bowiem niezmiernie bogata treścią papieskiego nauczania, jego konkretnością, a zarazem perspektywą patrzenia. Próbuję zatem podzielić się jedynie pierwszymi refleksjami, wobec których zdanie przytoczone z powitalnego przemówienia Jana Pawła II pełni rolę inspirującą.

1. Papieskie nauczanie z czerwca '87 bardzo przypomina pasję zaangażowania w sprawę człowieka i pełnym troski klimatem mówienia o jego problemach soborową Konstytucję „O Kościele w świecie współczesnym”. Czy słowa: *Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu, nie oddają także tego szczególnego charakteru przesłania ostatniej pielgrzymki? Czy o pasterskiej posłudze, którą spełniał Jan Paweł II w czerwcowe dni, nie należałoby powiedzieć, że nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej /.../ jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając*

rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił (GS 3)? Myślę, że mamy tu właśnie przykład konkretnej realizacji soborowego określenia się Kościoła i jego postawy wobec człowieka i świata. Przykład szczególnie zobowiązujący dla Kościoła w Polsce, bo przecież podejmujący wyzwanie, które niesie sytuacja religijno-moralna i społeczno-polityczna naszego społeczeństwa.

2. Ojciec Święty nawiązywał w swoim nauczaniu do rzeczywistych problemów i pytań nurtujących Polaków, podejmował sprawy trudne i złożone, ale przecież wymagające uczciwych i rzeczywistych rozwiązań. W kontekście różnych prób zamazywania i rozmywania istotnych pytań społeczeństwa ta właśnie cecha papieskiego przepowiadania zdumiewała i fascynowała może najbardziej. Tak było np. w Lublinie i na Westerplatte, gdy Papież poruszał m.in. trudne problemy młodzieży. Tak było w Tarnowie, gdzie Ojciec Święty wiele uwagi poświęcił sytuacji polskiego rolnictwa, wskazując na konieczność odwołania się do porozumień ustrzycko-rzeszowskich z 1981 r. W tym samym duchu mówił o problemach polskiej rodziny, apelował o przemyślenie społecznych konsekwencji zawodowej pracy kobiet-matek, dotykał bolesnych spraw służby zdrowia. Z podobną troską wracał w każdym mieście do jednego z kluczowych tematów swojego orędzia – problemu pracy. Z pewnością pozostaną głęboko w naszej pamięci słowa Jana Pawła II o godności pracy i godności człowieka pracy, o konieczności przywrócenia pracy jej pełnego wymiaru osobowego i społecznego, o prawie ludzi pracy do stanowienia o sprawach całego społeczeństwa, o konieczności realizacji umów gdańskich. Czyż entuzjazm, z jakim zostały przyjęte te słowa, nie był najlepszym potwierdzeniem, że Papież nawiązał ze swymi słuchaczami autentyczną rozmowę?

3. Przykładów podejmowania przez Ojca Świętego rzeczywistych problemów społeczeństwa można by przytoczyć wiele. Chciałbym zwrócić uwagę jedynie na jeszcze jedną sprawę, tym razem dotyczącą przede wszystkim społeczności Kościoła. To także znamienne dla papieskiego nauczania AD 1987, że nie zabrakło w nim przestrogi i wezwania skierowanego do duchowieństwa. W imię jedności

Kościół – Ludu Bożego zwracał Ojciec Święty uwagę na grożące niebezpieczeństwo: *Byłoby prawdziwym dramatem, gdyby sytuacja materialna księży, wolność od wielu codziennych udręk, z którymi muszą borykać się często świeccy, stworzyły pomiędzy duchowieństwem i wiernymi jakąś obcość. Jesteście z ludu i dla ludu. Pamiętajcie, że występujecie w imieniu Kościoła, który dziś w szczególnie sposób wyraża swą „opcję preferencyjną” na rzecz ubogich. Uświadamiał też nowe zadania duszpasterskie: Przychodzą do Was, do polskich kapłanów, zakonników i zakonnic ludzie, wielu ludzi, niektórzy z bardzo daleka. Przychodzą jakby z innego anizeli ten, z którym spotykacie się na co dzień, świata; ze świata, który zdaje się żyć bez Boga; przychodzą tacy, którzy dawno opuścili dom Ojca. Być może, że ich pojęcia o Bogu, o wierze, o Kościele, o kapłanach i o zakonach nie zawsze są dojrzałe; być może, że sami nawet nie zawsze potrafią jasno powiedzieć, dlaczego przyszli. Przychodzą do Was ludzie udręczeni, poniżeni, zagrożeni w swoim człowieczeństwie. Szukają świadków przemienienia. Niech ich znajdą w Was. Niech nigdy ten, kto szuka świadka przemienienia, nie trafi na obojętność czy nieufność. I wreszcie w pożegnalnym przemówieniu do biskupów przypomniał Ojciec Święty, że z racji swej misji ewangelicznej i pasterskiej Kościół nie może przestać być sługą takich zadań, jak podmiotowość społeczeństwa związana z przestrzeganiem praw osoby ludzkiej. Z tym łączy się ściśle zasada uczestnictwa w stanowieniu o sprawach własnego społeczeństwa, również w zakresie politycznym, z wykluczeniem wszelkich dyskryminacji. Suwerenność państwowa tylko wówczas odpowiada wymogom porządku etycznego, gdy jest wyrazem suwerenności narodu w tymże państwie: gdy społeczeństwo jest w nim autentycznym gospodarzem i twórcą wspólnego dobra. Wszystkie te sprawy nie mogą schodzić z pola uwagi Kościoła, a w szczególności jego pasterzy. Tak jest w różnych krajach świata, tak jest na przykład w wielu krajach Ameryki Łacińskiej – w Polsce nie może być inaczej. Jak wiele mogą nam powiedzieć słowa, których odwaga i jednoznaczność podyktowane są prawdziwą pasterską troską o Kościół!*

4. Wspomniana wyżej podmiotowość osoby i społeczeństwa jest niewątpliwie jednym z pojęć-kluczy umożliwiają-

cych zrozumienie zasadniczego przesłania tegorocznej pielgrzymki. Mówił o niej Ojciec Święty już w przemówieniu za Zamku Królewskim, zwracając uwagę, że stanowi warunek autentyczności życia narodowego. W spotkaniu z młodzieżą podkreślał, że świat bardziej ludzki to właśnie świat, w którym każdy mógłby być podmiotem swego losu, a równocześnie współuczestnikiem wspólnej podmiotowości wszystkich członków swego społeczeństwa. Zwracał też uwagę, że biblijny nakaz czynienia sobie ziemi poddaną zawiera także wezwanie, by zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbiorowości: w społeczeństwie, w państwie, przy różnych warsztatach pracy czy choćby nawet zbiorowej rozrywki (przemówienie do ludzi nauki). Do wypracowywania tej społecznej podmiotowości wezwani są wszyscy, bo jest ona potwierdzeniem, sprawdzianem i zarazem wymogiem godności każdego człowieka, ale szczególnie zadanie przypada tu uczelniom uniwersyteckim, od których społeczeństwo oczekuje ugruntowania własnej podmiotowości (tamże).

5. Podczas pełnego uroku i autentycznej głębi wieczornego spotkania z młodzieżą w Krakowie Ojciec Święty wspomniał, że poszczególne rozważania na szlakach Kongresu Eucharystycznego dają mu okazję do formułowania pastoralnych definicji eucharystii. To także szczególna cecha charakterystyczna III pielgrzymki, której rację stanowił przecież udział w Kongresie Eucharystycznym. Sprawa Kongresu, jego celowości, przygotowania i przeprowadzenia wymaga niewątpliwie osobnych rozważań. Chciałbym tu zwrócić jedynie uwagę na wspomniane wyżej duszpasterskie potraktowanie przez Papieża tematu eucharystii. Nawiązywał do niej Ojciec Święty właściwie w każdym przemówieniu, ale czynił to biorąc za punkt wyjścia konkretną sytuację słuchaczy czy przeżywane wspólnie wydarzenia. Już w przemówieniu inauguracyjnym Kongres wspomniał, że wielu ludzi dziś żyje na progu frustracji wywołanych różnymi okolicznościami współczesnej egzystencji. Eucharystię jako sakrament Tego, który umiłował do końca nazwał Jan Paweł II drogą wyjścia z tego stanu ducha. Nawiązywał do tego jeszcze kilkakrotnie, zwłaszcza podczas spotkań z młodzieżą na Westerplatte i w Krakowie, gdzie eucharystię

określił jako *sakrament przebicia* – źródło siły, która chroni przed rezygnacją, ucieczką, załamaniem czy zagubieniem perspektywy. Eucharystia jest bowiem znakiem sięgającej aż do daru z siebie samego solidarności Boga z człowiekiem. Chrześcijańskim małżonkom zwrócił Ojciec Święty uwagę na szczególną bliskość małżeństwa i eucharystii jako sakramentów zawierających w sobie to właśnie ostateczne i bezwarunkowe (*do końca, do śmierci*) ofiarowanie "siebie. Kapłanów wezwał, by byli szafarzami Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania, *szafarzami wielkiego oczekiwania Kościoła, który żyje wiarą i nadzieją ostatecznego Przyjścia*. Do zgromadzonych w Gdańsku ludzi pracy mówił Papież o eucharystycznym chlebie, który symbolizuje ludzką pracę *wpiisaną w eucharystię*, i o pracy, która poprzez tę *wielką tajemnicę wiary* zyskuje boskie perspektywy. Z pasterską troską *pierwszy katecheta Kościoła*, jak sam siebie nazwał w Łodzi, wyjaśniał dzieciom, które przystępowały do I Komunii św., misterium zamknięte w sakramentalnych znakach chleba i wina.

6. Niełatwo oceniać wydarzenia tej rangi i tego zasięgu oddziaływania co papieskie pielgrzymki. Przekonaliśmy się o tym sami choćby poprzez doświadczenie I wizyty Papieża w naszym kraju. Bez obawy popełnienia błędu można jednak stwierdzić, że ta ostatnia podróż Jana Pawła II była inna, różna od poprzednich, że nas zaskoczyła i zafascynowała – również inaczej niż poprzednie.

Czeka nas teraz poważny obowiązek przyswojenia sobie treści papieskiego nauczania jak i podjęcia na nowo tego wielkiego zadania, które – by posłużyć się słowami Jana Pawła II – Bóg nieustannie zadaje Kościołowi, a którym jest człowiek. Papież zostawił nam nie tylko słowa, ale i przykład takiego właśnie postępowania: konkretnego, odważnego, niekoniunkturalnego i świadomego własnej, chrześcijańskiej drogi służenia człowiekowi. Tego daru nie wolno nam roztrwonić, okrywając własne lenistwo duchowe jedynie cytatami z przemówień Ojca Świętego i emocjonalnymi wspomnieniami z trasy jego podróży.

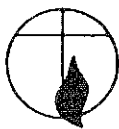
Ten obowiązek ciąży na nas wszystkich. „Przegląd Powszechny” na miarę swoich możliwości pragnie w nim także uczestniczyć. Przygotowujemy wydanie tekstów papieskich

przemówień, planujemy bardziej systematyczną refleksję nad nauczaniem Ojca Świętego. Myślimy o wspólności, którą tworzy współuczestnictwo w odkrywaniu sensu.

Rétablissement du sens

Le contenu de l'enseignement pontifical – divulgué en juin '87 en Pologne – rappelle la Constitution conciliaire „L'Eglise et le monde contemporain”, et tout particulièrement attire l'attention sur cet aspect qui manifeste le désir de l'Eglise de partager les joies et les espoirs, les tristesses et les peurs des hommes d'aujourd'hui. Les allocutions du Saint Père tiennent compte des problèmes vitaux des Polonais. Une des notions-clefs de la compré-

hension du message du Pape se trouve sans aucun doute dans le concept du sujet aussi bien de la personne que de la société. Les événements importants pour tous et chacun trouvent leur place à l'intérieur de la problématique d'Eucharistie. Si bien que l'enseignement de Jean-Paul II définit les nouveaux devoirs de l'Eglise en Pologne au niveau interne de la communauté des croyants, et lui indique le mode de sa présence dans la société.



ks. Henryk Seweryniak

Z dziejów laikatu w Kościele

Greckie słowo „laikòs” odpowiadające polskiemu „świecki” pojawiło się w semantyce kościelnej dopiero pod koniec II w. Do tego czasu do członków wspólnot chrześcijańskich nie będących pasterzami odnoszono inne terminy, o wyraźnym zabarwieniu biblijnym. Transplantacja „laikòs” na teren nazewnictwa kościelnego łączy się z inną operacją – znaczenie terminu ustala się w relacji do „duchowny”; świeccy to ci, którzy nie są duchownymi. Ten stan dotrwa do naszego stulecia. Np. niemiecki „Kirchenlexikon” (t. VII) z 1891 r. przy haśle „świecki” odsyła po prostu do „duchowni”.

Jeszcze inne przesunięcia obserwujemy we współczesnym języku polskim. Według „Słownika poprawnej polszczyzny” z 1973 r. laik to *człowiek niekompetentny w danej dziedzinie*, a jedynie w sensie przestarzałym: *człowiek świecki*. Podobnie dzieje się ze słowem „świecki”. Ponieważ jego forma rzeczownikowa pokrywa się z przymiotnikową, stąd łatwo o skojarzenia typu: świecki obrzęd, świecki obyczaj (taki, który był religijny, ale nadano mu charakter zgoła przeciwny), szkoła świecka, kultura świecka (eliminująca pierwiastki religijne z wychowania i życia społecznego), wreszcie świecka konstytucja (neutralna, tolerancyjna, chroniąca przed dyskryminacją z pobudek światopoglądowych lub religijnych).

Słowem, mówiąc o dziejach świeckiego w Kościele, trzeba sobie zdawać sprawę z faktu, że mamy tu do czynienia z potrójną rzeczywistością:

a) z rzeczywistością, która istniała, ale nie miała nazwy, jaką się dzisiaj posługujemy;

b) z rzeczywistością, którą pojmowano przede wszystkim relacyjnie (w stosunku do hierarchii);

c) z rzeczywistością, której nazewnictwo na innym obszarze semantycznym jest niemal jej zaprzeczeniem.

Problem komplikuje się jeszcze bardziej, gdy skonfrontujemy go z kilkoma prostymi pytaniami: Czy pod terminem

„laikat“ należy rozumieć wszystkich nieduchownych w Kościele, czy tylko pewną elitę? Dlaczego używać zwrotu „katolicy świeccy“, skoro nie mówi się „katolicy duchowni“? Jak przełamać dychotomię: świecki – duchowny, jeśli ciągle nawet w dokumentach oficjalnych pod terminem „lud Boży“ rozumie się często tylko tych pierwszych? Już tych kilka myśli i pytań wstępnych wskazuje, jak nieokreślona rzeczywistość kryje się za słowami, do których przyzwyczailiśmy się. Wydaje się zatem, że mając na uwadze zbliżający się Synod Biskupów warto przyjrzeć się bliżej źródłom tej semantyki oraz nakreślić główne etapy jej kształtowania.

Konstantyńskie dziedzictwo

Słowo „świecki“ nie występuje w Piśmie Świętym. Jednakże Biblia stwarza fundament znaczeniowy, mówiąc o *wybranych, świętych, uczniach, umiłowanych*, którzy idąc za wezwaniem Chrystusa tworzą Jego lud, *laos* (1P 2,9 nn.). Na nich przenosi się wszystkie terminy, które Stary Testament stosował do Izraela: *królewskie kapłaństwo, święte kapłaństwo* (Wj 19,6; Iz 43,20–21; 1P 2,9–10), *świątynia duchowa* (1 Kor 3,16–17; 2 Kor 6,16–17; Ef 2,19–22) itp. Innymi słowy, Nowy Testament aplikuje całemu Kościołowi tytuły, które Stary zarezerwował dla świętego zgromadzenia Izraela, czyli ludu Bożego. Wspólnota chrześcijańska jako *laos*, lud, w całości składa się z „Bogu poświęconych“ (konsekrowanych). Jeśli zatem istnieje jakiś podział, to nie między świeckimi a duchownymi, ale między *ludem* a *nie-ludem* (1P 2,10), między Kościołem a światem.

Słowem, pisma nowotestamentowe stosują termin „laos“, by wyodrębnić wspólnotę chrześcijańską ze świata. Jednakże już przymiotnik od niego pochodny, „laikòs“, posłuży zasadniczo do rozróżnienia między wiernymi a biskupami, prezbiterami i duchownymi. Nie był on neologizmem w literaturze greckiej. Spotykamy go w III w. przed Chr. jako oznaczenie podbitych ludów, które znalazły się pod administracją rzymską i zostały zobowiązane do płacenia danin. Zdanie, w którym termin pojawia się po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej, ma właśnie ten odcień znaczeniowy: *Człowiek świecki jest związany przykazaniami świeckimi*. Pojawia się ono w słynnym liście Klemensa

rzymskiego do Koryntian (40,6), napisanym ok. 95/96 r. Kontekst wskazuje, że papieżowi chodzi o judeochrześcijan, którzy usiłują zbawiać się przez zachowywanie starego Prawa.

Dopiero sto lat później św. Klemens Aleksandryjski użyje tego terminu na oznaczenie określonej grupy chrześcijan. Laik jest tutaj członkiem ludu Bożego. Podobnie jak ministrzy ma on być monogamistą. W tym właśnie duchu czytamy w „Stromatach”: *Apostoł Paweł wspomina o mężu jednej żony, czy to będzie prezbiter, diakon czy świecki, jeśli żyje on bez zarzutu w małżeństwie, zbawi się, płodząc dzieci* (III,12,19). Być może mówi się tutaj o pewnej elicie zaangażowanej w życie gmin i w posłannictwo szerzenia ewangelii. O jej znaczeniu w okresie prześladowań świadczy fakt, że wielu spośród pierwszych teologów było ludźmi świeckimi (Justyn, Tertulian, Prosper z Akwitanii). Z tego grona wywodzili się również liczni asceci i męczennicy.

Po ustaniu prześladowań chrześcijaństwo doznało poważnych zmian instytucjonalnych. Tertulian, Hipolit, Orygenes z żalem wspominają czasy, gdy chrześcijanie byli mniej liczni, ale bardziej gorliwi. Wtedy również kształtowało się znaczenie terminu „świecki” jako „nieduchowny”. Niewątpliwie wpływ wywarł na to fakt nawrócenia cesarza Konstantyna. Od tego momentu duchowni stali się warstwą uprzywilejowaną, biskupi zaczęli przechodzić z biskupstwa na biskupstwo zatracając związek z wspólnotami lokalnymi, związek będący fundamentem ich konsekracji w pierwszych wiekach. Czwarty wiek stał się również złotym wiekiem w rozwoju tak administracji państwowej jak i hierarchii kościelnej. Oba te ciała wzrastały w siłę i znaczenie, stąd słowo „laik” posłużyło na określenie zwykłego ochrzczonego podległego władzy kościelnej i cywilnej. Kiedy w czasie wielkich kontrowersji trynitarnych po soborze nicejskim biskupi przyszli prosić cesarza Walentyniana I o zwołanie nowego synodu, ten odpowiedział: *Jestem tylko świeckim [laikòs] i nie mam prawa zajmować się podobnymi rzeczami*.

W tej sytuacji Kościół, który z otwartymi ramionami przyjął nawrócenie dworu cesarskiego, przejawiał rzeczywistą troskę, by nie utracić nic ze swojej niezależności. Np. św. Ambroży, biskup Mediolanu, ostro zaprotestował przeciw

usiłowaniom władzy państwowej, by podporządkować biskupów *sędziom świeckim*. W tym właśnie kontekście „laikòs”, „świecki” uzyska sens bliski dzisiejszemu znaczeniu zwrotów: „władza świecka”, „instytucja świecka”.

Ale bodaj najważniejszym fenomenem w historii laikatu jest pojawienie się trzeciej warstwy chrześcijan: mnichów. Od anachorety, św. Antoniego, poprzez cenobitę Pachomiusza, po św. Bazylego – twórcę monachizmu wschodniego, system hierarchiczny ulega kolejnym przemianom. Prezbiter może opuścić swoją wspólnotę, by stać się zakonnikiem, a mnich może zostać wyświęcony na kapłana bez wiązania się z określoną wspólnotą. Tego rodzaju fakty powodują poważne konsekwencje w życiu i mentalności chrześcijan. Duchowni i mnisi stanowią odłą „elitę” Kościoła. Tych, którzy nimi nie są, warstwę niższą, określa się mianem świeckich, laików. Duchowny, który popełnił ciężkie przestępstwo, będzie karany *przeniesieniem do stanu świeckiego*. W konsekwencji pod koniec IV w. „świecki” oznacza już niemal wyłącznie zwykłego wiernego.

W V w. dystans między świeckimi a duchownymi powiększył się. Do pierwszych zaczęto powszechnie stosować przymiotniki: „cielesny”, a do drugich – „duchowy”. Na to kolejne przesunięcie semantyczne znaczący wpływ wywarła dualistyczna koncepcja moralności. Celibat jako forma zerwania z „życiem w ciele”, specjalny strój (ok. 430 r.) i tonsura (ok. 500 r.) potęgowały ten dualizm. Miejscem wyraźnych podziałów stała się również liturgia. Świeccy, którzy z coraz większym trudem przyswajali sobie łacinę, stawali się stopniowo jej biernymi uczestnikami. Tajemnicę „ukrywano” przed ich oczami, a kanon mszy św. odmawiano szeptem. Zabraniano także częstej Komunii św. Dwie części wspólnoty: „żyjący w ciele” i „duchowni” (podział, który wyraźnie zaznaczył się za Grzegorza VII) zostały oddzielone przez prezbiterium. Wytworzyło się rozróżnienie: *ecclesia docens* i *ecclesia audiens*, Kościół nauczający i Kościół słuchający.

Pewną zmianę sytuacji przyniosło w średniowieczu pojawienie się konfraterni oraz cechów rzemieślników i artystów. Ich powstanie było wyrazem wiary, że uświęcenie jest możliwe w każdym stanie życia. Jednakże ideałem pozostawało ciągle życie zakonne jako wolne od pożądań zmysło-

wych (małżeństwo) i pogoni za życiem światowym (własność prywatna). Życie społeczne i polityczne zostało podporządkowane Kościołowi i jego regułom. Chrześcijaństwo zaczęło pojmować jako wielki klasztor, w którym świeccy pełnią niejako funkcję „siostr kołowych“, a więc załatwiają doczesne sprawy sług Bożych.

Świadkowie odnowy

Często się słyszy, że odnowa w Kościele dokonuje się na skutek presji z zewnątrz i to zawsze z opóźnieniem. To gorzkie stwierdzenie jest tylko po części prawdziwe; reforma wychodzi zwykle z serca Kościoła i dokonują jej zazwyczaj ludzie Kościoła. Ta rozpoczęła się od nowych zakonów: franciszkańskiego i dominikańskiego. Jak zauważa M. D. Chenu, wraz z ich powstaniem klasztory wznoszone dotąd na odludziu zawitały do centrów wielkich miast. Franciszek i Dominik byli świeckimi, którzy z odwagą i wyobraźnią zareagowali na duchowe ubóstwo dualizmu świat – Kościół. Obaj odrzucili paternalistyczny styl posłuszeństwa – władzę w ich zakonach będą sprawować często zmieniani i kontrolowani przełożeni, analogicznie do ówczesnych form zarządzania cechami czy konfraterniami. Powstały trzecie zakony: franciszkański w 1221 r. i dominikański w 1285 r. Członkowie obu zakonów wstępowali na uniwersytety; jako profesorowie przeszczepiali na teren chrześcijaństwa mądrość grecką, a równocześnie ożywiali studia nad Pismem Świętym. Byli doradcami panujących, kapelanami korporacji i cechów, a przenosząc się z miejsca na miejsce załatwiali liczne sprawy międzynarodowe.

W związku z rozwojem miast, kształtowaniem się myśli humanistycznej, prądami reformacyjnymi oraz pojawieniem się niezależnych od Kościoła form społecznych budziła się także świadomość autonomii życia świeckiego. Kopernikańska wizja świata i odkrycia geograficzne uświadomiły nadto chrześcijanom, że są w całości ludem Bożym odpowiedzialnym za apostołstwo i ewangelizację. Tego rodzaju mobilizację i formowanie się teologii dla całego Kościoła można odczuć już w dobie soboru trydenckiego (1545–1563). Pojawiły się stowarzyszenia życia religijnego (Stowarzyszenie Bożej Miłości, szkoły katolickie). Św. Ignacy zakłada

Kongregacje Mariańskie, przez które duch ewangelii zaczyna przenikać warstwy odpowiedzialne za życie społeczno-polityczne. W 1617 r. św. Wincenty a Paulo tworzy Międzynarodowe Dzieła Miłosierdzia. Podobne idee stoją u początków Konferencji św. Wincentego zakładanych przez Fryderyka Ozanama (1833 r.), Stowarzyszenia Apostolatu Katolickiego św. Wincentego Pallotti i Współpracowników Salezjańskich (1876 r.).

Szczególną rolę w dziele promocji świeckich odegrała Akcja Katolicka, której ramy określił młody wikariusz belgijski Cardijn (mianowany przez Pawła VI kardynałem), powołując w 1924 r. organizację apostołstwa młodzieży robotniczej znaną pod skrótem J.O.C. Pius XI w encyklice „*Quadragesimo anno*” (1931 r.) udzielił wyraźnego poparcia ruchowi. Stopniowo pojawiały się organizacje dorosłych oraz środowiskowe oddziały Akcji Katolickiej. Akcja odegrała i odgrywa istotną rolę w budzeniu odpowiedzialności świeckich za ewangelizację mimo nie zawsze właściwych opcji politycznych. Należy również dodać, że wobec szybkiego rozwoju organizacji świeckich II Sobór Watykański w dekrecie „*Apostolicam actuositatem*” zalecił powołanie w ramach Kurii Rzymskiej dykasterii, która koordynowałaby i popierała te wysiłki i dzieła świeckich, które znalazły poczesne miejsce w Kościele (instytuty świeckie, duszpasterstwo środowiskowe, sodaliczje, ruch harcerski, wspólnoty neokatechumenalne i charyzmatyczne, wspólnoty rodzin, itd.). Zgodnie z tym 7 stycznia 1967 r. Paweł VI powołał do istnienia Radę do Spraw Świeckich. Do grona 15. konsultorów Rady wszedł m.in. kard. Karol Wojtyła. 10 kwietnia 1976 r. w motu proprio „*Apostolatis peragendi*” została ona podniesiona do rangi Papieskiej Rady do Spraw Świeckich (Pontificium Concilium pro Laicis). W jej skład wchodzi: stały sekretariat (5. członków, w tym 3. świeckich), 26. członków (23. świeckich, w tym 7. kobiet) oraz około 20. konsultorów. Do Rady została afiliowana Komisja „*Iustitia et pax*” oraz Komitet do Spraw Rodziny.

Szybkie przemiany, których świadkami byliśmy w ostatnich latach, to z pewnością jeden z owoców II Soboru Watykańskiego, na którym jednym z głównych tematów stał się problem miejsca i roli świeckich w Kościele. Po raz pierwszy w dziejach świeckim został poświęcony jeden z do-

kumentów soborowych, a mianowicie „Dekret o apostołstwie świeckich” promulgowany 18.11.1965 r. ogromną większością głosów (2342 przy 2 przeciwnych). Nie jest to jednak jedyna wypowiedź Vaticanum II na ten temat. Dekret ma charakter praktyczny. Refleksję teologiczną na temat ludu Bożego i stosunku Kościoła do świata zawierają konstytucje: „Lumen gentium” (rozdz. 4) oraz „Gaudium et spes” (nr 43).

Trzy elementy zwracają uwagę w tych dokumentach: usytuowanie tak hierarchii jak i świeckich w obrębie jednego ludu Bożego, otwarcie na aktywność laikatu w świecie oraz pozytywne określenie świeckich. Y. Congar pierwszy zwrócił uwagę na fakt, że schemat przygotowawczy Konstytucji o Kościele (1. Tajemnica Kościoła, 2. Hierarchia, 3. Lud Boży) nosił jeszcze wyraźne znamiona przestarzałej teologii. Ostateczny tekst zbudowany na planie: 1. Misterium Kościoła, 2. Lud Boży, 3. Hierarchia i 4. Świeccy, przełamuje istniejący dotąd dualizm. Zastosowanie do całego Kościoła kategorii ludu Bożego pozwoliło bowiem usytuować jego misterium na planie historii zbawienia, a zarazem w odpowiedniej perspektywie dziejowej i ekumenicznej. Członkami ludu Bożego stajemy się na mocy chrztu. Właśnie przez chrzest chrześcijanin jednoczy się z Panem i włącza w zbawczą misję Chrystusa proroka, króla i kapłana. Wszyscy zatem członkowie ludu Bożego, a nie tylko duchowni, biorą udział w posłannictwie prorockim Chrystusa przez świadectwo życia i słowa (LG 35). Wszyscy również uczestniczą w Jego misji królewskiej, gdy przesycają duchem ewangelicznym organizacje i struktury życia społecznego, postępu cywilizacyjny i kulturę (LG 36). Wszyscy wreszcie przedłużają posłannictwo kapłańskie Jezusa żyjąc sakramentami Kościoła i uświęcając *rzeczywistość ziemską* (consecratio mundi). Dopiero w oparciu o tę jedność i przynależność do jednego ludu Bożego kształtują się specyficzne powołania we wspólnocie eklezjalnej. Wyrazem upodmiotowienia i współuczestnictwa całego Kościoła, tak duchownych jak i świeckich, w zbawczej misji Chrystusa, są charyzmaty zlewane przez Ducha Świętego na tych, którzy przyjmują i realizują ewangelię Pana (1 Kor 12,11).

„Zielone światło” zapalone przez Sobór dla apostolskiej działalności laikatu ma ścisły związek z otwartą postawą

Soboru wobec świata i rzeczywistości ziemskich. Dokumenty soborowe przewyższają tradycyjny podział: porządek naturalny, przyrodzony – porządek nadnaturalny, nadprzyrodzony. Człowiek stworzony na obraz Boży i wezwany do Królestwa jest z NATURY uzdolniony do uczestnictwa w życiu nadnaturalnym, które przenika już tutaj jego dzieje osobiste i wspólnotowe (LG 17; GS 11,22; 39–40). Dominantą Soboru i licznych późniejszych wypowiedzi papieskich jest: uczynić świat bardziej ludzkim. Tym samym uznaje się swoistą autonomię świata oraz uświęcające znaczenie aktywności świeckich zaangażowanych w jego przetwarzanie.

Z tych racji Konstytucja o Kościele pod nazwą „świeccy” rozumie *wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego /.../ mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni poprzez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie* (nr 31). Świecki jest tutaj zdefiniowany pozytywnie: ochrzczony, członek ludu Bożego. Z samej istoty owego uczestnictwa, a nie z mandatu hierarchii, jest on wezwany do działań apostoelskich. Ma przesycać duchem ewangelii świadomość i struktury świeckie, przyczyniać się do poszanowania praw człowieka i współpracować ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Jedną z konkretnych realizacji teologii soborowej jest promulgowany w 1983 r. Kodeks Prawa Kanonicznego. Idąc po linii Soboru Kodeks w drugiej księdze (po „Normach generalnych”) mówi o ludzie Bożym, a w jego ramach *o obowiązkach i prawach wiernych świeckich* (kan. 224–231), i to w przeciwieństwie do Kodeksu z 1917 r. – przed duchownymi. Niewątpliwie nowy Kodeks nosi jeszcze znamiona jurydyczne, przyznając świeckim tylko głos doradczy i nie podejmując kwestii charyzmatów czy np. wspólnot bazowych, które mają już tak poważne miejsce w Kościele, zwłaszcza latynoamerykańskim. Są to jednak sprawy trudne do ujęcia w kanony. Tenor wypowiedzi kodeksowych jest pozytywny wobec przemian dokonują-

cych się na polu apostolskiego zaangażowania laikatu i uznania jego miejsca w Kościele.

Przed Synodem

W najnowszej historii świeckich wpisze się z pewnością również VII sesja zwyczajna Synodu Biskupów, która odbędzie się od 1 do 30 października w Rzymie pod hasłem: „Powołanie i misja świeckich w Kościele i w świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II”. Liczne episkopaty i federacje konferencji episkopatów opublikowały już dokumenty przygotowane w odpowiedzi na ankietę skierowaną z Rzymu. Na podstawie lektury można z jednej strony stwierdzić, jak wiele jeszcze pozostało do sprecyzowania w teologii i w określeniu form praktycznego działania laikatu, a z drugiej – jak wielkim aktem odwagi było podjęcie i postawienie tego ciągle żywego tematu na ogólnokościelnym forum Synodu Biskupów.

Respondenci wskazują, że bilans historii świeckich w dwudziestoleciu posoborowym nie nastraja do zbyt dużego optymizmu. Nauczanie Soboru było tak poważnym novum i otwarciem, że reakcją na nie stało się bądź odczucie, iż to, co przyszło potem, było cofnięciem się, bądź odrzuceniem Soboru (fundamentalizm katolicki, tradycjoniści). Dostatecznie powszechne jest również przekonanie, że nauczanie soborowe na temat miejsca i roli świeckich nie dotarło do świadomości Kościoła. Tylko nieliczni rozumieją chrzest jako źródło i fundament uczestnictwa wszystkich w misji Kościoła. Kapłaństwo powszechne (wiernych) jest pojmowane raczej metaforycznie. Niewielka też liczba katolików ma świadomość uczestnictwa w posłaniu Kościoła, nie zaś stanowienia przedmiotu jego działań czy oddziaływań duszpasterskich. Lata posoborowe przyniosły w tej dziedzinie jeszcze inne poważne niebezpieczeństwo – rośnięcie przedziału między elitą a tzw. wiernymi. Czasem ma się wrażenie, że owi „wyspecjalizowani świeccy” działają w sposób bardziej klerykalny niż sami duchowni.

Na pytanie o dziedziny, w których apostolstwo świeckich jest szczególnie pożądane, odpowiedzi są niemal jednoznaczne. Na pierwszym miejscu wszędzie wymienia się rodzinę, później kwestie sprawiedliwości społecznej, walki z samot-

nością i narkomanią, walkę o pokój, wreszcie świadectwo w miejscu pracy, środki masowego przekazu i katechizację.

Wszystkie odpowiedzi uwypuklają rolę kapłaństwa ministerialnego. Odnotowuje się też z satysfakcją pewien wzrost powołań kapłańskich i zakonnych. Warto jednak zauważyć, że niedobór duchownych np. w Kościołach zachodnich nie zawsze jest odczuwany jako nierozwiązywalny problem, ale raczej jako wezwanie do promocji świeckich i do formowania wspólnot eklezjalnych, w których przysługujące im miejsce zostanie w pełni dostrzeżone. W związku z tym zwraca się również uwagę na fakt, że 20 lat po Soborze duchowni zatrzymują praktycznie w swoich rękach całą władzę w Kościele. Respondenci dalecy są od dramatyzowania tej sytuacji, wymagającej jeszcze długiego procesu asymilacji przemian na terenie teologii i w życiu świeckim. Do poważniejszych pytań natomiast zaliczają: Czy można przemyśleć na nowo stosunek kapłaństwa powszechnego do kapłaństwa ministerialnego bez odwoływania się do sakramentu małżeństwa jako punktu granicznego? Czy stały diakonat winien być zarezerwowany tylko dla świeckich mężczyzn? Jakie jest rzeczywiste miejsce kobiety np. w dziele odpowiedzialności za Kościół i w liturgii? Sygnalizuje się także, iż magisterium Kościoła w wypowiedziach dotyczących problemów życia świeckiego (np. ekonomia, rodzina, medycyna) powinno stawiać więcej pytań, wskazywać na punkty wątpliwe, ostrzegać i konsultować się z szerokim gronem świeckich specjalistów, a wydawać mniej osądów czy wiążących decyzji.

Bilans nie będzie chyba pełny, jeśli nie powiemy jeszcze jednego. Już dzisiaj widać, że Synod '87 będzie owocem pracy katolików świeckich i pasterzy wsłuchujących się w ich głosy. Czy także u nas? My mamy Kongres Eucharystyczny i wydaje się, że w tematykę kongresową nie udało się wpisać problematyki synodalnej. Trzeba więc, aby przynajmniej październik stał się w naszych uczelniach katolickich, IWKR-ach, Klubach Inteligencji i specjalistycznych grupach duszpasterskich czasem refleksji wypływającej z inspiracji Synodu. Bo temat jest tego godzien.

Żle by się również stało, gdyby Synod '87 przeszedł do świadomości wierzących jako jeszcze jeden przykład debat duchownych o świeckich czy mężczyzn o kobietach. Ale to

już będzie zależało od naszych chrześcijańskich mass mediów, czy uda się ukazać i przekazać rzeczywistość kryjącą się za eklezjalnymi pozorami. I od tego również, kto poza biskupami zasiądzie w auli Pawła VI.

Literatura:

M. D. Chenu, *Wybór pism*, Warszawa 1971; A. Faivre, *Le laïcat dans les premiers siècles. Enjeux d'une recherche historique*, w: „Lumen vitae”, XLI (1986), n. 4, ss. 367–378; A. Beni, *Laico*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1979, ss. 691–701; M. de Merode, *Théologie du laïcat aujourd'hui*, w: „Lumen vitae”, XLI (1986), n. 4, ss. 379–392; *Heraus aus den Verengungen*, w: „Herder Korrespondenz”, 1986, n. 10, ss. 449–453. Dokumenty przygotowawcze do Synodu były publikowane w *La documentation catholique* nr. 1916, 1921, 1929, 1932, 1934.

De l'histoire de laïcat dans l'Eglise

Le mot „séculaire” est absent dans l'Ecriture Sainte. Le Nouveau Testament applique à l'Eglise entière les titres que l'Ancien réservait à l'assemblée sacrée d'Israël, c'est-à-dire au peuple de Dieu. Ce n'est qu'après le tournant constantinien que commence à s'affirmer la signification du terme „séculier” comme „non ecclésiastique”. La vie religieuse régulière affermit la division de l'Eglise en „élite” (ecclésiastiques et moines) et en „simples fidèles”. Une amorce de changement intervient au Moyen Age avec l'Apparition de confréries et de

corporations. Les réformes du Concile de Trente favorisent l'éveil de la conscience d'une autonomie de la vie séculière. Un rôle particulier dans la promotion des laïcs fut joué par l'Action Catholique. Le II^e Concile du Vatican finit par surmonter le dualisme ayant existé jusque-là, en appliquant à l'Eglise dans son ensemble le terme de „Peuple de Dieu” et en adoptant une attitude d'ouverture à l'égard du monde et des réalités terrestres. Nombre de problème restent cependant en suspens.



Dariusz Filar

Biskupi, skrzydła lewe i prawe oraz amerykańska gospodarka

W artykule „Biskupi a polityka Stanów Zjednoczonych w latach osiemdziesiątych” („PP” 4/87) jego autor, Thomas M. Gannon SJ, poświęcił uwagę zataczającej coraz szersze kręgi i nierzadko burzliwej dyskusji, jaką wywołała publikacja listu pasterskiego Episkopatu USA zatytułowanego „Katolicka nauka społeczna a gospodarka Stanów Zjednoczonych”. List, którego trzecią i ostateczną wersję ogłoszono w połowie 1986 r., wzbudził na forum publicznym Ameryki bez porównania większe zainteresowanie niż którekolwiek z biskupich orędzi lat osiemdziesiątych: o ludziach starych i opiece lekarskiej, o nauczaniu wartości moralnych, o kontroli urodzeń i przerywaniu ciąży czy o marksizmie. Szukając wyjaśnienia niezwykłego zjawiska, T. M. Gannon skupia się przede wszystkim na „technologii” pisania i rozpowszechniania listu: na publicznej i półtora-roczonej z górą, otwartej dyskusji nad jego trzema kolejnymi projektami, na skierowaniu postania do adresatów tak wewnątrz Kościoła jak i poza Kościołem, na powstrzymaniu się w tekście od nadawania nauczaniu Kościoła charakteru nieodwołalnego i autorytarnego. To właśnie owa „technologia” zostaje ostatecznie uznana za iskrę, która spowodowała wybuch komentarzy i polemik. Zarazem w znacznie mniejszym stopniu uwzględniona została w artykule Gannonna rola, jaką mogła mieć w zapoczątkowaniu wielkiej dyskusji sama merytoryczna zawartość listu – jego główne tezy. Zamiarem, jaki towarzyszył pisaniu niniejszych słów, było dopełnienie i uwypuklenie w obrazie sytuacji tej drugiej, nie formalnej, lecz merytorycznej jego strony.

Wielka dyskusja Ameryki

Ameryka przepada za wielkimi dyskusjami. Ich największym może urokiem jest to, że zanim osiągnięty zostanie

kompromis (do czego zwykle prędzej czy później i w takiej lub innej formie dochodzi), na forum publicznym ścierają się ostro przedstawiciele stanowisk autentycznie skrajnych. Ten intelektualny ekstremizm spierających się stron wręcz zmusza do dogłębnego rozważenia poruszanych zagadnień. Słuchając na przemian zwolenników etatyzmu i obrońców wolnego rynku, kolektywistów i indywidualistów, egalitarystów i antyegalitarystów, feministek i rzeczników patriarchalizmu, nieustannie trzeba weryfikować własny system poglądów, uczciwie pracować nad zachowaniem jego integralności.

Ameryka lat osiemdziesiątych przeżywa czas szczególny. Po półwieczu, w którym dominującą orientacją ideową był sięgający prezydentury Roosevelta lewicowo-radykalny liberalizm, na scenę polityczną wkroczył wraz z Ronaldem Reaganem liberalizm w postaci klasycznej (niekiedy określany również jako konserwatyzm), znacznie bliższy duchowym korzeniom USA. Ideowe przesilenie wstrząsnęło i nadal wstrząsa wszystkimi niemalże sferami życia. Zderzenie dwóch liberalizmów pociągnęło za sobą polaryzację stanowisk, sprawiło, że znacznie wyraźniej niż przed kilkoma laty, wyodrębniły się w życiu politycznym skrzydła lewe i prawe. Nieustannie też trwa obustronny, słowny ostrzał. Prof. Maurice Cranston na łamach „The American Spectator” oskarżycielsko stwierdza, że *lewicowi liberalowie z największą chęcią obalali w imię „wyzwolenia” właśnie te instytucje amerykańskie, które Tocqueville określił jako klucz do sukcesu demokracji w Stanach Zjednoczonych*. A prof. Alan Wolf na łamach „The Progressive” sugeruje, że właściwie nic się nie stało i że *idee konserwatywne są dziś popularne, bo intelektualiści, tak jak i my wszyscy, ulegają przelotnej modzie*. Cranston pisze, że *radykalny szyk przestał być szykowny; ludzie szukają czegoś lepszego i znajdują to*. Wolf sądzi, że *nie widać w dzisiejszym wzroście prawicy niczego, co mogłoby o tym przekonywać*.

Podstawowe kwestie gospodarezo-społeczne: bogactwo i ubóstwo, podział dochodów i ich opodatkowanie, zakres ekonomicznej działalności państwa, stosunki ekonomiczne USA z innymi krajami, a zwłaszcza z Trzecim Światem – znalazły się w centrum uwagi obu skrzydeł. Te właśnie kwestie – w zależności od tego, czy oświecone są z lewa, czy

z prawa – ze szczególną łatwością potrafią przybierać dwie różne postaci i dwa różne sensy. Na przykład o ubóstwie i pomocy społecznej można się wypowiadać następująco:

– z lewa (Robert Heilbroner i Lester Thurow w książce „Economics Explained”): *Oczywiście wydajność produkcyjna osoby bezrobotnej wynosi zero – nie dlatego, że osoba ta jest nieproduktywna, ale dlatego, że nie ma pracy. /.../ Ludzie nie są ubodzy dlatego, że są nieproduktywni. Często są nieproduktywni, bo są poszkodowani przez sytuację, w jakiej się znaleźli i to również czyni ich ubogimi. /.../ Jednym ze środków do zmiany w podziale dochodów jest opodatkowanie dochodów wysokich i subsydiowanie niskich;*

– z prawa (Milton Friedman w książce „Free to choose”): *Wady naszego obecnego systemu pomocy społecznej są powszechnie znane. Zamiast bogactwa rosną listy wypłat zasiłków. /.../ Jeśli ludzie raz przejdą na życie z zasiłków, to później trudno się z tego wycofać. Społeczeństwo w coraz większym stopniu rozpada się na dwie klasy obywateli: na tych, którzy otrzymują zasiłki i na tych drugich, którzy za to płacą. Przy tym ci, którzy biorą zasiłki, mają niewiele bodźców, by samodzielnie zacząć zarabkować /.../; znane są dobre raporty o „królowych” systemu pomocy społecznej, które rozbijają się cadillacami kupionymi za zasiłkowe czek.*

Podobne rozdwojenie występuje w poglądach na wydatki rządowe i sposób ich pokrycia. Poglądy te mogą brzmieć tak:

– z lewa (John Kenneth Galbraith w książce „Economics and the Public Purpose”): *Sprawiedliwy podział dochodów wymaga, aby wydatki publiczne były pokrywane w ramach silnie progresywnego systemu podatkowego – takiego, który uczciwie odzwierciedlałby interes społeczny. Zarówno więc te wielkie i stałe wydatki w sferze publicznej, jak i progresywne podatki są doskonale zgodne z potrzebami polityki stabilizacji gospodarki;*

– z prawa (George Gilder w książce „Wealth and Poverty”): *Nadmierne podatki są przyczyną ospałości gospodarki /.../ Poprzez progresywny system podatkowy dochody rządu zmierzają do zagarnięcia funduszy, które w innej sytuacji mogłyby zostać zainwestowane. A sam rząd może się wykazać stosunkowo niewieloma inwestycjami, które okazują się produktywnie.*

Opinię, że potężna gospodarka amerykańska winna wspomóc w rozwoju kraje mniej zaawansowane – zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej – podzielają w zasadzie oba skrzydła. Ale już formę tej pomocy postrzegają w sposób biegunowo odmienny. Twierdzi się:

– z lewa: Rozwiązanie problemów wzrostu gospodarczego wymaga *większego zaangażowania rządów w podstawowe decyzje inwestycyjne*, a więc i pomoc amerykańska winna być przekazywana rządowi, które stosując *pewne formy planowania* stworzą sektor przemysłowy, zracjonalizują rolnictwo i przyspieszą ogólne przemiany ekonomiczno-społeczne;

– z prawa (Michael Novak w książce „Freedom with Justice“): *Głód w świecie nie powstaje z winy Boga czy skąpej natury, lecz rządów. Pomoc zagraniczna marnotrawiona jest przez niekompetentne elity. Jedyną nadzieją dla milionów jest ekspansja drobnej przedsiębiorczości w przemyśle i handlu. Pomoc Stanów Zjednoczonych winna się wiązać z zachętą do niezbędnych w krajach słabiej rozwiniętych reform instytucjonalnych. Kraje takie, jak Korea Południowa, Hong Kong, Taiwan, Singapur najlepiej wskazują właściwy kierunek.*

Na koniec, w skrócie i pewnym uproszczeniu, postulaty obu skrzydeł można sformułować następująco:

SKRZYDŁO LEWE

- likwidacja stref ubóstwa w społeczeństwie poprzez rozbudowę państwowych programów opiekuńczych,
- zmniejszenie nierówności dochodowych poprzez ostrą progresję podatkową wobec obywateli najzamożniejszych,
- stabilizacja gospodarki poprzez istotne rozszerzenie ekonomicznych funkcji państwa,
- pomoc dla krajów słabiej rozwiniętych poprzez przekazywanie im rządowi środków na finansowanie centralnie sterowanych programów postępu;

SKRZYDŁO PRAWE

- likwidacja stref ubóstwa głównie poprzez nakłonienie ludności do większej aktywności gospodarczej (także do podejmowania nie chętnych prac ciężkich i kiepsko płatnych),
- ograniczenie rządowych programów opiekuńczych na rzecz prywatnej działalności filantropijnej,

- zachowanie nierówności dochodowych i obniżenie podatków celem zwiększenia zainteresowania najzamożniejszych obywateli działalnością inwestycyjną,
- pobudzenie gospodarki poprzez jak najszersze wykorzystanie mechanizmów rynkowych i zredukowanie do minimum interwencjonizmu państwowego,
- pomoc dla krajów słabiej rozwiniętych poprzez zachęcanie ich rządów do reform umacniających rolę rynku i kierowanie strumieni środków finansowych bezpośrednio do działających na tym rynku przedsiębiorców.

Głos amerykańskich biskupów

W swoim liście pasterskim biskupi ze szczególną troską wypowiedzieli się na temat losu ubogich – zarówno w samych Stanach Zjednoczonych jak i w Trzecim Świecie. Upomnieli się o ekonomiczne prawa tych ludzi. *Jak głosił Jan XXIII – napisali – wszyscy ludzie mają prawo do życia, wyżywienia, odzieży, dachu nad głową, odpoczynku, opieki lekarskiej, wykształcenia i pracy.* Biskupi z niepokojem wypowiedzieli się również o rosnących wydatkach zbrojeniowych i wskazali, jak bardzo przewyższają one sumy kierowane na działalność poprawiającą byt społeczny. Wreszcie na kartach listu pomieszczony został apel o solidarność całego narodu amerykańskiego w obliczu stojących przed nim zadań gospodarczo-społecznych.

Biskupi zawarli również w swoim liście szereg propozycji szczegółowych. Napisali: *Celem zapewnienia podstawowych świadczeń wszystkim ludziom znajdującym się w potrzebie, naród nasz powinien ustanowić i sfinansować ogólnokrajowy jednolity zakres świadczeń minimalnych i odpowiednie stawki w programach zasiłków gotówkowych. Świadczenia te winny być korygowane tak, aby odzwierciedlały zmiany w kosztach utrzymania.* W innym punkcie listu biskupi stwierdzili: *Podział dochodów w Stanach Zjednoczonych jest nie do przyjęcia. /.../ Na tych, którzy posiadają relatywnie większe zasoby finansowe, powinny zostać nałożone wyższe ciężary podatkowe – zarówno w zasadzie, jak i w opłacanych rzeczywistych lub „efektywnych” stawkach podatkowych. Włączenie takiej zasady do polityki podatkowej jest ważnym środkiem służącym redukowaniu poważnych nierówności w dochodach*

i dobrobycie narodu. Wreszcie biskupi napiętnowali w liście działanie *nieskrępowanych rynków*, wyrazili pogląd o potrzebie preferencji dla gospodarczo-społecznych działań państwa i określili zyski przynoszone przedsiębiorcom przez ich inwestycje jako *dokuczliwy problem*.

Nawet najbardziej pobieżny przegląd postulatów, które w ramach wielkiej dyskusji zgłaszają dzisiaj „lewica” i „prawica” Ameryki, a następnie porównanie ich z tezami wyłowionymi z listu amerykańskiego Episkopatu, pozwala dostrzec, że głos biskupów nie zabrzmiał ani ponad, ani nawet w centrum polemicznej wrzawy. Ponad wszelką wątpliwość lepiej było go słycać na lewicy.

Głos amerykańskiego laikatu

Riposta katolików świeckich była natychmiastowa i zdecydowana. Już w listopadzie 1986 r. na łamach katolickiego miesięcznika „Crisis” zabrał głos J. Peter Grace, przewodniczący prezydenckiej komisji do spraw kontroli kosztów w sektorze prywatnym (biorącej miano, zgodnie z amerykańskimi zwyczajami, od nazwiska szefa i szerzej znanej jako „Grace Commission”). Grace pisał: *Trzeci i ostateczny projekt listu pasterskiego biskupów nie przynosi żadnych dowodów na to, aby w okresie ponad półtora roku, jaki upłynął od ogłoszenia projektu pierwszego, biskupi choć trochę zmienili swoje podstawowe poglądy. Kontynuują oni domaganie się większego włączenia rządu w sprawy gospodarki, ignorując rzeczywiste trendy, jakie od pięciu lat występują zarówno w USA jak i w Europie, a polegają na obniżaniu poziomu wydatków rządowych (także w sferze wydatków społecznych) celem podniesienia efektywności gospodarowania.*

Chociaż przy pracach nad projektem listu winna zostać ucciwie zaprezentowana jak najszerza różnorodność poglądów ekonomicznych, wśród doradców biskupów znalazł się tylko jeden ekonomista o światowej renomie – John Kenneth Galbraith, radykalny liberal z Harvardu i były doradca prezydentów Roosevelta, Kennedy’ego i Johnsona. I chociaż już pierwszy projekt listu wzbudził szeroką krytykę jako zbyt liberalny, biskupi najwyraźniej nie zadali sobie trudu, by ustosunkować się do poglądów odmiennych niż ich własne. /.../ We fragmentach listu, w których biskupi przechodzą do kon-

kretnych zaleceń dla polityki gospodarczo-społecznej, gubią ton moralny i ich postanie zaczyna brzmieć jak projekt ustawodawczy przygotowany dla Lyndona Johnsona, a nie jak głos duchownych wzywających do zastanowienia się nad moralnymi, religijnymi i etycznymi wymiarami życia społeczeństwa, które chcą zmieniać.

Za kolejny etap polemiki z biskupami uznać można szerokie rozreklamowanie na łamach prasy katolickiej książki naukowca z Manhattan Institute for Policy Research, Charlesa Murraya, zatytułowanej „Amerykańska polityka społeczna 1950–1980”. W książce tej Murray stawia tezę (a następnie broni jej przekonująco danymi statystycznymi), że wielkie, sterowane przez władze federalne, programy opiekuńcze, wyrządziły więcej strat społecznych, niż przyniosły pożytków. Przyczyniły się do wzrostu bezrobocia (bo częściej korzystniej jest brać zasiłek niż podjąć niskopłatną pracę), pogłębiły patologię życia rodzinnego (bo samotna matka otrzymuje od państwa znacznie więcej świadczeń niż wychowująca dzieci kobieta zamężna), doprowadziły do wytworzenia się w społeczeństwie całych enklaw „podkultury zasiłkowej”. Murray stwierdza: *Podstawowym efektem rządowych rozwiązań było to, że pewne zachowania ubogich stały się bardzo opłacalne na krótką metę, chociaż musiały okazać się całkowicie destrukcyjne w skali długookresowej.*

Jednakże najpoważniejszą i najobszerniejszą (równowartość kilkudziesięciu stron maszynopisu) wypowiedzią polemiczną okazał się opublikowany na początku 1987 r. „Raport Komisji Świeckich do Spraw Katolickiej Nauki Społecznej i Gospodarki Amerykańskiej”, który podpisali dwaj współprzewodniczący Komisji: William E. Simon, były sekretarz skarbu USA, i Michael Novak, wybitny intelektualista katolicki z Brownson Institute. W „Raporcie” znalazły się, między innymi, następujące sformułowania: *Z uznaniem przyjmujemy fakt, że biskupi położyli szczególny nacisk na kwestię poprawy losu ludzi ubogich. /.../ Uważamy jednakże, iż list zawiera kilka zasadniczych błędów: nadmierne zaufanie do państwa i jego urzędników, niepełne zrozumienie kluczowych pojęć takich, jak przedsiębiorstwo, rynek i zysk, niedostateczne wyeksponowanie zagadnienia wolności. O PAŃSTWIE: Doświadczenia wykazują, że wiele*

form opieki społecznej znacznie skuteczniej i moralniej prowadzonych jest poza strukturami państwowymi. Jakkolwiek programy państwowe bywają niekiedy potrzebne, to jednak mają one na ogół trzy wady: ich podstawą jest przymus, abstrakcyjne przepisy i bezosobowość metod działania – często osłabiają one w ludziach samodzielność i poczucie osobistej odpowiedzialności. O PRZEDSIĘBIORCZOŚCI: Źródłem bogactwa narodów są wiedza, pomysłowość, odkrywczość i przedsiębiorczość znajdująca wyraz w aktywności gospodarczej. Zysk to po prostu inna nazwa rozwoju. Gospodarka w stanie stagnacji lub upadku nie daje ubogim żadnej nadziei. O WOLNOŚCI I RÓWNOŚCI: Wolność – w znaczeniu, jakie nadaje się jej w Ameryce – jest wolnością „w poddaństwie prawu” i „w poddaństwie Bogu”. To właśnie powinien być szczególnie wkład Ameryki w społeczne nauczanie Kościoła. Równość, jaką cenią Amerykanie, tkwi w równości wobec prawa, we władzy praw, a nie ludzi. W przeciwieństwie do tego jako przewodni motyw ukryty za ostateczną wersją listu pasterskiego biskupów nie jawi się sprawiedliwość wsparta na wolności, lecz na równości dochodów i dobrobytu. Takie pojmowanie równości jest nie do pogodzenia z poszanowaniem wolności.

Ponowny, choćby tylko pobieżny, przegląd postulatów amerykańskiej „lewicy” i „prawicy” pozwala dostrzec, że świecka odpowiedź na list Episkopatu ponad wszelką wątpliwość rozległa się z prawa.

Konkluzje

Ostatecznie, nie negując tezy T. M. Gannona, że forma pracy nad listem przyczyniła się do rozpalenia wokół niego ogólnoamerykańskiej dyskusji, wskazać można co najmniej dwa dodatkowe jej motory:

a) w liście podniesione zostały tematy, które już od kilku lat stanowią sedno twardego, polityczno-gospodarczego sporu nurtującego Amerykę. Biskupi nie wkroczyli ze swymi tezami na teren dziewiczy, zapomniany czy nie doceniany (jak zdarzało się w przypadku listów wcześniejszych), ale na prawdziwe pole bitwy. W tej sytuacji ich głos musiał przyciągnąć większą niż kiedykolwiek uwagę;

b) w liście biskupi zawarli wiele myśli wywodzących się z orientacji ideowo-programowej zepchniętego do defensywy Skrzydła Lewego (według niektórych komentatorów uczynili tak pod wpływem związanych z katolicyzmem, aktualnych prądów intelektualnych płynących z Europy, a jeszcze bardziej z Ameryki Łacińskiej). Tymczasem katolicka opinia publiczna Ameryki od dłuższego już czasu coraz wyraźniej skłania się ku orientacji ofensywnego Skrzydła Prawego. W tej sytuacji zderzenie poglądów było nieuniknione.

22 grudnia 1986 r., już po ukazaniu się w prasie fragmentarycznych zwiastunów „Raportu Komisji Świeckich”, przed Połączonym Komitetem Ekonomicznym Kongresu USA wystąpił arcybiskup Rembert G. Weakland z Milwaukee. Kiedy arcybiskupa zapytano, co sądzi o „Raporcie”, odpowiedział: *Uważam, mówiąc po prostu, że to coś nieamerykańskiego. To jakiś rodzaj elitarystycznych poglądów, wedle których pewni ludzie potrafią obracać pieniędzmi i dlatego są bogaci, a inni nie. I w dodatku trzeba podnosić dobrobyt tych elit, aby ich pieniądze na powrót zasilaty system. Wydaje mi się to bardzo nieprzekonywające /.../ Mam nadzieję, że nie osiągnęliśmy jeszcze w naszym społeczeństwie takiego stopnia chciwości, że nie umiemy pracować czy podejmować ryzyka, nie naśladując przy tym rodziny Marcosów. W miesiąc później na łamach miesięcznika „Crisis” odpowiedział arcybiskupowi Michael Novak: *Po pierwsze – niezbyt lubię, kiedy określa się moje poglądy jako nieamerykańskie. Ludzie ze stanu senatora Josepha McCarthy’ego szczególnie nie powinni tego robić.**

Po drugie – w 1986 r. otwarto w USA 750 000 nowych firm – mniej więcej sześć na minutę w każdym dniu roboczym, 14 400 tygodniowo. Nie otwierała ich żadna wielka elita, ale zwykli ludzie, którzy często ryzykowali własnymi oszczędnościami. Około 80% z ponad piętnastu milionów nowych miejsc pracy, jakie stworzono w minionej dekadzie, dały małe firmy zatrudniające poniżej 50. pracowników. Drobny biznes w znacznie większym stopniu niż Chevrolet określa gospodarcze tętno Ameryki.

Po trzecie – arcybiskup martwi się chciwością podobną do tej, jaka cechowała rodzinę Marcosów, ale zapomina o jednej absolutnie zasadniczej sprawie. Ferdinand Marcos nie był ani

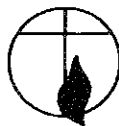
managerem w korporacji, ani przedsiębiorcą, lecz głową państwa. Może teraz arcybiskup zrozumie, dlaczego Komisja Świeckich o wiele bardziej jest zaniepokojona przekazywaniem dalszych prerogatyw ekonomicznych w ręce państwa. Zabezpieczenie przed łączeniem się władzy ekonomicznej z władzą polityczną stanowi decydujący wkład Konstytucji Amerykańskiej w historię ludzkości.

Wszystko wskazuje na to, że amerykański spór pasterzy z owczarnią daleki jest jeszcze od kompromisowego rozstrzygnięcia.

Les évêques, les ailes gauche et droite et l'économie américaine

La lettre pastorale „Doctrines sociale catholique et économie américaine” a soulevé les problèmes qui se placent au coeur du débat politico-économique préoccupant l'Amérique. Les évêques y ont consigné nombre de questions procédant de l'esprit du

libéralisme radical de gauche américain. Cependant, l'opinion catholique des USA penche depuis déjà assez longtemps vers l'orientation de droite du libéralisme classique. Le choc de ces points de vue a engendré de vifs débats.



Michał Jagiełło

Próba rozmowy (III)

Pierwsze dziesięciolecie naszego wieku to czas gwałtownego wzrostu silnych, oddziałujących na wyobraźnię i podświadomość ideologii. Niezależnie od ich barwy chodziło o przeciągnięcie pod swój sztandar mas, a to można było uczynić najłatwiej przy pomocy inteligencji wykorzystującej do celów partyjnych kulturę masową, przede wszystkim prasę. Z jednej strony socjalizm i komunizm, z drugiej zaś ruchy nacjonalistyczne i faszyzm dysponowały atutami nowości i prężności. Były one, z różnych powodów ideologicznych, atrakcyjne dla części inteligencji dlatego, że głosiły sobie właściwe radykalizmy, stwarzając nadzieję szybkiego i jednoznacznego przecięcia sytuacji kryzysowych tak w życiu gospodarczym jak i społecznym, nie wyłączając kultury. Na tym barwnym, a nawet agresywnym tle propozycje katolickie – typowo centrowe – wydawały się mdłe, staroświeckie, a nade wszystko nieskuteczne w życiu doczesnym. Jeśli dodamy do tego zastarzały indyferentyzm ograniczający katolickie zaangażowanie wielu inteligentów co najwyżej do sfery rodzinno-obrzędowej (chrzest, ślub, pogrzeb), będziemy mieć w przybliżeniu niewesoły obraz sytuacji, z jaką miał do czynienia Kościół polski po roku 1918. Ks. J. Urban SJ pisał: *Mamy więc inteligencję zachowawczą i inteligencję postępową lub nawet wywrotową, mamy liberalną i socjalistyczną, pańską i ludowcową, kosmopolityczną i narodową itd.* – nie mamy natomiast konsekwentnej, świadomej siebie i swej wiary inteligencji katolickiej. Problem jest zresztą szerszy; dotychczas katolicyzm zaznaczał się zbyt słabo *jako idea i jako siła zdrowego rozwoju i postępu* – najwyższy czas przejść do ofensywy. Dlatego też *najpilniejszą potrzebą jest wychowanie zastępów inteligencji katolickiej. Katolicyzm w Polsce musi ten cel osiągnąć pod karą, że inaczej stanie się i pozostanie jedynie wspomnieniem przeszłości, może prywatną dewocją, w najlepszym razie zewnętrzną publicznego życia dekoracją.* Inteligencja świecka powinna przejąć niektóre zadania spełniane dotychczas

przez kler; będzie ona tym skuteczniejsza w dziele religijnego odrodzenia, *im mniej będzie odczuwała potrzebę sufletów* – powiada autor. Należy zatem otoczyć szczególną opieką młodzież uniwersytecką. Słowem, konieczne jest wyspecjalizowane duszpasterstwo akademickie!¹

Upartą pracą trzeba wyzwalać się z parafianšczyzny, którą tak trafnie opisał S. Brzozowski w „Legendzie Młodej Polski”. Konieczne jest podniesienie poziomu seminariów duchownych, gdzie *wyrobiła się wprost tradycja bezrobocia naukowego*².

Bez inteligencji katolickiej Kościół nie będzie w stanie przeciwstawić się socjalizmowi – taki jest nie wyrażony wprost, ale przecież czytelny sens aktykułów ukazujących się w „Przeglądzie Powszechnym” okresu II Rzeczypospolitej. Redaktorzy miesięcznika starali się rozgraniczać godną szacunku osobistą postawę etyczną i obywatelską wielu socjalistów od wyznawanej przez nich doktryny. Z doktryny zaś wydobywano to, co mogło być do przyjęcia przez Kościół. Oczywiście jest, że ojcowie redaktorzy pilnie śledzili szczególnie te tendencje w PPS, które świadczyły o dystansowaniu się tej partii od radzieckiej praktyki, a także o rewidowaniu tak kluczowych tez marksizmu, jak walka klas czy dyktatura proletariatu. *Otóż chodzi o to, czy ewolucja socjalizmu posunie się kiedyś tak daleko, by w imię dobra przyszłego społeczeństwa był gotów wyrzec się tych poglądów, które nie godzą się z katolicyzmem, czy też punkt ten stanie się dla niego słupem granicznym, poza który nie postawi kroku?*

Ks. Stanisław Podoleński S.J., którego właśnie cytuję, dostrzegał nawet *najgłębszy tragizm socjalizmu* i socjalistów w tym, że faktycznie unieszczęśliwiają tych, *których chcieliby zbawić*³. Nie może być inaczej, twierdzi autor, skoro rezygnuje się z Boskiej sankcji etyki. Nie wolno jednak *zamykać oczu na dobre strony tego ruchu*. Socjalizm w wydaniu pepeesowskim stara się kultywować wiele cech dodatnich, jak np. rzetelność w pracy, samodzielność, odpowiedzial-

¹ Ks. J. Urban, *Potrzeba inteligencji katolickiej u nas*, „PP” 1920 (t. 147–148), s. 275, 279, 282, 283.

² Tenże, *O inteligencję katolicką*, „PP” 1921 (t. 149–150), s. 127.

³ Ks. S. Podoleński T.J., *Wychowawczo-oświatowa akcja socjalizmu w Polsce*, „PP” 1928 (t. 177), s. 267, 272.

ność, solidarność z innymi, poczucie godności osobistej, a także patriotyzm. Niestety, te jasne strony, zaczerpnięte z chrześcijaństwa, nie równoważą stron ciemnych. Katolicki kapłan musi zdecydowanie sprzeciwiać się postawie formalnie areligijnej, a faktycznie antyreligijnej, jaką zajmuje PPS. Socjalistyczne próby rozróżniania pomiędzy religią katolicką a „klerykalizmem” obliczone są na rozbicie Kościoła. Nie chodzi tu przecież o piętnowanie *niewłaściwych jakichś kroków lub uroszczeń pewnych jednostek spośród kleru*, ale o coś znacznie poważniejszego. *Każdy katolik wie, że nie ma Kościoła bez hierarchii, że bez duchowieństwa nie ma Ofiary, nie ma sakramentów ani życia kościelnego.* Tak więc nie pozostaje nic innego jak walka z tak rozumianym socjalizmem. Walka poprzecz czyny. *Masy, skupiające się dziś pod sztandarem czerwonym, nie szukają jego ideologii, lecz chleba i korzyści przede wszystkim materialnych, bo ich potrzebują i spodziewają się tam je znaleźć.* Socjalizm rzuca katolicyzmowi w twarz: *Wy macie zasady, a my mamy czyny – trzeba, by po naszej stronie „czynów” było jak najwięcej –* kończy ks. Podoleński⁴.

Podobnie widzi to zagadnienie ks. J. Urban: chrześcijaństwo *musi zdobyć się na większy radykalizm w żądaniach reform społecznych i na większą aktywność w realizacji tych żądań.* Autor powołuje się na bpa Teodora Kubinę, który – idąc tropem węgierskiego biskupa Ottokara Prohaszki – w książce pt. „Akcja katolicka a akcja społeczna” wypowiedział się przeciwko kapitalizmowi w jego agresywnej formie. Znalazły się tam też stwierdzenia, że za komunizmem silniej przemawia *nędza społeczna i krzywdy mas*, niż wszystkie argumenty przeciw niemu⁵.

Nie miejsce tu, by szerzej omówić stosunek rodzimych „katolików społecznych” do kwestii robotniczej i chłopskiej. Poprzestańmy więc tylko na przypomnieniu, że wśród duchowieństwa przybywało tych, którzy widzieli konieczność reform gospodarczych i poniekąd społecznych. Cytowany przed chwilą bp T. Kubina oraz księża: Ferdynand Machay, Jan Piwowarczyk, Antoni Szymański, Aleksander Wóycicki, Stefan Wyszyński, to tylko najbardziej znane nazwiska z tej grupy. Coraz częściej w prasie katolickiej można było przeczytać, że dążenia mas są, generalnie biorąc, słuszne i że rozpatrywanie ich jako jedynie następ-

stwa agitacji wywrotowej komunistów i socjalistów jest po prostu zamazywaniem problemu. Postulat sprawiedliwości społecznej stał się ideą, która łączyła dość liczne kręgi katolickiej inteligencji, świeckiej i duchownej. Bez wątpienia powszechne było oczekiwanie na zmiany! W powodzi konkurujących radykalizmów koncepcja katolicka przedstawiała się błado; przede wszystkim nauka społeczna Kościoła nie obiecywała RAPTOWNEJ poprawy losu upośledzonych ekonomicznie i kulturalnie mas. Oferowała ona albo solidaryzm, albo korporacjonizm. Ani jedno, ani drugie nie było zachęcające. A tymczasem miejski proletariatus i wiejska biedota chciały usłyszeć obietnice zdecydowanej odmiany życia. I słyszały. *Przeczytany „Kapitał” Marxa nie działa, ale wygrany przez klasowe związki zawodowe strajk doprowadza do wniosku: Teraz wiem, co to jest socjalizm* – pisał ks. S. Wyszyński w 1938 r.⁶

Patrząc z dzisiejszej perspektywy odnosi się wrażenie, że i po stronie katolickiej, i w obozie socjalistycznym były jednostki, a nawet niewielkie środowiska myślące podobnie o zagadnieniach społecznych. Teoretycznie istniała możliwość zbliżenia się obu rywalizujących ze sobą stron, bo i jedni, i drudzy opowiadali się za ograniczeniem rozpasanego liberalizmu gospodarczego, oba obozy doceniały wartość pracy w kształtowaniu osobowości człowieka, oba poszukiwały dróg uspołecznienia własności, oba – koniec końców – wypracowywały nowe rozumienie humanizmu. K. Czapiński stwierdzał w „Robotniku” (1938 r.), że *humanistyczny punkt widzenia – to przede wszystkim pewien MORALNY punkt widzenia*⁷. Widzimy więc, że zbliżenie było możliwe. Chociaż... Ks. Urban, sam rzecznik zbliżenia, zmuszony był przyznać (1930 r.), że mimo wszystkich różnic dzielących PPS od komunizmu radzieckiego łączy je podobny stosunek do religii⁸. Oczywiście, redaktorowi „PP” chodziło o filozoficzne podstawy, nie o praktykę. Ta

⁶ Art. cyt., (t. 178), s. 297, 300, 304, 305.

⁷ Ks. J. Urban T.J., *W obliczu wojującego ateizmu*, „PP” 1930 (t. 188), s. 272, 273.

⁸ Ks. S. Wyszyński, *Antyreligijne wychowanie w organizacjach socjalistycznych*, „Ateneum Kapłańskie” 1938 (t. 42), z. 5, s. 490.

⁷ K. Czapiński, *Socjalistyczny humanizm. Z nowych prądów w socjalizmie*, „Robotnik” 1938, nr 335.

⁸ Ks. J. Urban, dz. cyt., s. 268.

bowiem była w PPS niejednoznaczna. Zdecydowana większość naszych socjalistów to ludzie albo wierzący, albo związani z katolicyzmem więzami tradycji. Oto jak „Naprzód” witał Wielkanoc: *Chorągiew zmartwychwstałego Zbawiciela, to – nasz czerwony sztandar socjalizmu*⁹.

Nawet dla światłych i „dialogowo” usposobionych ludzi Kościoła socjalistyczne powoływanie się na Zbawiciela nie było dostateczną gwarancją rzeczywistych intencji PPS w sprawach religii. Zderzały się tu dwie wizje stosunków państwo – Kościół, wizje rzeczywiście trudne do pogodzenia, co ujawniało się np. w sprawie konkordatu, ślubów cywilnych, świeckości szkoły. Po jednej stronie była prawdziwa fobia anty-Kościelna i anty-klerykalna – nie wzięła się ona z powietrza, po drugiej zaś poczucie zagrożenia przez komunizm – od wschodniego sąsiada nie nadchodziły dobre wieści. *Nie ma wśród współczesnych zagadnień ważniejszego nad zagadnienie bolszewizmu* – twardo mówił o. Urban¹⁰. I właśnie to przeświadczenie stało się głównym hamulcem w rozwoju tendencji „dialogowych” między katolicyzmem i socjalizmem. *Opinia katolicka musi przede wszystkim odgrodzić się wyraźnie od wszelkich chęci chrzczenia komunizmu* – przestrzegał ks. S. Wyszyński. *Można przyjąć pewne urządzenia, wywalczone przez socjalizm, czy komunizm – gdy idzie o te ostatnie są one bardzo nieliczne, gdyż zwykle są zarażone ateistycznym i materialistycznym duchem – nie można jednak przyjmować doktryny, choćby lekko retuszowanej* – dodawał¹¹.

Sytuacja światłych kapłanów była wtedy doprawdy niezwykle trudna intelektualnie i moralnie. Z jednej strony mieli oni – jak S. Wyszyński – świadomość, że *na drodze miłosierdzia nie rozstrzygnie się zagadnienia wsi polskiej*¹², że w masach bezrobotnych wyrabia się *ŚWIADOMOŚĆ KRZYWDY SPOŁECZNEJ*¹³, z drugiej zaś byli święcie przekonani, że reformy trzeba wprowadzać rozsądnie, z umiarem, z wykluczeniem metod proponowanych przez komunizm i stosowanych za wschodnią granicą. Był to okres sukcesów ZSRR na arenie światowej. *Zawiodły /.../ rachuby na kontrrewolucję, na zbrojną interwencję obcych, na krach gospodarczy i na ewolucjonizm wsteczny bolszewickiego eksperymentu* – chłodno punktuje o. Urban. Świat zachodni zaślepiony żądzą zysku de facto wspiera gospodarczo komunistyczne

państwo, kręcąc przy tym *pętle na własne szyje*. Zachód skłócony, rozbitý wewnątrz, nie mający wspólnej ideologii przegrywa z dynamicznym materializmem dialektycznym. Eksperyment bolszewicki działa na wyobraźnię wielu ludzi kultury, którzy też stają się, nawet bezwiednie, ambasadorami komunizmu¹⁴.

Trzeba by w tym miejscu mówić o roli Kominternu, o przyczynach sprzyjających powstawaniu „frontów ludowych”, a wreszcie o podatności wielu spośród inteligencji twórczej i naukowej na szybkie, zdecydowane rozwiązania powszechnie odczuwanej sytuacji kryzysowej. Ponieważ nie ma takiej możliwości, zarejestrujemy tylko te pola tematyczne, bez uwzględnienia których obraz okresu międzywojennego musi wypaść płasko. Osobiście przywiązuję dość dużą wagę do czynników psychologicznych, które mogą wywierać znaczny wpływ na stan świadomości danej grupy społecznej na wybrany temat; np. bez uwzględnienia lęku przed ideologią komunistyczną idącą do Polski ze wschodu – nie ma mowy o zrozumieniu Kościoła okresu międzywojennego. Ci, którzy wyrzucają dziś ówczesnemu Kościołowi lęk przed otwarciem się na świat i którzy powiadają, że Kościół nadmiernie rozszerzał wtedy front ideowej walki zamiast poszukiwać sprzymierzeńców po stronie umiarkowanej lewicy – nie chcą pamiętać o kontekście! Jeśli zejdziesz z piętra pięknie brzmiących ogólników na poziom praktyki, okaże się, że Kościół miał niewielkie pole manewru. Było ono ograniczane przez potężne czynniki zewnętrzne (III Rzesza z jednej i ZSRR z drugiej strony) i przez skomplikowany układ wewnętrzny. Kościół znalazł się w błędnym kole. Zanim wypowiedział ostre słowo przeciwko systemowi gospodarczemu, musiał rozważyć skutki tego słowa. Jeśli za naczelne swe zadanie przyjmuje się dbałość

⁹ *Święto Zmartwychwstania*, „Naprzód” 1926, nr 78.

¹⁰ Ks. J. Urban T.J., *Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego. Sprawy Kościoła*, „PP” 1930 (t. 188), s. 118.

¹¹ Ks. S. Wysiński, *Nowy najazd komunizmu na Polskę*, „Ateneum Kapłańskie” 1936, (t. 38), z. 1, s. 75, 76.

¹² Tenże, *Wymowa procesów chłopskich*, „Ateneum Kapłańskie” 1933 (t. 32), z. 5, s. 506.

¹³ Tenże, *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*, „Ateneum Kapłańskie” 1937 (t. 39), z. 3, s. 269.

¹⁴ Ks. J. Urban T.J., *Ideologia bolszewizmu*, „PP” 1932 (t. 194), s. 129, 131.

o wiarę katolicką i jej kapłanów oraz troskę o całość państwa – to siłą rzeczy na inne działanie pozostaje niewiele miejsca. To, co Kościół oficjalnie proponował, krytykowane było i przez „prawicę”, i przez „lewicę”. Ci pierwsi potrafili zarzucać nawet prymasowi A. Hlondowi, że używa argumentacji socjalistycznej, ci drudzy dostrzegali w nim tylko sprzymierzeńca obozu rządzącego, a więc zwolennika utrzymania status quo. Ks. S. Wyszyński wyjaśniał pierwszym: *Nie zasady Kościoła są sprzymierzeńcem bolszewizmu, ale raczej ich brak w życiu społecznym i gospodarczym, oraz uporczywa obrona szkodliwej wolności gospodarczej*. Ku drugim zaś kierował słowa: *Polski socjalizm zapomina o tym, że cokolwiek posiada w swym programie uczciwego, poczucie sprawiedliwości społecznej, równości, pewną wrażliwość na potrzeby ludzkie, wszystko to zaczępnęło ze środowiska chrześcijańskiego, w którym powstało*¹⁵.

Rolę mediacyjną między demokratycznym nurtem w katolicyzmie i umiarkowanym socjalizmem powinna była spełniać inteligencja. Nie czyniła tego z trzech powodów: 1 – sama była rozproszona intelektualnie i zawieszona w społecznej i ideowej próżni, 2 – nie cieszyła się zaufaniem Kościoła, 3 – nie znajdowała w tej sprawie wsparcia na lewicy. Nie spełniona rola polskiej inteligencji to też fragment naszego błędnego koła. Im bardziej Kościół troił *literackich bolszewików* w rodzimej kulturze¹⁶, tym ostentacyjniej inteligencja poddawała się *ślepej wierze*¹⁷ w zbawienność laicyzacji szkoły i w ogóle w zbawienność dobrze brzmiących haseł radykalnych o socjalistycznym rodowodzie.

Ale socjaliści też mieli pretensje do inteligencji. *Nigdy może wyraźniej, jak obecnie, nie uwypuklił się zasadniczy brak polskiej inteligencji, dający się ująć w jedno krótkie słowo: bezprogramowość* – narzekano w „Naprzodzie” (1926 r.). I podawano przykład: */.../ skłania się nawet ku świeckości szkoły, ale uznaje równocześnie „niezaprzeczony autorytet Kościoła”*¹⁸. Kościół zdawał sobie z tego sprawę. Właśnie ta „bezprogramowość”, to krążenie *od Marksa do imienin każdorazowego premiera* (określenie Ksawerego Pruszyńskiego) wzbudzały niepokój wśród katolickich elit. *Oddziaływanie kulturalne na inteligencję jest bodaj że najgroźniejszą metodą podboju świata; zdobywając umysły przodujące światu, wywierające nań wpływ przez swą twórczość*

literacką, bolszewizm powoli, stopniowo i niedostrzegalnie kształtuje umysły obywateli – mówił ks. S. Wyszyński¹⁵. W zdaniu tym pobrzmiewa już ton alarmu na trwogę. Z punktu widzenia ks. Wyszyńskiego zagrożone było nie tylko państwo w swym instytucjonalnym bycie, ale także tożsamość narodu tak ściśle związanego z katolicyzmem. Odbija się w tym zdaniu atmosfera początku lat trzydziestych: nerwowość, podskórny niepokój, poczucie przełomowości przeżywanej chwili, przekonanie, że nieuchronnie dojdzie do zmagania ze stalinową wersją komunizmu. W takiej atmosferze nietrudno o podejrzliwość, o wyszukiwanie tych, którzy działają rozkładowo na narodową kulturę rozbijając moralnie Polaków. Na swoje niemal stałe miejsce **OBCEGO** – wezwany zostaje Żyd! To Żydzi i ich poplecznicy dają posłuch komunistycznej propagandzie, to Żydzi wraz z czerwonymi radykałami podważają zdrowie moralne Polaka-katolika. Część ludzi Kościoła daje posłuch nacjonalistycznym hasłom. Ci spośród hierarchii i duchowieństwa, którzy zachowują konsekwentnie chrześcijańskie podejście do rzeczywistości, coraz wyraźniej opowiadają się za neotomistycznym personalizmem. Stosunek do tez głoszonych przez J. Maritaina staje się nieformalnym kryterium, według którego następują intelektualne podziały wśród inteligencji katolickiej. Pojawiają się jak gdyby dwa katolicyzmy: „statyczny” i „dynamiczny”, „integrystyczny” i „personalistyczny”. Jak wszelkie podziały i ten grzeszy schematyzmem, ale – w największym skrócie – oddaje istotę problemu: po jednej stronie grupuje zwolenników środków „bogatych”. Po drugiej rzeczników środków „ubogich”. Nie jest przypadkiem, że wśród pierwszych dominowali kandydaci na autokratów (jeśli nie totalistów), zaś wśród drugich ludzie o nastawieniu demokratycznym i pluralistycznym. Ci drudzy zaczęli zdobywać nawet sympatię w światłych kręgach lewicowych. Znane są np. zainteresowania Igna-

¹⁵ Ks. Dr S. W. [S. Wyszyński], *Z powodu odczytu Kard. Prymasa w sprawie przesilenia gospodarczego*, „Ateneum Kapłańskie” 1932 (t. 29), z. 1, s. 53, 54.

¹⁶ „*Skamander*” a indeks, „PP” 1923 (t. 158), s. 191.

¹⁷ Ks. J. Urban T.J., *Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego. Sprawy Kościoła*, „PP” 1930 (t. 187), s. 320.

¹⁸ *Inteligencja a program socjalistyczny*, „Naprzód” 1926, nr 33.

¹⁹ Ks. S. Wyszyński, *Kultura bolszewizmu a inteligencja polska*, „Ateneum Kapłańskie” 1934 (t. 33), z. 1, s. 36.

cego Fika personalizmem Maritaina... Ale do rozmowy wciąż nie mogło dojść.

Une tentative de dialogue (III)

L'anticléricalisme et le sentiment de la menace communiste étaient les freins majeurs au développement des tendances au dialogue entre le courant démocratique au sein du catholicisme polonais et le socialisme modéré à la

charnière des années 1920-1930. L'intelligentsia de l'époque n'était pas en état de se charger d'une médiation, en raison, d'une part, de sa dispersions intellectuelle et, d'autre part, du vide social qui était son lot.

ks. Waldemar Chrostowski

Judaizm rabiniczny w okresie między Miszną a Talmudem Babilońskim

Miszna opracowana przez Judę ha-Nasi zakończyła fundamentalny etap reorientacji judaizmu podjętej pod koniec I w. po nar. Chr. w odpowiedzi na katastrofę religijno-narodową spowodowaną przez Rzymian (por. „PP” 6/87, s. 331–347). Pierwsze dwa stulecia epoki chrześcijańskiej wydały wielu znakomitych uczonych żydowskich, dzięki którym judaizm zyskał charakter rabinicznego (por. „PP” 9/87). Redakcja Miszny stała się bazą i prototypem tworzenia nowych rozporządzeń Prawa ustnego. Nastąpiły kolejne etapy duchowej ewolucji judaizmu. Nie były one już tak nowatorskie jak decyzja urzeczywistniona w dziele Judy Księcia, tym niemniej zasługują na uwagę, ponieważ ukazują mechanizmy, które zadecydowały o obecnym kształcie judaizmu. Naświetlają również sprawę przydatności pism rabinicznych do pełnego zrozumienia głównych aspektów żydowskiego podejścia do Starego Testamentu oraz poznania tła działalności Jezusa i powstania ksiąg nowotestamentowych.

Główne znamiona działalności amoraim

Amoraim, żydowscy uczeni czasów pomisznaickich, pod wieloma względami różnią się od swoich poprzedników zwanych tannaitami. Określenie „amoraim”, urobione od czasownika „amar” (mówić, komentować), oznacza mówców, komentatorów, wykładowców. Byli to ludzie doskonale znający treść ustnej Tradycji judaizmu, w pierwszym rzędzie tę, którą utrwalono w Misznie. Choć tekst Miszny był starannie przepisywany, równoległe istniał jej ustny przekaz i długo nie przestał on odgrywać znaczącej roli. Z dyskusji rabinów, jakie odbywały się w okresie bezpośrednio po redakcji Miszny, wynika, że rozmówcy nie posłu-

giwali się zapisem, lecz rozmaite rozporządzenia cytowali z pamięci. Powoływanie się na wielkie autorytety i powtarzanie sentencji mędrców dokonywało się jednak w sposób uporządkowany, oparty na wytycznych Judy Księcia. Wszystko wskazuje na to, że dość szybko pojawili się ludzie, którzy opanowali pamięciowo treść Miszny i posługiwali się nią z taką swobodą, z jaką ich poprzednicy odwoływali się do zawartości ksiąg świętych.

Rozstrzygnięcia i nauczanie amoraítów nie mają takiego autorytetu jak decyzje i reguły wydane przez tannaitów. Amoraici nie mogli tworzyć żadnych nowych halakhot, a zwłaszcza takich, które byłyby sprzeczne z decyzjami utrwalonymi w Misznie. Musieli zadowolić się wydobywaniem sensu oraz refleksją nad nauczaniem, które było już znane i przyjęte. Wiele uwagi poświęcili uzgadnianiu przepisów i rozporządzeń zebranych przez Judę ha-Nasi, które pochodziły z różnych źródeł i nie zawsze były ze sobą zgodne. Niezbędne okazało się też dokonanie rozstrzygnięć, jakie od dawna istniały w Tradycji ustnej, do przypadków, które wyłaniały się w zmienionych warunkach życia wspólnoty. Chociaż głównym zajęciem amoraítów było drobiazgowo komentowanie Miszny, nie zaniedbali tych przekazywanych ustnie halakhot, które z rozmaitych powodów do niej nie weszły. Z rozważań i dyskusji wyłoniła się Gemara (Uzupełnienie), czyli zbiór rozporządzeń powstałych w oparciu o studium Miszny. Połączenie Miszny i Gemary złożyło się na Talmud. A ponieważ refleksja nad Miszną rozwijała się w dwóch zamieszkiwanych przez Żydów regionach – Palestynie i Babilonii – doszło przeto do opracowania dwojakiej Gemary. Konsekwentnie istnieją dwie wersje Talmudu (por. „PP” 6/87, s. 342–344). Równocześnie z redakcją obydwu Talmudów dobiegł końca okres amoraítów. Ich aktywność ogromnie ubogaciła tradycję żydowską.

Działalność amoraítów znamionuje wzmagająca się polemika z uczonymi chrześcijańskimi. Wprawdzie i tannaici nieraz zabierali głos w sporach z chrześcijanami, lecz wobec częstych prześladowań i niepewności zmuszeni byli przede wszystkim określić i uchronić własny dorobek. Na początku III w. nastały dla Żydów spokojniejsze czasy, a wówczas nasiliła się konfrontacja z wiarą chrześcijańską. Obie strony nie kryły wzajemnej niechęci, a nawet wrogości. Można to

obserwować zarówno w pismach Ojców Kościoła jak i w spuściźnie rabinistycznej. Nie mogło to pozostać bez wpływu na zrozumienie i objaśnianie istoty Starego Testamentu i orędzia nowotestamentowego.

W prezentacji najwybitniejszych amoraistów należy pójść drogą zastosowaną do tannaitów, tj. przedstawić poszczególnych uczonych według następstwa generacji, do których przynależeli. Z racji rzeczywistej dwubiegunowości ówczesnego judaizmu niezbędne jest rozróżnienie między amoraistami palestyńskimi i babilońskimi. Badacze zajmujący się tym okresem nie są zgodni co do liczby generacji w każdym z dwóch regionów żydowskiego świata ani co do zaszeregowania znanych z imienia postaci do tej czy innej grupy. Wynika to z faktu, że Talmud przechował mnóstwo imion, wiele jednakowo brzmiących, a interpretacja tych danych nie jest zadaniem łatwym¹.

Amoraici palestyńscy (lata 220–425)

Po dramatycznej rewolcie Bar Kochby (132–135) i prześladowaniach rabinów związanych z Yavne, ośrodkiem dalszej konsolidacji judaizmu stała się Galilea, dokąd przenieśli się członkowie Sanhedrynu wraz ze swoim przewodniczącym. Przebywali od ok. 140 r. w mieście Usza, a następnie (bardzo krótko) w Szefarem oraz od ok. 170 r. w Bet Szearim i potem w Sepphoris. Następnie stolicą odnowionego judaizmu stała się Tyberiada, miasto założone w pierwszych dekadach epoki chrześcijańskiej na zachodnim brzegu jeziora Genezaret. Przez długi czas Żydzi nie chcieli w nim mieszkać z obawy, że zostało zbudowane na miejscu cmentarza, a więc pozostaje rytualnie nieczyste. Zastrzeżenia budziła także nazwa dedykująca je pogańskiemu cesarzowi. Wielki wróg Żydów Hadrian rozpoczął w Tyberiadzie budowę świątyni pogańskiej, która jednak nie została ukończona. W połowie II w. napłynęły do Galilei masy Żydów prześladowanych na południu Palestyny. W ciągu pół wieku Tyberiada stała się miastem całkowicie żydowskim,

¹ W niniejszej prezentacji odchodzimy od ujęcia H. L. Stracka (*Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1978, s. 119–133), podzielając nowszy punkt widzenia wyłożony w *Encyklopedii Żydowskiej*.

a rabbi Simeon ben Yochai ogłosił, że jest rytualnie czysta, co po pewnych wahaniach potwierdzili inni rabini. Wkrótce po 230 r. w Tyberiadzie osiadł Sanhedryn reaktywowany po upadku powstania Bar Kochby. Zawiązało się nowe centrum życia judaistycznego.

Pierwsza generacja amoraistów palestyńskich (lata 220–279)

Na czele ówczesnej wspólnoty żydowskiej stał przywódca, nasi, rekrutujący się z rodziny Hillela. Hillelici cieszyli się nadzwyczajnym prestiżem wśród swoich oraz uznaniem władz rzymskich. Wielki autorytet, jaki zyskał sobie Juda ha-Nasi, sprawił, że jego urząd był uznawany także przez Żydów z diaspory, którzy gwarantowali wsparcie materialne i respektowali przywileje przywódców palestyńskich. Po śmierci Judy doszło do rozdzielenia kompetencji urzędu nasięgo i Sanhedrynu. Najstarszy syn Judy, Gamaliel III, piastował urząd przywódcy, natomiast r. Chanina ben Chama był przewodniczącym Sanhedrynu. Przybył on w dojrzałym wieku z Babilonii do Galilei i uchodził za jednego z najbardziej pojętnych uczniów Judy Księcia. Po Gamalielu przywództwo objął Juda II. Żydzi darzyli go dużym szacunkiem i zyskał sobie spory rozgłos. Ale już jego syn, Gamaliel IV, był postacią niewiele znaczącą. Osłabienie urzędu przywódcy przyczyniło się do wzrostu wpływów Sanhedrynu. W zarządzaniu duchowymi sprawami wspólnoty żydowskiej nasi musiał liczyć się ze zdaniem Zgromadzenia, które mogło podejmować decyzje niezależne od jego opinii. Zasadnicze funkcje przywódcy miały charakter administracyjny i polityczny. Przysługiwało mu również prawo mianowania nowych doktorów, ale wyłącznie w odniesieniu do osób przedstawionych uprzednio przez Sanhedryn. Przewodniczący Sanhedrynu (Ab Beth Din) wspomagany był przez wytrawnych znawców Tory.

Rosnącej roli Sanhedrynu towarzyszyło dowartościowanie pozycji rabinów. Wśród ówczesnych doktorów wyróżnił się r. Jochanan bar² Nappaha (zm. 279 r.), bodaj najznakomitszy amoraista palestyński, którego sława dotarła do Babilonii. Jego nauczanie stanowił trzon Gemary palestyńskiej i podjęte zostało również w Talmudzie Babilońskim³. Na wzmiankę zasługuje jego szwagier, też osiadły w Tyberia-

dzie. Mimo rosnącej roli Galilei sporo Żydów mieszkało nadal w Judei. Tamtejsi rabini prowadzili żywą działalność dydaktyczną i dość niechętnie patrzyli na wzrost znaczenia ośrodków galilejskich. Mieli własne szkoły, w których wprowadzali młodzież w arkana Tradycji przodków. Wy różniał się ośrodek w mieście Lydda, gdzie działał r. Joszua ben Levi. Szczególnymi względami darzył materiały hag-gady spychane nieco na plan dalszy w oficjalnym judaizmie rabinicznym. Do Tyberiady i Lyddy przybywało wielu młodych Żydów babilońskich, którzy z zapalem słuchali nauk słynnych mistrzów. Rozwinęły się także znaczące ośrodki w Sepphoris (zasłynął tu r. Chanina, uczeń Judy Księcia), w Cezarei (założony przez r. Hoszaiah) oraz w górnej Galilei, w mieście Akbara, gdzie wslawił się r. Yannai. Rabbi Hoszaiah rezydował najpierw w Sepphoris, a dopiero później przeniósł się do Cezarei. Zasłużył się przede wszystkim dzięki gromadzeniu i opracowywaniu tych misznayoth, które nie weszły w skład Miszny.

Dru-ga generacja (lata 279–320)

Pomyślna na ogół sytuacja judaizmu palestyńskiego pogorszyła się w połowie III w. Lata 235–289 to w Imperium Rzymskim okres anarchii i chaosu. W tym czasie nie było wprawdzie srogich prześladowań Żydów, ale lokalne władze wzmogły wobec nich ucisk ekonomiczny. Towarzyszyła temu przemoc i gwałty ze strony bezkarnych żołnierzy. Główne zajęcie Żydów palestyńskich stanowiła uprawa roli, a niejasna sytuacja ekonomiczna i ucisk administracyjny sprawiły, że w kraju srożyły się nadużycia i głód. Nastąpiła fala emigracji skierowana do Syrii, Azji Mniejszej (Kapadocja) oraz tradycyjnie już do Babilonii. Po okresie względnej stabilizacji za rządów Dioklecjana w pierwszych

² Rzeczownik „bar” jest aramejskim odpowiednikiem hebr. „ben” (syn) i w literaturze rabinistycznej używa się go niemal zamiennie. W początkach epoki chrześcijańskiej język aramejski był językiem mówionym większości Żydów – zob. W. Chrostowski, *Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej*, „PP” 4/1985, s. 46–61.

³ O pozycji Jochanana świadczy fakt, że średniowieczni uczeni żydowscy (Abraham ibn Daud i Majmonides) przypisywali mu autorstwo Talmudu Palestyńskiego. Ale nie było to słuszne, ponieważ w Talmudzie cytowani są mędrcy, którzy żyli po śmierci Jochanana – zob. H. L. Strack, dz. cyt., s. 65.

dekadach IV w. położenie Żydów pogorszyło się znowu. Związane to było z uprzywilejowaniem chrześcijaństwa w Imperium⁴. Wkrótce po edyktie mediolańskim wydanym przez cesarza Konstantyna Wielkiego Palestyna przeżyła napływ chrześcijan, którzy przybywali albo jako pielgrzymi, albo z zamiarem osiedlenia się na stałe. Za rządów Dioklecjana urząd nasiego sprawował Juda III, syn nie lubianego przez Żydów Gamaliela IV.

Pomimo najrozmaitszych wysiłków nic już nie było w stanie zapobiec postępującemu zubożeniu i degradacji palestyńskiej wspólnoty żydowskiej. Niepokoje wewnętrzne i bieda sprawiły, że szkoły rabiniczne chyliły się ku upadkowi. Do przeszłości należały imiona i dokonania wybitnych znawców Prawa. Ci, którzy żyli teraz, poprzestawali na zwyczajnym przekazywaniu duchowej spuścizny narodu. Wielu ówczesnych uczonych przybyło z Babilonii i oni coraz wyraźniej nadawali ton zmieniającemu się judaizmowi. Coraz większym zainteresowaniem cieszyła się haggadah. To bardzo wymowny dowód pogłębiającego się kryzysu. Znaczniejszą postacią tego okresu był r. Kahana przybyły do Galilei z Babilonii. Jemu przypisywany jest zbiór homilii zwany „Pesiqta de Rab Kahana”, sporządzony w gruncie rzeczy znacznie później (por. „PP” 4/87, s. 68). Wątki narracyjne, moralizujące i pocieszające przynosiły ulgę wśród utrapień dnia powszedniego i wątplenia w możliwość odmiany trudnego położenia.

Część imion rabinów tej generacji znamy, przeważnie przetrwały w opisach kontrowersji z uczonymi chrześcijańskimi. Jednym z najgłośniejszych polemistów żydowskich był r. Abbaħu rezydujący w Cezarei. Znał nieźle język i kulturę grecką. Wymienić też trzeba działającego w Tyberiadzie r. Samuela bar Nachmana, który – podobnie jak r. Kahana – zbierał wątki żydowskiej haggady. Dla odmiany r. Zeira nie darzył haggady zbyt dużym zaufaniem. Uzasadnił to krótko, lecz dobitnie: *Haggadę można naciągać i nic praktycznego z niej nie wynika*⁵.

Trzecia generacja (320–359)

Po śmierci Judy III urząd przywódcy objął Hillel II (330–365), po nim Gamaliel V (365–385) oraz Juda IV

(385–400). Wszyscy byli uznawani przez władze rzymskie. Judę III i jego następców Żydzi nazywali patriarchami, w czym widać zarówno pragnienie nawiązania do najodleglejszych początków narodu (patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub), jak i konsolidację wobec wzmagającego się zagrożenia. Sytuacja w Galilei w dużej mierze przypominała tę, która w latach trzydziestych II w. wytworzyła się w Judei – nastąpił wyraźny nawrót do tendencji nacjonalistycznych. Patriotyczne i mesjańskie nastroje Żydów palestyńskich wyraziły się w 351 r. w powstaniu przeciwko Rzymianom. Występując w Sepphoris przeciw Gallusowi, mianowanemu przez Konstancjusza II rzymskiemu rządcy na Wschodzie, Żydzi liczyli na pomoc Persów oraz na podobne rozruchy w innych rejonach Imperium. Powstanie błyskawicznie objęło całą Galileę. Decydująca bitwa miała miejsce pod Akrą i Żydzi ponieśli w niej całkowitą klęskę. W odwet Rzymianie zburzyli wiele miejscowości, m.in. Lyddę, Sepphoris, Bet Szearim i Tyberiadę. Oznaczało to koniec amoraistów palestyńskich.

Chociaż w starszych opracowaniach mówi się – wyliczając imiona około 40. rabinów – o czwartej i piątej generacji amoraistów palestyńskich⁶, jednak jest to podział sztuczny. Widać w nim chęć dopasowania dogasającego judaizmu palestyńskiego do sytuacji Żydów babilońskich. Julian Apostata podczas swoich krótkich rządów usiłował wskrzesić hellenizm kosztem religii chrześcijańskiej, a chcąc przypodobać się Żydom obiecał im wiele przywilejów, m.in. wznowienie kultu ofiarniczego w Jerozolimie w odbudowanej na nowo świątyni⁷. Jego śmierć położyła kres tym rachubom, a uprzywilejowana pozycja Żydów za rządów cesarza, który im sprzyjał, znowu wywołała prześladowania i szereg antyżydowskich posunięć. Urzędowe rozporządzenia coraz bardziej ograniczały dotychczasowe swobody. Tracił stopniowo znaczenie także urząd przywódcy. Ostatni patriarcha palestyński, Rabban Gamaliel VI (400–425), został pozba-

⁶ N. Mendelki, *Palestyna w IV i V w. po Chr.*, w: „ColITheol” 56/1986, s. 69–71.

⁷ Talm. Palest., Maassroth, 3, 51a.

⁸ Tak np. H. L. Strieck, dz. cyt., s. 128–133 oraz publikacje zależne od tego podręcznika.

⁹ N. Mendelki, dz. cyt., s. 71–72.

wiony godności przez cesarza Teodozjusza II. Zarzucano mu sprzeciw wobec praw cesarskich zakazujących budowy nowych synagog, przymusowe dokonywanie obrzezania niewolników chrześcijańskich oraz \uzurpowanie sobie funkcji sędziego w sprawach, w których brali udział chrześcijanie. Złożony z urzędu honorowego prefekta nie miał już następców. Według informacji pochodzących z „Codex Theodosianus” Gamaliel zmarł w 429 r. i władze rzymskie nie wyraziły zgody na mianowanie nowego nasi. Żydzi palestyńscy utracili swoją główną instytucję, której podlegali przez kilka stuleci, jakie upłynęły od klęski Jerozolimy i zburzenia świątyni. Wprawdzie istniał jeszcze Sanhedryn, na utrzymanie którego zbierano datki wbrew urzędowym zakazom, ale spod jego jurysdykcji coraz bardziej wymykała się żydowska diaspora. W 520 r. tytuł przewodniczącego Sanhedrynu przejął syn babilońskiego egzylarchy, Mar Zutra. Jego następcy piastowali tę funkcję do podboju arabskiego w 634 r. Wtedy przestała istnieć także instytucja Sanhedrynu.

Po śmierci Juliana Apostaty, gdy sytuacja Żydów palestyńskich ustawicznie się pogarszała, anonimowi doktorzy kończyli systematyzowanie wyników żmudnych studiów nad Miszną, podjętych w III i IV w. przede wszystkim w Tyberiadzie. Uwzględniano również rozstrzygnięcia i decyzje wydawane w ośrodkach rabinackich w Cezarei i w Sepphoris. Akademia w Tyberiadzie przestała istnieć około 425 r., a więc równocześnie z wygaśnięciem instytucji patriarchatu. Właśnie w tym czasie wyłonił się Talmud Palestyński. Nie potrafimy powiedzieć nic pewnego o dokładnym czasie jego powstania ani o ludziach, którzy go opracowali. Polegamy na zawartych w nim wzmiankach o niektórych wydarzeniach historycznych, jak rewolta przeciw Gallusowi i działalność cesarza Juliana⁸. Znamy imiona kilkunastu ówczesnych rabinów palestyńskich. Godna uwagi jest postać r. Tanchuma bar Abba, z którym łączy się początki systematycznego zbierania i opracowywania na piśmie materiałów narracyjnych (haggadah). Ślady tego dorobku można odnaleźć w zachowanych do dzisiaj zbiorach: „Pesiqta de Rab Kahana”, „Pesiqta Rab-bati” oraz „Tanchuma” (por. „PP” 4/87, s. 68). Obecna postać przybrały one w czasach znacznie późniejszych.

Po zamknięciu Talmudu i upadku patriarchatu Tyberiadzi nadal pełniła rolę centrum judaizmu palestyńskiego. Jej uczeni, spadkobiercy tradycji tannaickich i amoraickich, zajęli się ostatecznym opracowaniem tekstu ksiąg świętych (wokalizacja; por. „PP” 5/86, s. 236–241); rozwinęli poezję synagogalną (tzw. piyyut), której elementy przetrwały po dzień dzisiejszy w modlitwach żydowskich, oraz podjęli drobiazgowo studia nad Talmudem.

Amoraici babilońscy (lata 220–500)

Obecność Żydów w Babilonii sięga początków VI w. przed Chr., kiedy Nabuchodonozor w ramach co najmniej dwóch dużych deportacji (zob. 2 Krl 24,8–17; 25,8–21) uprowadził elitę duchowo-intelektualną Jerozolimy. Część wygnańców wróciła do Judei po edykcji Cyrusa z 538 r., inni – w połowie V w. (czasy Ezdrasza i Nehemiasza). Ale wielu Żydów osiadło w Babilonii na stałe trudniąc się uprawą roli, hodowlą bydła, rzemiosłem i handlem. Pod koniec epoki przedchrześcijańskiej babilońscy Żydzi tworzyli społeczność zamożną i wpływową. Zamieszkiwali nad brzegami Tygrysu i Eufratu, na północy i południu Babilonii, mniej więcej na obszarze długości 150 km. Skupieni w świadomych swej odrębności enklawach byli doskonale zorganizowani i stanowili państwo w państwie. Dość elastycznie stosowali się do następujących po sobie zmian koniunktury politycznej, co zapewniło im wiele swobód. Po upadku Jerozolimy w 70 r. oraz po klęsce powstania Bar Kochby w 135 r. do Mezopotamii napłynęły nowe fale Żydów palestyńskich. Kolejny przyływ emigrantów nastąpił w latach siedemdziesiątych II w. w odpowiedzi na ucisk ze strony Rzymian, przede wszystkim z uwagi na wysokie podatki i uciążliwe prawodawstwo. Odpływ Żydów z Palestyny został zahamowany na przełomie II/III w., gdy w ich położeniu zaszły korzystne zmiany. Galilea przeżyła wtedy powrót sporej liczby emigrantów babilońskich, którzy wydatnie przyczynili się do jej rozwoju.

Mimo względnego spokoju i materialnej zasobności stan duchowo-religijny diaspory babilońskiej aż do połowy II w.

⁸ Zob. np. Talm. Palest., Megillah 3.1, 74a; Nedarim 3.2, 37 d.

po Chr. nie był zbyt wysoki. Funkcję centrum Żydów rozproszonych poza Palestyną spełniała Aleksandria. W Babilonii nie było ani wybitnych postaci, ani znaczących szkół. Tamtejsi Żydzi byli nastawieni dość oportunistycznie, a w sprawach duchowych polegali na tym, co działo się w Palestynie. W II w. cesarz Trajan znacznie ograniczył hegemonię Żydów aleksandryjskich i znaczenie Aleksandrii jako stolicy diaspory wyraźnie osłabło. W III w. wielu Żydów opuściło miasto udając się do północnej Afryki (Kartagina, Utyka, Naro, Cezarea Mauretańska). Właśnie wtedy wzrosła rola diaspory babilońskiej⁹. Dalsze ożywienie nastąpiło, gdy do Babilonii przybyli znaczniejsi rabini z Galilei, którzy szybko pozyskali sobie słuchaczy.

Wspólnota babilońska miała silną świadomość własnej odrębności widoczną choćby w określaniu siebie mianem „benei hagola”, lub „gola” (synowie wygnania, wygnańcy). Na jej czele stał przywódca wygnańców (aram. „resz galuta”). Później wszedł w użycie grecko-łaciński tytuł egzyłarcha. Egzyłarchę uważano za potomka uprowadzonego do niewoli babilońskiej króla Jojakina oraz jego wnuka Zorobabela, a więc w prostej linii za potomka króla Dawida. Utrzymywano, że urząd egzyłarchy istniał od początku niewoli babilońskiej, a po jej zakończeniu (538 r.) respektowały go również władze perskie. Nie sposób sprawdzić tych informacji¹⁰. Faktem jest, że instytucja egzyłarchy istnieje na pewno od II w. po Chr., aczkolwiek już wcześniej wygnańcy musieli mieć jakiś rodzaj zwierzchnictwa nad sobą. Fundamenty właściwego egzyłarchatu stworzyli Żydzi napływający z Palestyny. Nie bez znaczenia była utrata nadziei na odbudowę Jerozolimy i świątyni. Diaspora babilońska uświadomiła sobie w pełni własną siłę i tożsamość, a jej członkowie coraz częściej dawali wyraz pragnieniom uzyskania szerszej autonomii. Emigracyjny egzyłarcha stał się odpowiednikiem palestyńskiego patriarchy. Miał ambicję sprawowania władzy sądowniczej oraz rządów nad współobywatelami. W praktyce jedno i drugie zależało od osobistych predyspozycji poszczególnych przywódców. Zbyt wybujała ambicja i nadmierne roszczenia nieraz doprowadzały do ostrych konfliktów z uczonymi w Prawie, którzy starali się nie dopuścić do rządów autokratycznych.

Pomyślność Żydów z diaspory była uzależniona od rozwoju sytuacji politycznej w Mezopotamii. Aż do przełomu II/III w. wszystko układało się raczej dobrze. Stosunki z ludnością i władzami pogorszyły się po r. 226, kiedy nastąpiła zmiana rządów – perscy Sasanidzi przejęli władzę z rąk partyjskich Arsacydów. Rządy nowej dynastii charakteryzowały elementy nacjonalistyczne oraz rygorystyczna polityka religijna. Oficjalną religią państwową stał się zoroastrianizm i w niektórych miejscowościach nie obeszło się bez prześladowania Żydów. Mimo to zręczni egzyllarchowie zdolali na ogół utrzymać poprawne stosunki z władzami. Było to możliwe albo za cenę doraźnych ustępstw, albo dzięki poparciu, jakiego udzielali Persom w walce z chrześcijaństwem i ościennymi wrogami. Przedmiotem osobnych rozgrywek był stosunek wobec judaizmu palestyńskiego. Żydzi babilońscy dawali coraz mocniej do zrozumienia, że chcą mieć swój udział w zarządzaniu sprawami całej wspólnoty żydowskiej. Roszczenia te nasiliły się za życia Rabbana Szymona ben Gamaliela II. Palestyński nasi musiał pogodzić się z obecnością Natana, syna egzyllarchy babilońskiego, który sprawował urząd Ab Beth Din. Odtąd ustalił się zwyczaj, że wśród przywódców palestyńskich znajdował się przedstawiciel diaspory, którym był mędrzec przybyły z Babilonii. Gdy w Palestynie nastały spokojniejsze czasy, zdolni Żydzi babilońscy udawali się do Galilei, aby tam pogłębić swoją formację i wiedzę. W tych okolicznościach utrwaliła się praktyka, której podwaliny stworzył jeszcze Jochanan ben Zakkai, iż oficjalne mianowanie doktorów było wyłącznym przywilejem przywódców palestyńskich. Zdecydowało to o kształcie życia religijnego i prawodawstwa judaizmu oraz przez długi czas umożliwiała hegemonię Żydów palestyńskich nad diasporą. Pierwszeństwo mędrców z Palestyny widoczne jest także w tytułowaniu: jedynie doktorom palestyńskim przysługiwał tytuł rabbi, podczas gdy uczonych z diaspory, wśród których nie brakowało ludzi bardziej wykształconych niż ich palestyńscy koledzy, określano mianem rab.

⁹ N. Mendecki, *Żydowska diaspora w II w. po Chr.*, w: „ColITheol” 56/1986 s. 14–17.

¹⁰ Szerzej zob. J. Neusner, E. Beer, *Exilarch*, w: *Encycl. Jud.*, VI, s. 1023–1034.

Pierwsza generacja (lata 219–257)

Na początku III w., gdy Juda ha-Nasi kończył prace nad kompilacją Miszny, młodzi i wykształceni doktorzy babilońscy zaczęli zakładać własne szkoły. W krótkim czasie zyskały one duży rozgłos i miały nawet przyćmić ośrodki palestyńskie. Początki świetności szkół babilońskich łączy się z dwoma imionami: Abba Areka, którego nazywano Rab (219–247), oraz Mar Samuel (219–254)¹¹. Przed rozpoczęciem działalności w diasporze obaj odbyli gruntowne studia w Galilei, a ich nauczycielem był sam Juda ha-Nasi. Rab założył akademię w mieście Sura, która wnet zasłynęła z wybitnych uczonych. Jego aktywność w Babilonii można porównać z działalnością Hillela w początkach I w. w Palestynie. Gorliwy i podziwiany przez prosty lud postawił sobie za cel walkę z ignorancją religijną oraz naprawę obyczajów. Z jego zdaniem bardzo się liczone, stawiając je na równi z decyzjami podanymi przez tannaitów i wcielonymi do Miszny. Rab wychował wielu uczniów, wśród których był wyróżniający się w Palestynie r. Kahana. Z kolei Mar Samuel przyczynił się do świetności akademii w Nehardei. Od dłuższego czasu Nehardea odgrywała w świecie żydowskim niebagatelną rolę. Gdy jeszcze istniała świątynia jerozolimska, właśnie tam znajdował się skarbiec, w którym gromadzono datki wygnańców na potrzeby świątyni. Tuż po 70 r. znaczenie miasta nieco osłabło, ale wkrótce Nehardea znowu wysunęła się na czoło, ponieważ rezydował w niej żydowski egzylarcha. Nie bez powodu zatem uważano ją za babilońską Jerozolimę. Mar Samuel, zwany Ariochem, był człowiekiem wszechstronnie wykształconym i otwartym, co zjednało mu przychylność pogańskich władz oraz umożliwiło dynamiczny rozwój wspólnoty. Jego następcą był rab Nachman bar Jakob.

Druga generacja (lata 257–320)

W 260 r. akademia w Nehardei na długi czas zaprzestała działalności, bo miasto zostało zburzone przez wojska księcia Palmiry, Odenatusa. Natychmiast r. Juda ben Ezechiel (260–299), uczeń Raba i Samuela, założył akademię w mieście Pumbeditha, która ożywiła i odnowiła judaizm

babiloński. Rab Juda forsował nową metodę nauczania – miejsce pamięciowego odtwarzania i biernego przyswajania materiału zajęły dyskusje. Metoda dialektyczna, bo o niej mowa, umożliwiła postęp drobiazgowych i wszechstronnych studiów, które dotyczyły każdej dziedziny życia. Zamiast mechanicznego przekazywania halachot, typowego dla rabinów palestyńskich i uczonych zebranych wokół szkoły w Surze, r. Juda i jego zwolennicy poszukiwali racji i argumentów uzasadniających takie, a nie inne stanowisko. Zaslugą r. Judy było ustalenie zasad, dzięki którym opracowano Talmud Babiloński oraz pierwszą redakcję porządku „Neziqin”. Nic dziwnego, że w Talmudzie Babilońskim zalicza się go do tzw. Pięciu, których imiona wyznaczają zasadnicze etapy ewolucji judaizmu rabinicznego: r. Akiba – Rabbi (Juda ha-Nasi) – r. Juda ben Ezechiel – Raba – r. Aszi.

Następcą Raba w Surze był r. Huna (257–297). Troszczył się bardzo o stworzenie silnej organizacji judaizmu babilońskiego wedle wzorów przeniesionych z Palestyny. Podziwiano go za stałość charakteru oraz zamiłowanie do pracy na roli. Rab Huna obficie wspierał dzieła dobroczynne i pozyskał setki uczniów. Jego następcą w Surze był r. Chizda. Obydwu łączyły więzy wielkiej przyjaźni i babilońscy Żydzi nadali im czcigodne miano starców z Sury.

W tym czasie ostoję jednościi diaspory stanowiło Zgromadzenie (Metibta) doktorów, utworzone na wzór Sanhedrynu, który łączył Żydów palestyńskich. Na jego czele stał Resz Metibta, Naczelnik Zgromadzenia, wybierany drogą głosowania z każdej z głównych akademii babilońskich, których przedstawiciele następowali kolejno po sobie. Zgromadzenie zbierało się dwa razy w roku na uroczyste obrady zwane Kalla¹². Nie wiadomo dokładnie, kiedy zapoczątkowano tę praktykę wspólnych obrad. Na każdej sesji poddawano pod rozwagę problemy z jednej dziedziny przyglądając się im z rozmaitych stron. Taki sposób postępowania, wzorowany na traktatach Miszny, miał doprowadzić do opracowania traktatów składających się na Talmud.

¹¹ N. Mendecki, dz. cyt., s. 18–20.

¹² „Kalla” znaczy „oblubienica”. Najprawdopodobniej w tej nazwie mamy nawiązanie do często spotykanego w midraszach porównania Tory z oblubienicą.

Trzecia generacja (lata 320–375)

Mimo niewątpliwych osiągnięć i przeświadczenia o własnej odrębności babilońscy doktorzy z III w. podporządkowywali się autorytetowi przywódców palestyńskich. Utrzymywali z nimi ścisłe kontakty, szukając poparcia dla swoich poglądów i konfrontując ich opinie ze swoim stanowiskiem. Dopiero gdy w 279 r. zmarł w Galilei słynny tamtejszy amoraïta Jochanan bar Nappaha i nie widać było nikogo, kto by mu dorównywał, mędrcy z diaspory dali upust własnym roszczeniom i ambicjom. W IV w. nastąpiło całkowite uniezależnienie się akademii babilońskich od rabinów rezydujących w Palestynie. Gwałtowny rozwój studiów w Babilonii oraz dekadencja życia duchowego w Palestynie spowodowały, że uczeni babilońscy stali się niekwestionowanymi autorytetami w zakresie kierowania życiem judaizmu. Urząd egzylarchy tracił znaczenie, natomiast doktorzy zdobywali coraz większe uznanie i wpływy.

Na czoło wysunęła się akademія w mieście Pumbeditha znana z konsekwentnego stosowania metody dialektycznej. Konserwatywni doktorzy z Sury tracili popularność, aż w końcu zostali usunięci w cień przez przedstawicieli nowej orientacji. Wśród najwybitniejszych następców r. Judy ben Ezechiela wymienia się trzech. Rabba bar Nachmani (zm. 339 r.), nazywany Rabba, podjął i udoskonalił metodę dialektyczną. Jego nauczanie stało się powszechnie znane, do czego przyczyniła się niepospolita błyskotliwość i siła jego wywodów. Wyróżnił się także r. Josef bar Chiyya (zm. 333 r.), aczkolwiek jego sława nie była już tak wielka. Przez dwa i pół roku po śmierci Raba stał na czele akademii w Pumbeditha. Uczniem obydwu był r. Abaye (zm. 339 r.), który jednak reprezentował inne poglądy. Nie podzielał bezgranicznego entuzjazmu dla metody dialektycznej i raczej pozostawał na gruncie tradycyjnego nauczania pamięciowego. Wywołało to rozdzwienki w ośrodku, który od czasów r. Judy ben Ezechiela rozwijał metodę dialektyczną. W efekcie akademія w Pumbeditha podupadła ustępując nowo powstałej szkole w Machuza nad rzeką Tygrys. Założył ją w 338 r. Raba bar Josef bar Chama, uczeń r. Nachmana. Metoda dialektyczna została tam doprowadzona do perfekcji. Osią wszystkich dyskusji była Miszna. W wy-

wodach, w których celował Raba, zastosowano wobec niej sposób podejścia analogiczny do tego, który r. Akiba zastosował niegdyś wobec Biblii. Zdecydowało to o definitywnym przyznaniu Misznie statusu kanonicznego równego statusowi ksiąg świętych. Raba ostro występował przeciw tradycyjnym koncepcjom, których w jego czasach bronił r. Abaye. Ich polemiki utrwalono w Talmudzie Babilońskim. Największą zasługą Raba było opracowanie obszernego materiału z gatunku halakha zgodnie z regułami wskazanymi przez r. Judę ben Ezechiela w traktacie „Neziqin”. Oznaczało to praktycznie pierwszą redakcję Talmudu. Po śmierci Raba (352 r.) akademia w Machuzie utraciła swą świętość. Jego następcą był r. Nachman bar Izaak. Kiedy i on zmarł (r. 356), akademia została przeniesiona z Machuzy do Pumbedithy.

Czwarta generacja (lata 375–427)

W drugiej połowie IV w. obserwujemy stałe rozluźnianie więzów diaspory z patriarchatem palestyńskim. Gdy patriarcha Hillel w 359 r. zastrzegł sobie przywilej rachuby roku kalendarzowego, a co za tym idzie wyznaczania daty Paschy i innych świąt żydowskich, babilońscy Żydzi nie podporządkowali się jego zarządzeniom. Ostatnim wielkim amoraitem babilońskim był r. Aszi, który przez ponad pół wieku (375–427) stał na czele odrodzonej szkoły w Surze. Wielka crudycja i dobroć zjednały mu szacunek rodaków, którzy nazywali go Rabbana. Dzięki niemu akademia w Surze, od stulecia pozostająca w cieniu innych ośrodków, znowu odzyskała swoje znaczenie. Aszi dokonał udanego połączenia tradycyjnego sposobu myślenia charakterystycznego dla ośrodków palestyńskich i dawnych uczonych z Sury z wykorzystaniem metody dialektycznej wypracowanej w akademiach w Pumbeditha i Machuza. Podjął pracochłonną kompilację i uporządkował ogromną liczbę tradycji, które na przestrzeni III i IV w. zyskały w judaizmie pełne prawo bytu obok rozporządzeń Miszny. Jemu przypisywana jest redakcja Talmudu Babilońskiego. Rabbana Aszi był największym spośród babilońskich amoraistów, tak jak Juda ha-Nasi zwieńczył w Palestynie okres tannaitów.

Piąta generacja (lata 427–468)

Po śmierci Asziego w diasporze babilońskiej nie wydażyło się nic radykalnie nowego. Uczniowie Rabbana medytowali nad spuścizną mistrza, w czym wyróżnił się zwłaszcza jego syn, Mar ben Rab Aszi (455–468). Wychowankowie Asziego dołożyli wszelkich starań, aby doprowadzić do końca jego dzieło. Prace przyspieszyło niekorzystne położenie Żydów babilońskich. Jezdegerd II (438–457) i Peroz (459–484), królowie z dynastii sasanidzkiej, wszczęli nowe prześladowania, a Peroz zabronił nawet wspólnych spotkań mędrcom i ich studentom oraz przymuszał młodych Żydów do przyjmowania religii perskiej. Ostateczny zapis ustnych tradycji żydowskich okazał się koniecznością. W większości anonimowi mędracy przeprowadzali ostateczną obróbkę owoców refleksji skoncentrowanej wokół Miszny.

Szósta generacja (lata 468–500)

Listę amoraitów babilońskich zamyka Rabina II bar Huna z Sury (zm. 499 r.). Mówi się o nim, że był ostatnim uczonym wypowiadającym sentencje i nauczającym w oparciu o tradycję ustną. Obok niego zasłużył się jeszcze r. Jose z Pumbedithy. Obaj wygładzili tekst Talmudu i dodali ostatnie uzupełnienia. Ok. r. 500 Talmud Babiloński był gotowy. Zakończyło się trwające ponad 400 lat dzieło wielkiej reorganizacji judaizmu.

Le judaïsme rabbinique entre la Mishna et le Talmud de Babylone

Rompus au contenu de la tradition orale du judaïsme, les amoraites – savants juifs de l'époque comprise entre le III^e et le V^e siècles, s'employaient principalement à commenter minutieusement la Mishna. La

réflexion sur celle-ci se développa dans les deux contrées habitées par les Juifs – la Palestine et Babylone. Les deux versions de Talmud (de Palestine et de Babylone) sont le fruit du travail de plusieurs générations d'amoraites.

Wiesław Preiss

Łemkowszczyzna

*Tu jeden tylko na ziemi jest
I jeden na niebie Łeluchów*

J. Harasymowicz, Na połoninie

Współczesny Polak wie o niej bardzo mało. Wiedza historyków, etnografów, lingwistów i politologów zamyka się w muzeach i instytutach i niezwykle rzadko trafia do ogółu. Łemkowszczyzna opiera się książce i środkom przekazu, a kiedy przypadkiem wyłamie się z tej reguły – pozostawia niedosyt.

Kraina to rozległa, górzysta i do dziś niełatwo dostępna. Rozsiadła się okrakiem na wygiętym ku północy łuku Karpat i dzieli się na dwie części: polską i słowacką. Na wschodzie – umownie – ogranicza ją Przełęcz Łupkowska, za zachodzie – Pieniny. W przybliżeniu zajmuje powierzchnię 6 tys. km² i przypomina prostokąt o bokach 150 i 50 km, którego blisko połowa leży w granicach Polski. Ziemię tę zamieszkiwali i w zmniejszonej liczbie zamieszkują do dziś Łemkowie. Cechuje ich silne poczucie odrębności etnicznej oparte na wspólnocie języka oraz kultury materialnej i duchowej. Język i kultura łemkowska to wynik krzyżowania się wpływów wołoskich (bałkańsko-rumuńskich) i ruskich z polskimi i słowackimi, a także węgierskimi. W zdecydowanej większości Łemkowie są dziś wyznania prawosławnego, a dwie parafie obrządku greckokatolickiego są jedynie relikdami przemian, jakie zachodziły tu wcześniej.

Liczebność tej grupy była i jest niezwykle trudna do określenia i z konieczności opiera się na szacunkach. Dane z lat 1935 i 1944 pozwalają przypuszczać, że po stronie polskiej mieszkało około 200 tys. osób, t.j. 50% Łemków. „Rozpad” Łemkowszczyzny nastąpił po roku 1944. W latach 1944–1947 w wyniku podjętych akcji przesiedleńczych (pierwsza wykonana na podstawie umowy z rządem ZSRR z 9 września 1944) część ludności łemkowskiej w liczbie 70–80 tys. osób przesiedlona została do ZSRR, a drugie tyle

na Ziemię Odzyskaną. Na miejscu pozostało wówczas 50 do 60 tys. osób. Przy uwzględnieniu powrotów (początkowo nielegalnych), które nasiliły się po roku 1956, obecna liczebność tej grupy na terenie rdzennej Łemkowszczyzny może zbliżyć się do 90 tys. osób. Zaś uwzględniając tych, którzy pozostali na Ziemiach Odzyskanych, można określić łączną liczebność Łemków na terenie Polski na około 180 tys. osób.

Jak z tego widać, nie jest to marginalna kwestia etniczna, którą dałoby się sprowadzić do egzotycznego problemu Słowińców. Wydaje się również, że trudno ją rozpatrywać w kategoriach sensu stricto narodowych i traktować na równi z mniejszością litewską na Suwalszczyźnie czy stosunkowo najliczniejszą ukraińską, dziś – podobnie jak Łemkowie – rozproszoną na terenie niemal całej Polski. Opisane wydarzenia wpłynęły wprawdzie na znaczne wyludnienie tej części Karpat, ale plan nowego osadnictwa zawiódł i przybyłe jak dotąd nie zdominowali pozostałej na miejscu ludności rodzimej. Tylko w nielicznych miejscowościach – głównie na terenie Beskidu Sądeckiego – zmienił się radykalnie skład etniczny na niekorzyść Łemków.

Do dnia dzisiejszego, jak niemy wyrzut sumienia, figurują na mapach nazwy wsi, które żyją już tylko we wspomnieniach. Tu i tam powstają na zgłiszczach nowe siedliska, przybywają osadnicy z różnych stron Polski i niekiedy – wbrew przeciwnościom losu – zostają.

Trudność w ustaleniu aktualnych granic Łemkowszczyzny jest więc zrozumiała, ale jej dawny – przedwojenny – zasięg również rodził problemy, choć trudności były nieco inne – mniejsze, a sytuacja badacza łatwiejsza. Dotyczy to zwłaszcza zachodniej części Bieszczad, gdzie między dopływami Sanu, Hoczewką i Solinką, elementy łemkowski i bojkowski przenikają się wzajemnie, oraz w okolicach Sanoka i Krosna, gdzie dość znaczny był udział ludności pochodzenia ukraińskiego. Od zachodu najdalej wysuniętą wsią jest Osturnia na Spiszu słowackim, a po stronie polskiej była nią kiedyś Szlachtowa koło Szczawnicy. Ku wschodowi północna granica ich siedlisk obejmuje południowe stoki Rogacza w Beskidzie Sądeckim i po przekroczeniu Popradu w rejonie Piwnicznej wykręca ku północy, przecina dolinę Kamienicy i omijając większe miejscowości, jak Grybów, Gorlice, Żmigród i Iwonicz, biegnie ku wschodowi w oko-

lice Sanoka n. Sanem, a stąd wzdłuż Sanu i Hoczewki (lub w innej wersji – Solinki) dociera do granicy polsko-czechosłowackiej. Sąsiadami Łemków na zachodzie są górale pienięscy, na północy górale sądecy, Pogórzanie i Dolinińcy, a na wschodzie – w Bieszczadach – niemal bez reszty stąd usunięci Bojkowie. Należy też wymienić pozostałą na miejscu, w różnym stopniu spokrewnioną z nimi ludność narodowości polskiej i ukraińskiej, pewną liczbę Cyganów oraz dawnych osadników pochodzenia niemieckiego.

Po tych wstępnych informacjach pora zastanowić się nad pochodzeniem Łemków. Łemkowie – nazwa typu przewiśskowego od słowa „łem“ („tylko“) – dawniej zwani także Rusnakami bądź Rusinami, znacznie rzadziej Czuchofcami lub Kurtakami, stanowią według większości autorów najbardziej wysuniętą ku zachodowi grupę Słowian wschodnich. Bez popełnienia błędu można też ich uznać za element przejściowy między Słowiańszczyzną wschodnią a zachodnią. Sami o sobie mówią najczęściej, że są Łemkami i dość chętnie podkreślają swą odrębność zarówno w stosunku do Polaków jak i Ukraińców. Stosunek ten w różnym czasie i okolicznościach zmieniał się i nadal się zmienia. Różnie też się kształtuje w zależności od środowiska, miejsca zamieszkania, sytuacji politycznej, wyznaniowej i ekonomicznej. Z naukowego punktu widzenia kwestię tę rozstrzygnęli już wiele lat przed wojną specjaliści reprezentujący różne dyscypliny naukowe i doszli do zgodnego wniosku, że na etniczną odrębność Łemków złożyły się cztery podstawowe elementy: wołoski, ruski, polski i słowacki. Wpływy węgierskie są stosunkowo słabe, aczkolwiek w rejonie polskiego Leluchowa i w Słowacji zaznaczają się bardzo wyraźnie. Łemkowie mieszkający na południe od Krynicy zyskali sobie nawet miano Uhrińców lub Węgrinów i od pozostałych odróżniali się wyraźnie ubiorem i gwarą. Udział poszczególnych elementów jest zróżnicowany terytorialnie i uwarunkowany historycznie. Na obszarze Lemkowszczyzny wschodniej przeważają wpływy ruskie, na południu – słowackie, a nawet węgierskie, a na zachodzie, północy i w centrum – polskie. Jak i kiedy doszło do tej efektownej mieszaniny typologicznej i kulturowej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się cofnąć w wieki średnie szukając

i umiejętnie popierany przez władze monarchii austriackiej. W pierwszym rządzie dotyczy to wyznania. Ludność tych ziem, które w czasach przedkazimierzowskich pozostawały w granicach Polski, wyznawała religię katolicką. Wraz z falą osadnictwa wołoskiego wkroczyło tu prawosławie, wspólna religia Wołochów i Rusinów. Kościół prawosławny zdobył sobie pozycję dominującą na Łemkowszczyźnie w XV i XVI w. Od unii brzeskiej (1596), przez cały XVII i XVIII w. następuje stopniowe odchodzenie od prawosławia. W kolejnej zmianie warty pozycję dominującą zdobywa sobie Kościół greckokatolicki. Akcja ta wspierana była przez bogatą szlachtę i magnaterię. Widziano w tym dziele umacnianie polskiego stanu posiadania oraz czynnik budzący poczucie więzi państwowej i osłabiający tendencje odśrodkowe. Upadek Rzeczypospolitej sprowadził na uni-tów falę prześladowań i restrykcji, które nie ominęły zaboru austriackiego. Urzędowo wspierane prawosławie wróciło na ziemię łemkowską. Kościół greckokatolicki przeszedł do generalnego odwrotu i proces ten trwa po dzień dzisiejszy.

Przyszedł rok 1914. Pierwsza wojna światowa nie ominęła Łemkowszczyzny. Na jej polach spoczywają prochy blisko 200 tys. zabitych. Tutaj, pod Gorlicami i Duklą runęła faktycznie potęga caratu torując w ten sposób drogę rewolucji październikowej. Klęska ta była początkiem końca armii rosyjskiej i błyskiem nadziei dla Polski. Jednak powszechne wówczas tendencje do samookreślenia nie ominęły Łemkowszczyzny. 5 grudnia 1918 r. proklamowana została we Florynce i Gładyszowie Ruska Łemkowska Republika. Przetrwała co prawda tylko 16 miesięcy (do marca 1920 r.), ale stanowiła niezaprzeczalny dowód rosnącego poczucia odrębności etnicznej i aspiracji tego ludu. Powołany wówczas Rząd Republiki stanął przed sądem w Nowym Sączu i wraz ze swoim premierem, dr. Kaźmierzkiem, został uniewinniony, ale Republika przestała istnieć. Warto chyba podkreślić, że pośród różnych – często sprzecznych i efemerycznych tendencji – górowała wśród Łemków chęć przyłączenia całej Łemkowszczyzny do państwa słowackiego. Na odbywających się masowych wiecach ludności postulat niepodzielności całego obszaru Łemkowszczyzny był powszechnie zgłaszany. Zrozumiałe dążenie do jedności wynikało nie tylko z poczucia więzi etnicznej, ale było też

próbą powrotu do statusu utraconego w wyniku upadku Austrii oraz stanowiło wyraz sprzeciwu wobec podziału Łemkowszczyzny na część polską i słowacką. W wydarzeniach tych doniosłą rolę odegrał kler prawosławny, a dwaj duchowni, księża Hylak i Kuryłło, weszli w skład powołanych władz w randze ministrów. Dla Polski, która w tym czasie stała na progu niepodległości i ostatecznie ukształtowała się jako państwo wielonarodowe, wydarzenia na Łemkowszczyźnie były zwiastunem przyszłych napięć w kwestii mniejszościowej i jeszcze jednym sygnałem wskazującym na konieczność jej rozwiązania w formie zadowalającej aspiracje poszczególnych grup i tonującej niebezpieczne dla przyszłości tendencje odśrodkowe. Jakże stąd wyciągnięto wnioski – wiadomo.

Tymczasem jednak prawosławie odzyskało utracone pozycje przy milczącej zgodzie – tym razem – władz polskich. Na umocnienie prawosławia na tych terenach wpłynęło też niewątpliwie ostateczne uregulowanie statusu tego Kościoła (provizorium trwało od 1924 r.) zawarte w dekreście rządowym z 19 listopada 1938 r. Rodzi się przypuszczenie, że przyjęta w praktyce dużo wcześniej (1924) formuła polityczna, traktująca Kościół prawosławny jako *niezależny od jakiegokolwiek pozakrajowej władzy duchowej i świeckiej* legła u podstaw obojętnego stosunku do unii, ponieważ formuła ta tworzyła formalną gwarancję zabezpieczającą interesy państwa. Jednocześnie oficjalna polityka narodowościowa, szczególnie w ostatnich latach II Rzeczypospolitej, wyrażała się dążeniem do „repolonizacji” Łemków i odgrodzenia ich od wpływów nacjonalizmu ukraińskiego. Dodatkowym sprzymierzeńcem prawosławia okazała się również gwara łemkowska, wykazująca większy stopień pokrewieństwa z językiem ukraińskim i słowackim niż z polskim. Wprawdzie wpływ ten maleje wyraźnie w kierunku zachodnim i znacznie różnicuje się lokalnie (np. Uhrinicy w okolicy Leluchowa), ale w sumie stanowi pewien argument na rzecz więzi narodowej łączącej Ukraińców i Łemków.

Jednocząca i wspólna wszystkim była jedynie bieda. Skutki zerwania porozbiorowych związków ekonomicznych i fala kryzysu światowego nie ominęły Łemkowszczyzny. Jedynie zapobiegliwym Łosianom żyło się

dostatniej, pomimo że tradycyjny, od pokoleń uprawiany handel „mazią” na zawsze utracił swe znaczenie. W nowych czasach zamarły stare szlaki handlowe wiodące z Węgier do Korony przez Przełęcz Dukielską, Jaślicka i Duklę (słynna „winna droga”), a nowe obeszły ją dokoła, jakby w ten sposób chciały jeszcze mocniej podkreślić jej odrębność, ale i niewielką wagę. Nic dziwnego, że nawet majątki ziemskie, tak liczne gdzie indziej, tu należały do rzadkości. Któż pchałby się w biedę z własnej woli? Nadal żywa pozostała tylko legenda o wielkich jarmarkach, na które pędzono nieprzeliczone stada wołów z Węgier i Podola, owiec i koni, o bogactwie kupców i pośredników z Jasła, Dukli czy Sanoka.

Dopiero w drugim dziesięcioleciu II Rzeczypospolitej zaznaczyło się żywsze zainteresowanie Łemkowszczyzną. Pewne nadzieje budziła turystyka. Rozwijały się znane od dawna miejscowości uzdrowiskowe, jak Rymanów, Iwonicz, Wapienne, Uherce, Piwniczna, Muszyna i najślawniejsza z nich Krynica, pojawił się Żegiestów i stojąca jeszcze u progu kariery Wysowa. Wymienione miejscowości stały jakby na uboczu i żyły własnym życiem, życiem sterylnym, wyizolowanym w jakimś sensie z otoczenia, które wprowadziło je akceptowało i nawet czerpało z nich pewne zyski, ale w gruncie rzeczy nie akceptowało ich.

W ostatnich latach przed wybuchem wojny przeznaczano też coraz większe środki na podniesienie oświaty. Powstały wówczas dziesiątki szkół, świetlic i bibliotek, bardzo propagowano akcje kolonijne, obozowe i turystyczne. Na mapie miejscowości turystyczno-wczasowych pojawiły się nowe nazwy: Cisna, Komańcza, Krempna i Wysowa, a Poprad konkurował z Dunajcem. (Cisna i Komańcza gościły w sezonie – tuż przed wojną – po ok. 3 tys. letników.) Mimo pewnych osiągnięć zdawano sobie jednak sprawę ze stosunkowo niewielkich walorów krajobrazowych całego regionu i dlatego główną atrakcję miał stanowić bogaty i mało znany folklor łemkowski. Na ironię więc zakrawa fakt, że kiedy turystyka stała się zjawiskiem masowym i tysiące ludzi przemierzają co roku szlaki Łemkowszczyzny, kiedy powinna ona stać się dźwignią gospodarczą tej ziemi i służyć dobrze jej mieszkańcom – zabrakło w niej właśnie Łemków,

a o jej atrakcyjności decyduje nie zachowany tu i ówdzie miejscowy folklor, ale dzikość i niedostępność wyludnionych pustkowi. Niezaprzeczalnym sukcesem lat przedwojennych i wielkim dobrodziejstwem dla wielu wsi była prowadzona z dużym rozmachem akcja komasacji gruntów oraz znaczny postęp dokonany w dziedzinie hodowli, która była tradycyjnym i ważnym źródłem dochodów w gospodarstwach łemkowskich. Tymczasem jednak wybuchła II wojna i ziemia łemkowska podzieliła losy Polski. Wart podkreślenia jest fakt, że Łemkowie zawiedli oczekiwania zarówno ukraińskich faszystów, jak też ich mocodawców – Niemców, którym m.in. nie powiódł się werbunek do organizacji paramilitarnych i politycznych, a zamiar powołania „Łemkvolku” na wzór niesławnego „Goralenvolku” spalił na panewce. Jak przez całe Karpaty tak i wtedy prowadziły szlaki kurierskie i gdyby nie pomoc i lojalność miejscowej ludności żaden kurier nie dotarłby do celu. Jednostki sprzedajne – jak wszędzie zresztą – poszły na współpracę z okupantem, ale w niczym nie umniejsza to zasług tysięcy bezimiennych, którzy nie wyparli się ojczyzny. Wśród Łemków ukrywali się żołnierze września, działał tow. „Wiesław” (W. Gomułka), organizowała się PPR i reaktywowane po klęsce wrześniowej stronnictwa polityczne, a w oddziałach partyzanckich AK, GL-AL i innych nie brakowało mieszkańców tej ziemi.

A jednak – potem – zapomniano nagle o wszystkim. Akcje wysiedleńcze, które objęły Łemków w latach 1944–1947 wyrządziły im niepowetowane szkody materialne, ale kto wie czy nie bardziej od nich bolesne – szkody moralne. W życiu społeczeństw – te drugie – okazują się ważniejsze, a ich powetowanie trudne lub wręcz niemożliwe. Ponure miano banderowców, jakie przyłgnęło do nich na wiele powojennych lat, nie ułatwiało życia szczególnie tym, którzy na Ziemiach Odzyskanych znaleźli się w otoczeniu polskim, często wśród osadników z Galicji Wschodniej pamiętających nadto dobrze wyczyny UPA. Nawet dziś – choć wyrosło już nowe pokolenie nie pamiętające wojny – prowadzi to czasem do dramatycznych spięć i konfliktów. W znacznie lepszej sytuacji są ci, którzy pozostali na miejscu lub wrócili tam po roku 1956, bo znajdują się u siebie – choć nie zawsze na swoim.

Prowadzona od lat akcja osadnicza, mimo finansowej pomocy państwa, nie przyniosła oczekiwanych rezultatów i powierzchnia zdegradowanych użytków rolnych jest nadal ogromna. Przyroda jest tu surowa, wymaga wiele i akceptuje tylko najwytrwalszych, a najgroźniejszym przeciwnikiem człowieka okazał się tutaj wszędobylski perz. Nieliczne PGR-y, choć wyposażone technicznie lepiej od gospodarstw indywidualnych, nie zmieniają ogólnego obrazu i gospodarują raczej z nakazu. Czy więc wysiedlenie ludności łemkowskiej było nieodzowną koniecznością? Analiza minionych zdarzeń wskazuje, że co najmniej połowa terytorium Łemkowszczyzny nie zetknęła się bezpośrednio z działalnością zbrojnych oddziałów UPA, a był to koronny argument uzasadniający potrzebę przesiedlenia ludności.

Liczebność oddziałów ukraińskiej UPA na zachód od Jasiołki (Łemkowszczyzna zachodnia) niczym nie usprawiedliwiała potrzeby takich działań. Wystarczy porównać wielkość tzw. zbrojnego podziemia na Lubelszczyźnie, Białostocczyźnie i gdzie indziej z dwoma mizernymi sotniami (razem do 230. ludzi) „Brodyca” i „Smyrneg” (przy czym ta ostatnia operowała głównie na terenach Słowacji), aby zwątpić w słuszność podjętych decyzji. (Dla pełnego obrazu dodajmy jeszcze, że na wschodniej Łemkowszczyźnie – rejon Komańczy – działała słabo uzbrojona sotnia „Stiacha”, która z tego względu współdziałała najczęściej z sotnią „Hrynia” i operowała głównie w Bieszczadach, a więc poza granicami etnicznej Łemkowszczyzny.) (...) Na uwagę zasługuje fakt, że straty poniesione przez ludność cywilną, wojsko, MO i UB po 1947 r. wskazują na wyraźne osłabienie możliwości bojowych strony przeciwnej i wyraźną zmianę taktyki, która walkę bieżącą podporządkowuje celowi nadrzędnemu – przetrwaniu.

Ogółem na terenie całej Polski – w latach 1944–1947 zginęło z rąk nacjonalistów ukraińskich 2199 osób, a w tej liczbie 1600. żołnierzy, pracowników MO i UB oraz 599. przedstawicieli ludności cywilnej. Po marcu 1947 łączne straty wynoszą 155 osób, a w tej liczbie 16. cywilów. W 1947 r. zbrojne podziemie ukraińskie po kolejnej reorganizacji, likwidacji nadrejonu „Werchowina” i wcieleniu do nadrejonu „Beskid” dysponowało na Łemkowszczyźnie siłą nie przekraczającą 200. „strzelców”. Jak na obszar opera-

cyjny obejmujący blisko połowę dawnego województwa rzeszowskiego oraz część krakowskiego były to siły znikome. Bili się co prawda nadal z zaciekłością, ale chyba też coraz częściej ze świadomością nieuchronnej klęski. Nie przynosiły spodziewanych efektów nakładane przez nich na ludność kontrybucje żywności ani imienne wezwania mobilizacyjne, chociaż za stawianie oporu groziła kara śmierci, a w najlepszym razie chłosta (50 do 100 batogów) wymierzana całej rodzinie obwinionego. Mimo to 24 kwietnia 1947 r. podjęta została operacja „Wisła”. Obok działań czysto militarnych prowadzona była akcja „oczyszczająca”, która polegała na masowym wysiedlaniu ludności z wytypowanych rejonów. Dziś warto i trzeba zadać sobie pytanie, czy postąpiono słusznie. Czy komukolwiek mogło zależeć na opasaniu Polski pierścieniem ludności łemkowskiej zespolonej poczuciem wspólnie doznanej krzywdy z przesiedlonymi tam Ukraińcami, na zerwaniu więzi rodzinnych, na oderwaniu od kraju urodzenia, na oskarżaniu o winy najczęściej nie popełnione i wreszcie na posianiu ziarna niezgody, a może i nienawiści do tego co polskie?... Ile teraz trzeba czasu, ilu pokoleń i przyjaznego trudu, aby tamto poszło w niepamięć, a Polacy, Łemkowie i Ukraińcy – gdziekolwiek dziś są lub kiedyś będą – odczuwali stałą potrzebę życia w pokoju, wzajemnym szacunku i zrozumieniu? Tymczasem jednak następstwem podjętych działań były ogromne straty gospodarcze i kulturalne, które po czterdziestu latach zostały odrobione w nikłym procencie.

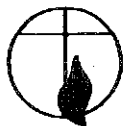
A teraz wyobraźmy sobie przez chwilę, co mogli myśleć ewakuowani mieszkańcy Bartnego lub Banicy, kiedy ciągnący w stronę Jasła konwój napotykał pędzące w przeciwnym kierunku puste wozy łaknących łatwej zdobyczy rabusiów. Cóż bowiem mógł zabrać Łemek na góralską furkę? Wiadomo... Kto zaś wbrew zakazowi pozostał na miejscu – a byli tacy – i starał się ochronić resztę dobytku, ten zyskiwał sobie często miano „banderowskiego zbója”. Trzeba również pamiętać, że w 1947 r. Ziemie Odzyskane były w gruncie rzeczy już zasiedlone, a co gorsza wyszabrowane i biedni ludzie trafiali często do fatalnie gospodarujących tam PGR-ów lub do miast. Tragiczny więc był ich los, tym tragiczniejszy, że bardzo często spotykali się z nieprzyjazną, a nierzadko wręcz wrogą postawą otoczenia. Nic

zatem dziwnego, że wbrew surowym zakazom starali się wrócić, a nieliczni wracają po dzień dzisiejszy. Obecnie z tego powodu już nikt nie grozi więzieniem, ale właśnie dziś jest może jeszcze trudniej... Czas wyjaśnił wiele nieporozumień i zabił rany, a oni wrosli w to nowe i zapuścili korzenie, zagospodarowali się i przywykli, i choć niejednego ciągnie na ziemię ojców, nie każdy znajdzie w sobie odwagę, aby wszystko zaczynać od zera. Nieliczne ocalałe domy, których nie zabiła starość lub nie strawił ogień, zajmują dziś obcy, na polach znikły granice i miedze i często nawet nie wiadomo, gdzie szukać ojcowizny. Kilku można odesłać do skansenu, ale co z resztą? A może warto zastanowić się nad podjęciem próby zorganizowanego powrotu Łemków w Beskidy. Jeżeli na to nas dzisiaj nie stać, dajmy takim inicjatywom choć swoje moralne poparcie. Pomóżmy im! Może nie jest jeszcze za późno.

Les Ruthènes du Bas-Beskid

Les Ruthènes du Bas-Beskid constituent l'ethnie la plus avancée vers l'ouest, des Slaves orientaux. Leur langue et leur culture sont le produit d'un mélange d'influences balkano-roumaines (de Valachie), ruthènes, polonaises, slovaques et même hon-

groises. Cette ethnie était aussi le terrain d'affrontement des influences de l'orthodoxie et du catholicisme. Son déplacement forcé dans les années 1944-1947 lui causèrent de graves préjudices moraux et matériels.



Te cerkwie są takie piękne...

Z ks. Mieczysławem Czekajem,
proboszczem rzymskokatolickiej parafii w Banicy*,
rozmawiają Wanda Eisele i Krzysztof Renik

- *Czy Ksiądz lubi cerkwie?*

- Lubię stare kościoły. Kilkanaście lat pracuję na Łemkowszczyźnie, a tu – poza wyjątkami – mamy kościoły pocerkiewne, dawne cerkwie unickie; muszę przyznać, że je polubiłem. Przedtem w Zbyszycach związałem się ze sztuką polskiego gotyku i baroku. Tam byłem, tam pracowałem i bliski był mi wówczas ów polski gotyk i barok. A teraz bliskie mi są cerkwie. No bo przecież nie można być kimś zupełnie obcym. Jako proboszcz muszę się wgryzać i w teren, i w problemy. Dlatego teraz cerkwie stały się przedmiotem mojej opieki, moich starań i prac; chcę je odbudowywać, ratować, przywracać im to piękno zatarte przez zniszczenia, przez ząb czasu. Po prostu pracując koło tych cerkwi zakochałem się w nich.

- *Od pierwszego wejrzenia?*

- No, można i tak powiedzieć. Pierwsze moje spotkanie z cerkwią? To było dwadzieścia cztery lata temu. Nigdy przedtem w cerkwi nie byłem, cerkwi nie widziałem. Byłem wtenczas wikarym w Nawojowej i pojechałem na religię do Czaczowa. Gdy wracałem, parafianie podwieźli mnie furką do szosy Krynica – Nowy Sącz. Czekalem na autobus, żeby wrócić do Nawojowej. Z przystanku widać było wieże cerkwi w Maciejowej. Jakem patrzył na te trzy wieże, urzekło mnie, że to takie piękne. One są takie piękne... Teraz już wiem, że choć do siebie podobne, wszystkie są niezwykle ciekawe i interesujące. Można by iść od wioski do wioski i każdą cerkiew oglądać i w każdej znajdzie się niby te same rzeczy, niby te same wystroje, ale w zupełnie innym wydaniu. Poza tym te cerkwie mają w sobie niezwykle dużo jakiejś... powiedziałbym duchowości. Tak jakoś łatwo jest

* Od lipca 1986 r. ks. Czekaj jest proboszczem parafii w Miliku.

się w nich modlić. Dzięki ich pięknu, dzięki wystrojowi. Naprawdę ten wystrój jest wspaniały. To są dzieła sztuki, które są nie tylko ozdobą, ale także nauczycielami wiary, nauczycielami pobożności. One niewątpliwie wywierają wpływ na każdego człowieka. Krótco po tym pierwszym spotkaniu z cerkwią w Maciejowej wybrałem się tam znowu, żeby obejrzeć ją z bliska. Była wówczas w stanie ruiny. Na myśl mi nawet nie przyszło wtedy, że to ja będę ją remontował i uposażał.

– *A jednak tak się stało!*

– Tak, tak właśnie... Kiedy remont cerkwi i plebanii w Maciejowej był już mniej więcej skończony, dowiedziałem się, że nie ma księdza w Zbyszycach. Parafia to małeńka, dwustu czterdziestu ludzi, kościół wymagał remontu, plebania też. A kościół piękny i stary, z 1242 r., wystrój barokowy. Poszedłem do naszego księdza biskupa ordynariusza (tarnowskiego) i mówię: *Podobno Ksiądz Biskup szuka kandydata do Zbyszyc. Jestem gotów tam iść.* Ks. biskup nie zwlekał z odpowiedzią: *No to dobrze. Zrobiłem w Zbyszycach, co było do zrobienia, a tu umarł ksiądz w Czyrnej. Parafia też małeńka, dwustu trzydziestu ludzi, no a cerkiew wymagała poratowania. Teren straszliwie mokry, wszystko gniło, szło w ziemię, a plebania – kompletna ruina. Pojechałem znowu do księdza biskupa i zgłosiłem swoją kandydaturę do Czyrnej. Ks. biskup życzliwie się uśmiechnął i powiedział: *A ja już chciałem księdzu dać jakąś lepszą parafię. Po tej Maciejowej, po tych Zbyszycach...* Ja wtedy mówię: *Księżu Biskupie, dla mnie lepsza parafia to jest taka, gdzie mogę coś zrobić.* I poszedłem do Czyrnej. Gdy prace w Czyrnej były na ukończeniu, zorientowałem się, że zaraz za górą, w Banicy, cerkiew grozi zawaleniem. Znowu pojechałem do księdza biskupa. Rozmowa była podobna do poprzednich. Znalazłem się w Banicy.*

– *Mówi Ksiądz o tym wszystkim jak o czymś najzupełniej zwyczajnym. A przecież i w kościele w Zbyszycach, i w cerkwiach w Maciejowej, Czyrnej, Piorunce, Banicy i Bielicznej pozostał ogrom Księdza pracy. Czy Księdzu nie żal wyjeżdżać? Czy z Banicą też się Ksiądz tak szybko rozstanie?*

– No, o to by trzeba zapytać księdza biskupa. A szczerze... Z Banicą trudno by mi się było rozstać. Ale uważam,

że człowiek powinien robić to, co potrafi robić dobrze. Ponieważ ja mam doświadczenie w remontach kościołów i cerkwi, nie przychodzi mi to zbyt trudno, to lepiej, żebym to robił ja aniżeli ksiądz, który nie ma tej łatwości. Po co ma się sam zamęczać, po co ma zamęczać parafian. Każdy ma do czegoś talent. A mnie do przeprowadzki niewiele trzeba, niewiele mam rzeczy: tato nieboszczyk miał warsztat stolarski, więc mam go po nim – heble, dłutka, piłki. Tak, dłutka są potrzebne, gdy trzeba coś wyrzeźbić. Brakuje jakichś elementów, to się dorabia. Cóż jeszcze? Parę pędzli, nożyków, no i kilka butelek, a to w jednej trochę acetonu, w drugiej trochę metanolu, jeszcze w którejś terpentyna, zaś w innej jest werniks. No i to wszystko, czego mi potrzeba.

– To rzeczywiście niedużo, ale jest przecież jeszcze wiedza i doświadczenie, które zdobywał Ksiądz latami. I pasja, która narodziła się...

– Odkąd zaistniała taka potrzeba. Widziałem, że w kościołach, cerkwiach są obiekty, które trzeba koniecznie ratować. Nie było na to środków. Te prace są niezmiernie kosztowne. Zacząłem się rozglądać za możliwością robienia tego samemu. Ostatecznie konserwatorzy to też są ludzie. Tyle że mają odpowiednie studia. Nie mając takiego przygotowania, radziłem się po prostu fachowców, dobrych i doświadczonych. A potem zabierałem się powolutku do tych robót. Postawiłem sobie taką zasadę, której zawsze się trzymam: jeżeli nie jestem w 100% pewien, że mogę w ten sposób konserwować obiekt – nigdy tego nie robię. Dzięki temu nie zniszczyłem nic. A wychodziły z tej roboty rzeczy piękne i to człowieka pociągało coraz bardziej i coraz bardziej cieszyło. W Czynnej na przykład znalazłem w czasie remontu plebanii na strychu ikonę. Ikona z XVIII w., szlacheckie malarstwo, prześliczna ikona św. Parascewy, oczywiście na desce. Była tak zniszczona, że po prostu warstwa gruntu z malaturą odwarstwiły się od deski całkowicie. Na szczęście leżała, a robotnicy, którzy ją znaleźli, nie ruszyli, tylko mnie zawołali. Mówię – na szczęście, bo wystarczyło ją tylko podnieść do pionu i wtenczas malatura by spadła. Zniosłem tę ikonę w pozycji leżącej i potem w kilka wieczorów udało się warstwę malarską przykleić wodą klejową do deski, następnie oczyścić. Wisi teraz przy wielkim ołtarzu

w cerkwi w Czyrnej jako jedna z najpiękniejszych ozdób świątyni. I właśnie to człowieka cieszy.

– *Czy prace przy konserwacji ikon wyglądają zawsze podobnie?*

– Nie, to zależy przede wszystkim od tego, w jakim stanie jest warstwa malarska. Jeżeli odchodzi od deski lub od płótna, to najpierw trzeba ją porządnie przykleić, żeby to było silne. Wtenczas, kiedy już ta ikona jest mocna, kiedy już nie grozi, że odpadnie jakiś kawałek – wtenczas dopiero zabieram się do czyszczenia. Odczyszczam farbę, usuwam po prostu warstwę brudu. Po usunięciu brudu, zależnie od tego, czym jest obraz malowany, stosuję werniks. On wspinał się ożywia obraz, nadaje mu pierwotny koloryt. To jest najbardziej wdzięczny moment przy całym odnawianiu obrazu. Kilka minut pracy, bo werniksowanie robi się bardzo szybko, pociągnięcie pędzlem i nagle obraz jakby się odrodził, jakby na świat wyszedł. Stosuję werniks rozrzedzony, żeby obraz nie błyszczał. Nie lubię, gdy obrazy po konserwacji błyszczą. Trzeba się wtedy koło nich kręcić, chodzić, patrzeć pod odpowiednim kątem, żeby się światło nie odbijało. Dlatego ja nigdy nie nakładam grubych warstw werniksu, tylko przeciągam raz werniksem rozrzedzonym 1:1 z terpentyną francuską. Wtenczas farby ożywają się, lecz nie mają nadmiernego połysku.

– *Bardzo zwyczajnie Ksiądz o tym opowiada. Ale prace konserwatorskie nie zawsze przecież są proste i łatwe. A odkrycia bywają często dziełem przypadku.*

– A oczywiście. O, na przykład te nasze ikony, które wiszą w cerkwi w Banicy po lewej stronie nawy. Odnalazłem je zupełnie przypadkowo w starym ołtarzu. Nikt nie wiedział o nich przez dwieście lat. Zamówiłem u miejscowego stolarza nową płytę na główny ołtarz. Zrobił bardzo porządną płytę z drewna, pięknie to odrobił, wszystko wyklejone wspinał się i przyszedł, żeby zmienić. Oderwaliśmy starą płytę i wtenczas okazało się, że pomiędzy deskami stanowiącymi antepedium jest warstwa kredy. No więc dowód, że tam jest jakiś obraz. I zaczęliśmy to powolutku, delikatnie i ostrożnie oddzielać. Nie było to trudne, bo deski połączone były kółkami, które wyschły przez dwieście lat. A potem po odjęciu tej ramy z desek odjęliśmy

osiemnastowieczne płótno, które też było przybite akcyjnymi kołkami, i okazało się, że spod tego płótna wyszły wspaniałe szesnastowieczne ikony. Te ikony były częścią pierwotnego ikonostasu. Ikonostasy wtenczas jeszcze nie miały takiej formy jak obecnie. Ikony wisiały po prostu na belce. Pan Jezus w środku Deesis, koło Pana Jezusa są orędownicy: Matka Boża, św. Jan Chrzciciel i Apostołowie. Apostołowie już na oddzielnych deskach. Kiedy później zaczęto budować ikonostasy, takie jak je obecnie widzimy, również w Banicy ludzie zapragnęli zmiany ikonostasu. Ten stary był im już niepotrzebny. A ponieważ pod koniec XVIII w. robili nowy ołtarz główny, pocięli ten stary ikonostas na kawałki i ikon użyli jako materiału wtórnego do zrobienia ołtarza. Te ikony, które znaleźliśmy po latach, były w bardzo złym stanie. Szczególnie Deesis przedstawiające obraz Pana Jezusa Tryumfującego. Ta ikona miała grubą warstwę kredy, ponieważ tło było sztancowane. I ta gruba warstwa kredy oddzielała się od deski. To było naprawdę wielkie niebezpieczeństwo. Mogły poodpadać całe partie ikony. Dlatego zawsze była przenoszona w pozycji leżącej. To był nawet kłopot, bo ikona duża – metr na dwa metry.

– *Ale udało się. Ikony wyglądają obecnie wspaniale!*

– To nie było takie proste. Zaprosiłem do Banicy konserwatorki z Muzeum Diecezjalnego w Tarnowie, Panie Annę i Zofię Pawłowskie, które pracują dwadzieścia kilka lat w zawodzie. To one zdecydowały, czym i w jaki sposób przykleić warstwę malarską do deski i jak oczyścić z brudu. I wyszło to, co teraz widzimy. Prześliczna ikona, wspaniałe kolory. Są pewne ubytki, ale ja tych ubytków celowo nie rekonstruowałem. Na to zawsze jest czas. A zresztą uważam, że tak cenne ikony powinny być zachowane w stanie „dziewiczym”. Jak się to wypunktuje, to nie wiadomo, co jest oryginalne, a co nowe. I dlatego zostawiłem to nie wypunktowane.

– *Jest Ksiądz wrogiem domalowywania, „upiększania”?*

– To znaczy tak: jeżeli ikona jest eksponowana na przykład w ołtarzu, to takie ubytki razityby. Wtedy ikona jest przedmiotem kultu i w takiej sytuacji jestem zdania, że można ubytki jakimś neutralnym kolorem pociągnąć lub

domalować nawet, ale bez gruntu. Z odległości dwóch metrów nie będzie znać, nie będzie dziury, a jednocześnie nie będzie fałszowania oryginału.

- Ale szaty liturgiczne to już Ksiądz pewnie podrabia. Z kilku na przykład starych kawałków szyje Ksiądz jeden ornat.

- A to trochę inna sprawa. Jest taka zasada, że obiekt zabytkowy ma tak długo szansę trwania, jak długo jest funkcjonalny. Jeżeli ornat jest piękny, bogaty i używany, to jest szansa, że on przetrwa. Ale jeżeli są kawałki materiału, fragmenty szat choćby piękne, a nie nadające się do użytku, wtenczas ulegną zniszczeniu. Dlatego uważam, że w takiej sytuacji, jeżeli się wykorzysta kawałki starych materiałów i zrobi się z nich ornat „nowy“, bo na przykład kolumna będzie z innego kawałka materiału, zaś boki z innego, ale będzie to do siebie pasowało, to taki ornat może znowu przetrwać wieki.

- Są przecież muzea, tam zabytki, nawet te niefunkcjonalne, mogą przetrwać latami.

- Ależ proszę Państwa! My musimy pamiętać o tym, że wszystkie dzieła sztuki sakralnej to jest ludzka pobożność. Nic innego. Przecież nie wolno zapominać o tym, że te rzeczy ktoś fundował do kościoła, do cerkwi. Te rzeczy były fundowane i poświęcone na chwałę Bożą. Zabieranie tych rzeczy ze świątyń jest przekreśleniem woli ofiarodawcy. Ludzie ostatni grosz nieraz dawali, nieraz ostatnią krowę z obory wyprowadzali, żeby coś do kościoła sprawić, a teraz ktoś to zabrał i zamknął w muzeum albo w prywatnym mieszkaniu. Tych rzeczy nie wolno zabierać, nie wolno ich także wyrzucać na strych kościelny czy do jakiegoś składu kościelnego, jeżeli z jakichś powodów usuwa się je ze świątyni. Nie wolno tego robić, bo to jest Panu Bogu poświęcone i powinno Panu Bogu służyć. Uważam, że zabieranie rzeczy ze świątyń jest świętokradztwem. Proszę posłuchać, co mówi Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II: *Niech ordynariusze troskliwie czuwają, aby nie przechodziły w obce ręce ani nie niszczały sprzęty kościelne, które są ozdobą domu Bożego.* To jest właśnie to. Dzieła sztuki sakralnej muszą być w tych miejscach, dla których były tworzone. On są własnością Pana Boga. Przecież zabieranie ich

ze świątyń to jest przeciw siódmemu przykazaniu: *Nie kradnij...* Panu Bogu ukradł!

– *To są argumenty natury religijnej, nie wszystkich przekonają.*

– Według mnie one są najważniejsze, ale są także inne racje. Ładnie pisał o tym w książce „Ikonostas” Paweł Florenski: *Dzieło sztuki żyje i potrzebne są mu ku temu specyficzne warunki. Szczególnie potrzebny jest sprzyjający klimat, bez niego w oderwaniu od konkretnych warunków swego bytu artystycznego – właśnie artystycznego – umiera lub w najlepszym przypadku przechodzi stan anabiozy, przestaje być odbierane, a niekiedy nawet przestaje istnieć jako fenomen artystyczny.* I dalej pisze: *A tymczasem zadaniem muzeum jest właśnie izolacja dzieła sztuki, rozumianego opacznie jako pewnego rodzaju rzecz, którą można wynieść lub wywieźć skądkolwiek i gdziekolwiek usytuować, albo innymi słowy w krańcowym przypadku – unicestwienie dzieła sztuki jako czegoś żywego.* Mówiąc obrazowo: w muzeum dokonuje się zamiana skończonego pod względem artystycznym malowidła na jego szkic, dobrze jeśli nie zniekształcony. Muzeum to jest właściwie taki magazyn albo lepiej – cmentarzysko dzieł sztuki. Przecież ktokolwiek stworzył dzieło sztuki sakralnej, robił to do konkretnego kościoła lub cerkwi. Artysta albo tworzył całe wnętrze, albo do istniejącego dostosowywał to, co robił. I w ten sposób dzieła sztuki sakralnej żyją w świątyni i oddziałują na ludzi. Sztuka sakralna żyje i dlatego musi być w kościołach, w cerkwiach. Musi być na swoim miejscu.

– *A zabezpieczenie dzieł sztuki i udostępnienie tych obiektów zwiedzającym?*

– Weźmy przykład Banicy. Przecież cerkiew jest zabezpieczona, są porządne zamki, kraty w oknach. I ostatecznie szczęśliwie tuż koło cerkwi są domy. Instalacja elektryczna fachowo zrobiona, z dokumentacją, bo tu przecież chodziło o bezpieczeństwo przeciwpożarowe i nie można było ryzykować. Oczywiście zdarza się, że kościoły niszczą, palą się. To jest prawda. Ale wtedy zniszczy się tylko część, tylko to, co było w tym kościele czy tej cerkwi. A muzeum? Wystarczy żeby wybuchł pożar, jakieś tąpnięcie – i tysiące eksponatów idą z dymem lub giną pod gruzami. A udostęp-

nianie? Przecież cerkiew w Banicy tak często jest odwiedzana, przecież tu cała Polska chodzi. Nieraz to człowieka nawet męczy, bo czasem nic innego tylko przez cały dzień oprowadzam turystów po cerkwi. Ale ostatecznie to jest jeden z moich obowiązków i dlatego bardzo chętnie zawsze to czynię. Zostawiam wszelkie inne roboty, otwieram cerkiew i wszystkim pokazuję. I dlatego staram się, żeby wszystko wróciło do Banicy. Bo są rzeczy, których wciąż brakuje. Na przykład w 1947 r. – na polecenie ówczesnego wojewódzkiego konserwatora zabytków z Krakowa – jacyś ludzie zabrali z cerkwi w Banicy dwa ołtarze i siedem ikon, rzekomo w celu zabezpieczenia, żeby ich kto nie ukradł. Te obiekty teraz leżą w muzeum, a raczej w magazynie na regałach. Leży to zupełnie bez najmniejszego użytku, a świątynia ogołocona. Staram się już przeszło trzy lata, żeby to odebrać, odzyskać, żeby to wróciło do cerkwi. Ale bez skutku. Sprawa utyka w Ministerstwie Kultury i Sztuki. Nie oddadzą i już. I nawet nie odpisali, dlaczego nic chcą oddać.

– *To by było nawet zabawne, gdyby w gruncie rzeczy nie było takie smutne. Przecież jest Ksiądz laureatem I nagrody tegoż Ministerstwa Kultury i Sztuki za wzorową opiekę i wzorowe użytkowanie zabytkowego obiektu architektury drewnianej... A wracając do muzeów, co z nimi zrobić?*

– Uważam, że do muzeów powinno się brać tylko takie obiekty, które nie mają żadnej opieki. Powiedzmy, przestał istnieć kościół, bomba go rozbiła i zostały jakieś fragmenty, których nie można rekonstruować, no to niechby były w muzeum. A w innych przypadkach niech sobie porobią w terenie doskonałe fotografie, niech umieszczą w muzeum całą galerię fotografii i podpiszą na przykład: Ten obiekt jest w cerkwi w Banicy. Wtenczas historyk sztuki, badacz, jeżeli się tym zainteresuje, przyjdzie, zobaczy, może zbadać i opracować. W ten sposób wcale się nie utrudnia pracy, tylko się ułatwia, bo on zobaczy ten obiekt w całym organizmie.

– *Zmieńmy nieco temat. Czy działalność konserwatorska nie utrudnia Księdzu pracy duszpasterskiej?*

– Wręcz przeciwnie. Przecież kościół, cerkiew to jest dom Boży, sprawa z Panem Bogiem, a więc praca przy kościele,

przy cerkwi jak najbardziej przysparza przeżyć religijnych. To jest właściwie modlitwa. Tak ją wierni zawsze traktowali i tak ja to traktowałem. To była nasza służba Panu Bogu. A poza tym ludzie, którzy dotychczas patrzyli na swój kościół idący w ruinę, uczulali się na piękno. Bo ten kościół, ta cerkiew stawały się coraz piękniejsze. Ludzie, którzy dotychczas nie reagowali na piękno, zaczęli reagować. Ukazywało się im to piękno odnajdywane, wydobywane spod warstwy brudu czy zniszczenia. I ci ludzie cenią sobie teraz świątynię o wiele bardziej. Nie zawaham się powiedzieć, że taki remont kościoła czy cerkwi to są w pewnym sensie rekolekcje w parafii. Ludzie przypominają sobie Pana Boga, przypominają sobie swoją powinność wobec Niego. Zauważyłem w każdej parafii, gdzie byłem, że przez odbudowę świątyni religijność się podnosi. Parafia odżywa religijnie. A poza tym ludzie mają swoją ambicję i jeżeli widzą, że się kościół odremontowało, że jest piękny i bogaty, to jest to dla nich taka metryka wobec innych wiosek. To coś, co cementuje tych ludzi, co ich wiąże i z Panem Bogiem, i pomiędzy sobą, i z proboszczem.

– *Ale czy w kościele, w cerkwi potrzebne jest bogactwo, przepych?*

– Niech będzie bogactwo, ono powinno być w kościołach, bo przecież to jest to, co dajemy Panu Bogu. Widać to w naszych dawnych kościołach, widać to szczególnie w cerkwiach, że ludzie biedni sprawiali Panu Bogu rzeczy bardzo kosztowne, wspaniałe. Ludzie dawali z potrzeby serca. Chcieli Panu Bogu dać coś najwspanialszego, bo Pana Boga miłowali nade wszystko. Nade wszystko... uważali, że nie można absolutnie dawać Panu Bogu czegoś pospolitego. Na przykład nie można robić do kościoła kielicha z takiego samego materiału, z jakiego się robi naczynia kuchenne. Weźmy szaty liturgiczne – robili ze szczerzego złota czy srebra, a przecież nikt nie nosił ubrania ze złota. Nikogo nie było na to stać. Ale to, co było dla Pana Boga, było przebogate, przewspaniałe. W cerkwiach wszystko było dla Pana Boga, a nie dla człowieka. Dawniej to nawet ławek nie było w cerkwiach, a ludzie tylko na podłodze stali albo klęczeli. Inaczej dzisiaj: tabernakulum – jakaś tam szafka wmurowana w ścianę, ołtarz zupełnie prosty, kielich prosty, nawet te szaty liturgiczne. Alba bez koronki.

– *No cóż. Kościół ubogich, Ecclesia pauperum.*

– Ecclesia pauperum to jest zupełnie co innego. Ten zwrot powinien być echem błogosławieństwa: *Błogosławieni ubodzy w duchu*, czyli ci, którzy nie chcą bogactwa dla siebie. Ale jeżeli się widzi, że ci sami ludzie, którzy jeżdżą luksusowymi samochodami i żyją w komfortowych warunkach, głoszą hasło Ecclesia pauperum i w imię tego hasła nie ma w ich kościołach dla Pana Boga nic, to mi to nie odpowiada. Ale dla ludzi w tym „kościół ubogich” jest wszystko: marmurowa posadzka, wygodne ławki oczywiście dla wszystkich, głośniki, ogrzewanie, wentylacja; dla ludzi wszystkie wygody, żeby człowiek w kościele miał jak najwygodniej, a co dla Pana Boga?

Kiedy zabierałem się do odbudowy zawalonej cerkwi w Bielicznej, wielu dziwiło się, po co w Bielicznej odbudowywać kościół, skoro tam nie ma w ogóle ludzi. Ludzi nie ma, ale kościół odbudowaliśmy, bo to dom Boży, zbudowany dla Pana Boga i dla Pana Boga odbudowany...

– *Czy cerkwie bardziej sprzyjają modlitwie?*

– Nie tylko cerkwie, ale w ogóle dawne kościoły. Przecież i cerkwie, i stare kościoły są wypełnione sztuką jak najpiękniejszą, którą człowiek, często ubogi, dawał Panu Bogu, człowiek, który nieraz żył w ubóstwie i za wdowi grosz upiększał świątynię. To była Ecclesia pauperum. Temu człowiekowi nie zależało na tym, żeby sam mieszkał w luksusowym pałacu, tylko żeby Pan Bóg miał świątynię jak najpiękniejszą.

– *Wiele już powiedzieliśmy o łemkowskich cerkwiach. Ale dzisiaj te unickie cerkwie są świątyniami, w których odprawia się mszę św. i nabożeństwa według obrządku łacińskiego. Czy układ przestrzenny cerkwi nie utrudnia sprawowania liturgii łacińskiej?*

– Okazuje się, że dla naszej liturgii posoborowej cerkwie są jak najbardziej odpowiednie. Łatwo jest sprawować liturgię rzymskokatolicką także w cerkwiach. Dlaczego? Bo według przepisów liturgicznych zatwierdzonych przez Episkopat Polski ma się przechowywać Najświętszy Sakrament nie na ołtarzu, tym „twarzą do ludzi”, lecz poza nim, w miejscu widocznym dla wiernych obecnych w kościele. I właśnie w cerkwiach mamy takie miejsce. Jest to miejsce

najświętsze w cerkiewnym wnętrzu – za ikonostasem. Najświętszy Sakrament znajdzie się w nim jakby w osobnej kaplicy, a równocześnie na osi kościoła. Dzięki temu tabernakulum jest widoczne z całego wnętrza cerkwi. Jak ja odprawiam mszę św. w cerkwi? Przed ikonostasem mam ustawiony ołtarz „twarzą do ludzi”. Kiedy odprawiam liturgię słowa, carskie wrota są cały czas otwarte. Ale gdy przechodzę do ołtarza, żeby odprawić liturgię eucharystii, ministranci zamykają carskie wrota. Nie stoję więc wtedy bezpośrednio tyłem do tabernakulum, lecz w nawie kościelnej. Mimo to Najświętszy Sakrament jest bardzo blisko i w centralnym miejscu. Kiedy kończy się liturgia eucharystii i ma być Komunia św., ministranci znowu otwierają carskie wrota, a ja udzielam Komunii św.

– *Ikonostas też chyba stanowi dobre tło.*

– Nie tylko tło. Ikonostas tak bardzo dobrze wprowadza ludzi w istotę mszy św. Patrzą przecież na tego Pana Jezusa Tryumfującego, który jest Panem wszechrzeczy i sprawcą eucharystii. Przecież On jest głównym liturgiem. Kapłan jest Jego narzędziem. Patrzą na Pana Jezusa Nauczającego z Ewangelią w ręce. Tak zawsze się staram, żeby liturgię słowa odprawiać w bliskości tej ikony namiestnej przedstawiającej Pana Jezusa Nauczającego. Żeby sobą nie przesłaniać tej ikony, ale stać obok. Żeby wierni patrząc na mnie, słuchając tego, co czytam czy głoszę, widzieli tuż obok mnie Pana Jezusa z otwartą księgą Ewangelii. Więc chyba ikonostas jest jak najbardziej przydatny. Potem liturgia eucharystii – nad głową kapłana Ostatnia Wieczerza, a wyżej wspaniała ikona przedstawiająca Pana Jezusa w chwale. A przecież jest śpiew po konsekracji: *Oczekujemy Twego przyjścia w chwale*. Ten Zbawiciel przychodzący w chwale jest tutaj w gronie Apostołów. Apostołowie są zwrócenii do Niego i każdy z nich trzyma w rękach narzędzia swej męki, czyli przynoszą Panu Jezusowi swoją ofiarę, swoje życie i swoją śmierć. Właśnie to wzywa wszystkich wiernych, żeby w czasie mszy św. nie stali z założonymi rękami, tylko żeby każdy przyniósł coś Panu Bogu. Tu już nie chodzi o tych parę złotych na tacę; chodzi o przyniesienie swojej wiary, nadziei, miłości; chodzi o dobre uczynki, przebaczenie bliźnim, darowanie krzywdy, spełnione obowiązki, przecier-

pianą chorobę, w sumie żeby każdy przyniósł to, czym żył przez cały tydzień i złożył w ofierze tak, jak Apostołowie składają narzędzia swej męki...

– *Widać, że Ksiądz kocha cerkiewną sztukę. Czy liturgia także?*

– No, liturgia wschodnia przydługawa, ale wspaniała. Można powiedzieć, że tak jak liturgia rzymskokatolicka jest to wspaniały hymn uwielbienia Pana Boga. Jej uczestnik zdaje się zapominać o swoich sprawach, on przede wszystkim chce uczcić Pana Boga. Swoje prośby poleca Bożej Dobroci, ale pokornie błagając o miłosierdzie. W liturgii mszy św., w modlitwach mszalnych zauważa się ogromną cześć dla Najświętszego Sakramentu. A to takie ważne. Liturgia wschodnia ogromnie podkreśla to, co we mszy św. jest tajemnicą, przedmiotem wiary. Wielki szacunek dla słowa Bożego. W tej liturgii człowiek nie liczy Panu Bogu swojego czasu.

– *Ale dzisiaj w połemkowskich cerkwiach nie ma już liturgii grekokatolickiej?*

– Jest sprawowana w miarę potrzeby.

– *Dla kogo? Przecież łemkowie grekokatolicy zostali stąd wysiedleni w 1947 r.*

– No, nie wszyscy. W niektórych wioskach trochę ich zostało, niektórzy wrócili. Mamy wioski mieszane, część rzymskokatolików, część grekokatolików.

– *Czy nie wchłonie ich obrządek rzymskokatolicki?*

– Sobór Watykański II w Dekrecie o Kościołach Wschodnich katolickich nakazuje: *Wszyscy chrześcijanie wschodni niech wiedzą i uważają to za rzecz niewątpliwą, że mogą i powinni zawsze zachowywać swoje prawowite obrzędy liturgiczne.* Chyba do zarządzenia ostatniego Soboru nie muszę nic dodawać ani komentować. Jest to jasne i obowiązuje nas w sumieniu. Dodam jeszcze, że Sobór w tym samym Dekrecie mówi: *A gdyby ze względu na okoliczności czasów lub osób wbrew słuszności od nich odstąpili [od swoich obrzędów], niechaj starają się powrócić do tradycji odziedziczonej po przodkach.* Daje Sobór we wspomnianym dokumencie i takie wskazania: *Ci zaś, którzy z racji czy to urzędu, czy apostołskiej posługi pozostają w częstych stosunkach*

z kościołami wschodnimi albo z ich wiernymi [jak to jest u nas], mają zdobyć znajomość i poszanowanie obrzędów, karności, nauki, historii oraz ducha chrześcijan wschodnich stosownie do powagi sprawowanego przez nich urzędu.

– Po stronie obydwu obrządków były wzajemne uprzedzenia.

– Tym ludziom, którzy tutaj są osiedleńcami, rzymskimi-katolikami, stawiałem sprawę jasno: tak w kościele, jak i w cerkwi mamy wielbić Pana Boga. Nieraz mnie pytano, czy cerkiew jest przerobiona na kościół rzymskokatolicki. Zawsze tłumaczyłem, że byłoby to niewłaściwe. Od razu mówiłem, że wewnątrz cerkwi jak najbardziej nadaje się do liturgii łacińskiej. I rzymskokatolicy poczuli się w cerkwi jak w swoim kościele. A przez to, że pracowali, żeby uratować cerkiew, nie czują się w niej obco. I obecnie, jestem przekonany, że gdyby, powiedzmy, przyszedł inny proboszcz i chciał z cerkwi wyrzucić ikonostas, to by było oburzenie okropne. To by nie dali wyrzucić...

– A co na to Łemkowie, grekokatolicy?

– No, był taki obrazek: odbudowaliśmy cerkiew w Bielicznej, z XVIII w. cerkiew, była zawalona zupełnie, same mury tylko sterczały. Myśmy to odbudowali. I było poświęcenie w lipcu ubiegłego roku (1985). W kilka dni po poświęceniu byłem tam i akurat się tak złożyło, że przyjechało pięć osób, Łemków z Zachodu wysiedlonych z Bielicznej. Byli w Bielicznej parę lat temu i widzieli cerkiew w kompletnej ruinie. Jak zobaczyli, że jest odbudowana, to widziałem, jak płakali na głos z radości. Otworzyłem, weszli do środka, całowali posadzkę. I dlatego teraz, ile razy widzą, że coś się robi, są wdzięczni za to.

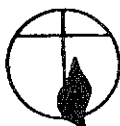
– A nie boi się Ksiądz, że ktoś powie: Po co ruskie cerkwie ratować?

– To nie jest ruskie, to jest Boskie! Bo to jest Panu Bogu poświęcone i tylko człowiek, który nie rozumie kompletnie niczego, powie, że to jest ruskie. Ja to traktuję jako Boskie sprawy, a nie ruskie sprawy. Daleki jestem od tego, aby czynić jakiegokolwiek pokłony polityczne w tę czy inną stronę. To mnie nie obchodzi. Mnie obchodzi tylko cerkiew jako dom Boży. I sprawa religii, sprawa wiary – to mnie

obchodzi. Ja nie dlatego ratuję cerkwie, że one były świątyniami Łemków, ale dlatego, że były świątyniami Bożymi. A kto się w nich modlił? Ludzie wierzący się modlili. A więc nie można robić różnicy.

- *Dziękujemy na rozmowę.*

Banica, czerwiec 1986.



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (8)

ks. Michał Heller

Daleko od stanu równowagi

Między Darwinem a Carnotem

W dotychczasowych rozważaniach wiele razy podkreślaliśmy istnienie dużej szczeliny – żeby nie powiedzieć przepaści – pomiędzy termodynamiką a biologiczną teorią ewolucji. Biologia głosiła rozwój „ku formom coraz doskonalszym”, podczas gdy druga zasada termodynamiki upierała się, że jedyny „rozwój”, na jaki fizyka może się zgodzić, to dążenie układów w kierunku rozpraszania energii, a więc chaosu. Ta sprzeczność pomiędzy Darwinem i Carnotem, jak ją nazwali Ilyia Prigogine i Isabelle Stengers¹, trwała aż do połowy naszego stulecia. Rzecz raczej zaskakująca w dziejach nauki: dwa niezgodne ze sobą paradygmaty, a mimo to oba powszechnie uznawane. Dopiero w ostatnich kilkunastu latach zaczynamy stopniowo rozumieć, w jaki sposób można je pogodzić ze sobą. Więcej nawet, coraz wyraźniej dostrzegamy, że biologia nie działa wbrew termodynamice, lecz przeciwnie – „wykorzystuje” jej prawa do budowania struktur i gromadzenia informacji. Ponieważ jest to zagadnienie kluczowe dla wszystkich naszych rozważań, poświęcimy mu nieco więcej uwagi.

Termodynamika Carnota i Boltzmann'a była „fizyką przemijania”, ale również „fizyką wieczności”. Stany układu izolowanego musiały następować jedne po drugich, ale z chwilą gdy układ osiągał stan równowagi, był statystycznie skazany na nieograniczone trwanie w nim. Jednakże układy żywe nie są – z definicji – układami izolowanymi, muszą czerpać energię z otoczenia. Odizolowanie żywego organizmu od dopływu energii i uniemożliwienie mu „wydalania” entropii na zewnątrz powoduje jego śmierć. Dlatego

¹ I. Prigogine, I. Stengers, *Order out of Chaos – Man's New Dialogue with Nature*, Fontana 1984, s. 127. Jest to nieco zmodernizowana angielska wersja francuskiego oryginału: *La Nouvelle Alliance*, Gallimard 1979. Niniejszy rozdział w dużej mierze opiera się na tej książce.

termodynamika życia musi wyjść poza tradycje Carnota i Boltzmann'a. Prigogine i Stengers w tym punkcie swoich rozważań cytują „Fausta” Goethego: *Dla czegoś, co jest żywe, z trudem wszechświat wystarczy; to, co sztuczne, wymaga zamkniętej przestrzeni*². Następna w naszych rozważaniach musi być termodynamika układów otwartych.

Trzy różne strategie

Historycznie rzecz biorąc w rozwoju termodynamiki można wyróżnić trzy etapy. Pierwszy etap – ten, który symbolicznie nazywa się termodynamiką Carnota i Boltzmann'a – to etap badań układów w stanie równowagi. Drugi etap, zapoczątkowany odkryciami Onsagera z początku lat trzydziestych naszego stulecia, jest związany z analizą stanów nierównowagowych, ale znajdujących się jeszcze ciągle w pobliżu stanu równowagi. Fakt ten (bliskość stanu równowagi) pociąga za sobą liniowość równań opisujących procesy termodynamiczne. Dlatego też etap ten można nazwać okresem **TERMODYNAMIKI LINIOWEJ**. W trzecim, trwającym obecnie, etapie swojego rozwoju termodynamika odeszła daleko od badania stanów równowagi, jej równania stały się (niekiedy silnie) nieliniowe; można tu więc mówić o **TERMODYNAMICE NIELINIOWEJ**. Badania stały się znacznie trudniejsze, ale też dopiero w tym okresie zaczęły dziać się rzeczy pasjonujące dla biologii.

Termodynamika klasyczna (ta z okresu Carnota i Boltzmann'a), ściśle rzecz biorąc, nadawała się tylko do badania stanów równowagi. W stanach nierównowagowych jej równania po prostu traciły sens. Dlatego też Władysław Natanson trafnie nazwał ją (choć nazwa nie przyjęła się) termostatyką³. Oczywiście termodynamicy tamtego okresu byli zainteresowani procesami, które jeszcze nie osiągnęły stanu śmierci cieplnej. By móc powiedzieć coś ciekawego na ich temat, stosowali prosty chwyt: założmy, że proces (np. cykl Carnota) przebiega tak wolno, że w każdej chwili można go uważać za znajdujący się „prawie w równowadze” i miejmy nadzieję, że nasze równania mówią coś „w przybliżeniu prawdziwego” o rzeczywistości. Jak wiadomo, druga zasada termodynamiki głosiła, że tego rodzaju układy muszą zdążać do stanu, w którym entropia jest największa.

Już na obszarze bliskim stanowi równowagi, w którym równania termodynamiki są jeszcze liniowe, można było wyczytać zapowiedź przyszłych niezwykłości. Okazało się, że na tym obszarze prawo dążenia do maksimum entropii nie obowiązuje. Należy je zastąpić innym prawem: układy termodynamiczne w liniowym, ale nierównowagowym reżimie zdążają do stanów, w których produkcja entropii jest najmniejsza, jaką dopuszczają warunki brzegowe. Warunki brzegowe, jak wiadomo, są związane z fizycznymi własnościami układu, na przykład z różnicą temperatur lub przepływem materii podtrzymującym dany proces. Jeżeli minimum produkcji entropii, dopuszczalne przez warunki brzegowe, wynosi zero, wówczas ma miejsce dążenie do stanu równowagi (który definiuje się właśnie jako stan o zerowej produkcji entropii). W ten sposób termodynamika równowagowa (pierwszy etap) staje się szczególnym przypadkiem termodynamiki liniowej (drugi etap). Wygląda to tak, jakby układ z chwilą gdy nie może dążyć do równowagi (bo nie zezwalają mu na to warunki brzegowe), decydował się dążyć do czegoś najbliższego równowadze, a mianowicie do stanu z minimalną produkcją entropii.

Wszelkie próby poszukiwania analogicznej strategii dla stadium nieliniowego zawiodły. Fizycy spodziewali się znaleźć jakieś ogólne prawo, które by prowadziło nieliniowe procesy termodynamiczne w określonym kierunku – bez skutku. Początkowo uważano to za fiasko programu, dopiero z czasem okazało się, że wcale tak nie jest.

Układ w reżimie nieliniowym także może dążyć do pewnych stanów, choć nie ma żadnej apriorycznej zasady, która by je wybierała spośród wszystkich innych stanów. Stany, ku którym dąży układ termodynamiczny, często nazywa się **ATRAKTORAMI**, gdyż niejako przyciągają one ku sobie ewolucję układu. Termodynamicy z pewnym zaskoczeniem stwierdzili, że atryktory wcale nie muszą być stanami stabilnymi. Co to znaczy? W reżimie liniowym układ ten był atakowany przez fluktuacje (różnego rodzaju zaburzenia) pochodzące z otoczenia. Z chwilą jednak gdy układ został wytrącony przez jakąś fluktuację ze swojej dotychczasowej

² Tamże, s. 128.

³ Por. K. Gumiński, *Termodynamika procesów nieodwracalnych*, PWN 1962, s. 9.

ścieżki ewolucyjnej, zasada dążenia do minimalnej produkcji entropii natychmiast zmuszała go do powrotu na właściwą drogę. Na obszarze nieliniowym nie istnieje żadne prawo fizyki gwarantujące „odporność” na zaburzenia. Fluktuacje mogą się wzmacniać, ogarniać cały układ i kierować go na zupełnie „nieoczekiwaną” drogę. To właśnie nazywamy niestabilnością układu.

Zwykle dzieje się tak, że „układ nieliniowy” przechodzi przez pewien ciąg stanów odprowadzający go coraz dalej od stanu równowagi. W trakcie tego fragmentu swojej ewolucji układ jest mało wrażliwy na atakujące go fluktuacje. Aż w pewnym momencie układ osiąga „próg stabilności”, niejako stan równowagi chwiejnej. Teraz praktycznie każda fluktuacja może wytrącić go z dotychczasowej ścieżki ewolucyjnej i skierować na inną. Jest to jakby rozstajny punkt dróg ewolucji. Którą z możliwych dróg układ wybierze, zależy od tego, jaka fluktuacja i w jaki sposób go zaatakuje. W tym momencie statystyka przeważa nad determinizmem. Tego rodzaju krytyczny punkt ewolucji nazywa się **STANEM BIFURKACJI**, czyli stanem rozejścia się możliwych ścieżek ewolucyjnych. Po stanie bifurkacji znowu następuje okres stabilnego rozwoju, który może prowadzić do nowych stanów bifurkacyjnych.

Taka strategia stwarza nieogarnione perspektywy. Nowe drogi mogą zaprowadzić układ do stanów zupełnie nieosiągalnych w liniowym obszarze zjawisk.

Porządek z chaosu

W dynamice cieczy od dawna znane było zjawisko turbulencji. W pewnych warunkach ciecz jak gdyby zaczyna się gotować, powstają niezliczone wiry sprawiające wrażenie zupełnego chaosu. Ale wrażenie to może być mylne. Należy bowiem starannie odróżniać „prawdziwy chaos”, który ma miejsce w stanach termodynamicznej równowagi, i turbulencję w stanach odległych od równowagi, która tylko dla niewprawnego oka wygląda jak chaos. W „prawdziwym chaosie” wszystkie rodzaje ruchów są dozwolone, nie ma żadnych wyróżnionych kierunków lub okresów drgań. Ponieważ w układzie „wszystko wolno”, dlatego jest on „naprawdę chaotyczny”. Natomiast w układzie turbulent-

nym, znajdującym się daleko od równowagi, mamy do czynienia z całkowicie odmienną sytuacją. Miliony cząstek wykonują ruchy ściśle zsynchronizowane ze sobą. Ogromnie rozbudowana – ale ściśle przestrzegana – hierarchia różnych dozwolonych ruchów sprawia, że ten misterny porządek można wziąć za chaos. Przejście od niezorganizowanego ruchu do takiej hierarchii jest niezwykle zjawiskiem. Część energii, która przedtem była zużywana na bezładne ruchy termiczne, zostaje teraz wykorzystana na zorganizowanie całości. Bo mamy tu do czynienia z prawdziwą organizacją, z porządkiem powstającym z chaosu. Tego rodzaju porządek jest możliwy tylko w reżimie nieliniowym, w stanach dalekich od równowagi. Taki „nieliniowy porządek” często nazywa się także **STRUKTURĄ DYSSYPACYJNĄ**. Jej charakterystyczną cechą jest ruch, dynamika. Kryształ również stanowi uporządkowaną strukturę, ale jest to struktura równowagowa, statyczna, nieczuła na zewnętrzne fluktuacje.

Struktury dyssypacyjne występują nie tylko w hydrodynamice, pojawiają się one często w reakcjach chemicznych (niektóre z nich, np. reakcja Bietousowa-Zabotyńskiego, są bardzo efektowne i łatwo je zademonstrować) i nade wszystko w biologii. Wprawdzie jesteśmy jeszcze ciągle bardzo odlegli od rozwiązania zagadki życia, ale możemy twierdzić z pewnością, że życie jest strukturą dyssypacyjną w stanie dalekim od równowagi.

Całościowość i historia

Rozpatrzmy jeszcze kilka własności struktur dyssypacyjnych.

Ażeby struktura dyssypacyjna mogła istnieć i funkcjonować, wszystkie tworzące ją molekuły muszą poruszać się w sposób zsynchronizowany, a więc muszą w jakiś sposób „wiedzieć” o sobie. Tego rodzaju „komunikację” wewnątrz układu umożliwia jego nieliniowość. Istnieją metody matematyczne – zwane teorią układów dynamicznych – umożliwiające dokładne, ilościowe badanie takich całościowych zachowań. Metoda analizy, sprowadzająca się do rozkładu na części i badania poszczególnych elementów, byłaby tu zupełnie bezsilna. Stosując ją, nie można by było uchwycić

zasadniczej cechy struktur dyssypacyjnych, jaką jest podporządkowanie składników interesom całości. Tak rozumiana całościowość jest także charakterystyczną cechą organizmów żywych.

Ale organizmy żywe odznaczają się jeszcze inną cechą – mają historię. Molekuły, dzięki którym możliwe są *nieliniowe reakcje chemiczne* (przede wszystkim molekuły DNA), są niezwykle skomplikowane. Właśnie takie, a nie inne molekuły zostały wyselekcjonowane do udziału w procesie życia podczas długiego procesu ewolucji. Życie jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, **PROCESEM HISTORYCZNYM**.

Historyczność życia stała się możliwa dzięki innej własności układów termodynamicznych, znajdujących się w reżimie nieliniowym. Wrażliwość takich układów na fluktuacje otoczenia sprawia, że następne stany układu uzależniają się od tego, co działo się w otoczeniu. Układ nabiera zdolności **ADAPTACJI** do otoczenia. Sytuacja taka byłaby zupełnie niemożliwa w termodynamice równowagowej, w której układ pozostaje niewrażliwy na bodźce z zewnątrz. W przypadku „układu nieliniowego” oddziaływanie z otoczeniem wyznacza dalszy kierunek ewolucji, jego losy stają się **HISTORIA**.

Bifurkacja życia

Życie nie jawi się nam dziś jako obce zjawisko w świecie fizyki, „rakowata narośl” na martwej materii, jak się to jeszcze mogło wydawać pięćdziesiąt lub sto lat temu. Wprawdzie można było mówić o sprzeczności między Carnotem a Darwinem, ale nie istnieje sprzeczność pomiędzy termodynamiką nieliniową a współczesną teorią ewolucji. Życie rozwinęło się nie wbrew prawom termodynamiki, lecz dzięki tym prawom działającym w nieliniowym reżimie dalekim od równowagi.

Czy życie jest zjawiskiem **KONIECZNYM**, czy **MUSIAŁO** zaistnieć we wszechświecie? W każdym razie, gdy pojawiają się warunki nieliniowej ewolucji, gdy zaczynają organizować się struktury w stanach dalekich od równowagi, prawdopodobieństwo zaistnienia życia dramatycznie wzrasta. Prigogine i Stengers⁴ zauważają, że wiek Ziemi szacuje się dziś na ok. $4,6 \times 10^9$ lat, pierwsze skały powstały ok. $3,8 \times 10^9$ lat

temu, a najprostsze kopalne formy życia pochodzą z tego samego okresu. A więc w momencie, gdy na Ziemi zaistniały warunki do „nieliniowej ewolucji”, sprawy potoczyły się szybko. Wygląda to tak, jakby nagle „bifurkacja życia” stała się bardzo prawdopodobna.

Czy nieunikniona? Wydaje się, że nie można tak stawiać sprawy. *Proces samoorganizacji w warunkach dalekich od równowagi polega na subtelnej grze przypadku i konieczności, fluktuacji i deterministycznych praw*⁴. Pomiędzy stanami bifurkacji determinizm i konieczność odgrywają główne role; w okresach bifurkacji do głosu dochodzą fluktuacje i przypadek. Strategią życia są prawa fizyki w nieliniowym reżimie.

⁴ Dz. cyt., s. 176.

⁵ Tamże.

Loin de l'état d'équilibre

Traditionnellement, la biologie professait une évolution vers des formes de plus en plus parfaites, tandis que le second principe de la thermodynamique proclamait que le seul „développement” acceptable en physique c'était la tendance des systèmes à l'entropie. Cette contradiction se maintenait jusqu'au milieu de notre siècle. Au fur et à mesure du développement de la thermodynamique, il s'est révélé qu'en régime non linéaire il n'existe aucune loi de physique garantissant la stabilité des systèmes. Dès qu'il atteint le

„seuil de stabilité”, un système ne peut évoluer que selon des lois de statistique. Ce point critique d'évolution s'appelle l'état de bifurcation. C'est ainsi qu'un système peut aboutir à des états hors d'atteinte en régime linéaire. L'„ordre non linéaire” auquel on parvient dans de tels systèmes est souvent appelé structure dissipative. La vie est précisément une telle structure: elle s'est développée selon les lois de la thermodynamique s'exerçant en un régime non linéaire qui se situe loin de l'état d'équilibre.

Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Wielki Wyrównywacz

W jednym z dwóch największych domów aukcyjnych na świecie, „U Christiego” („Christie's”) odbyła się licytacja, na której wystawiono wyprodukowany w 1873 r. rewolwer marki Colt kalibru 45. Model nosił fantazyjną nazwę Peacemaker (można to przełożyć „uspokajacz”) i używała go armia amerykańska, a kto wie nawet czy nie uwieczniona w tyłu westernach kawaleria USA, która zawsze przybywała na czas, by uratować z rąk opryszków lub czerwono-skórych oblężoną załogę dyliżansu. „Uspokajacz” spowodował na aukcji wielkie poruszenie i został sprzedany pewnemu kolekcjonerowi z Kalifornii na niebrzydką sumę 242 tys. dol. Myślę, że nieczęsto się zdarzało na Dzikim Zachodzie, by colt 45 jednym strzałem przyniósł właścicielowi taką sumę, nawet jeśli używano go w napadach na banki.

W tamtych czasach o rewolwerach mawiano także inaczej – Wielki Wyrównywacz. Chodziło o to, że człowiek mający w ręku przyzwoity bębenkowiec mógł skutecznie stawiać czoło każdemu, choćby przeciwnik był silniejszy, młodszy, sprawniejszy czy inteligentniejszy. Inaczej bywało w czasach, gdy potykano się na szable, łuki, oszczepy czy topory. Tutaj wystarczyło skierować lufę we właściwym kierunku i lekko nacisnąć spust. Mogła to zrobić kobieta albo stary dziadga. Wprawdzie tutaj też liczyło się oko, pewna ręka, szybkość refleksu, na tym przecież opierała się sława wielkich rewolwerowców. Nie da się jednak zaprzeczyć, że wszystkie te przewagi można było wyrównać plasując się za węglem. Wskoczyć zza węgla z szablą było nieco trudniej.

Proszę się nie dziwić temu wątkowi, który wkraśl się do arcyważnych dywagacji, jakie autor odprawia co miesiąc na tym miejscu. Nie jest to jeszcze objaw zdziecinnienia, tylko sposób prowadzący nas ku sprawom poważniejszym.

Nasunęła mi się myśl, że takim Wielkim Wyrównywaczem (jak również „Peacemakerem”) jest w gruncie rzeczy także broń termonuklearna. Waga i znaczenie państw,

które ją posiadają, jest wyolbrzymiana bez względu na dzielące je różnice. Czy można porównać poziom i znaczenie ekonomiki i nauki Chin z poziomem francuskim, a tym bardziej amerykańskim? A jednak w polityce i w światowej równowadze sił Chin również występują jako „podmiot nienaruszalny”, całkowicie suwerenny, któremu nikt nie może narzucić swojej woli i który może domagać się pełnego równouprawnienia w każdej dziedzinie. Albo inny przykład: czy wolno porównać gospodarkę i poziom rozwoju tychże Chin z Japonią? Jakaż między nimi różnica! Z jednej strony kraj zacofany, nie uczestniczący niemal w światowym podziale pracy, w wymianie handlowej, w postępie naukowym i technicznym, a z drugiej mocarstwo przemysłowo-handlowe, elektroniczne, skomputeryzowane. A jednak waga Chin w polityce międzynarodowej jest większa, ich głos liczy się bardziej. Tak przynajmniej się uważa, bo to wszystko są rzeczy niewymierne.

Nie chciałbym, aby te uwagi zostały odczytane jako pochwała broni nuklearnej i statusu mocarstwa atomowego. Pojęcie „Wielki Wyrównywacz” używane w stosunku do rewolwerów typu Colt też wcale nie było pochwałą. Wskazywało natomiast na pewne nowe fakty. W przypadku broni nuklearnej również chodzi tylko o stwierdzenie pewnych realnych faktów, a nie o ich ocenę. Taka ocena nie może być jednoznaczna, ponieważ nikt nie potrafi udowodnić, że odgrywanie przez jakieś państwo wielkiej roli międzynarodowej jest dobrem samym w sobie, przynosi obywatelom korzyści i stanowi przedmiot zazdrości. Wydaje mi się, że sytuacja obywateli Chin w mniejszym stopniu budzi zazdrość niż sytuacja Japończyków, choć i o tej dałoby się powiedzieć coś krytycznego, na przykład porównując ją z sytuacją Szwajcarów, Holendrów czy Szwedów. A przecież żadne z tych ostatnich trzech państw nie posiada broni jądrowej, a ich obywatele brzydzą się nawet taką myślą. Nie jest więc wcale oczywiste, że prestiż międzynarodowy i znaczenie w wielkiej polityce, jakie spływają na posiadaczy broni nuklearnej, są aż tak cenne. Ale jest również prawdą, że nie brak na świecie takich państw, których obywatele nie są usatysfakcjonowani pozycją swego kraju na arenie międzynarodowej, uważają ją za krzywdzącą, nie odpowiadającą ich aspiracjom, a przede wszyst-

kim zbyt mało samodzielną. Obywatele takich państw patrzą więc na sprawę inaczej. Idea Wielkiego Wyrównyacza może im się do pewnego stopnia podobać. Jak zawsze wszystko zależy od miejsca i okoliczności, co jest prawdą tak banalną, że szkoda na nią miejsca w naszym szacownym miesięczniku.

Wszystko to nie znaczy jednak, by można było postawić znaczenie i możliwości wszystkich państw dysponujących bronią masowego rażenia na jednym poziomie i bez żadnych rozróżnień. Trudno poważnie upierać się przy wniosku, że fakt uzbrojenia się w pewną liczbę bomb jądrowych wyrównuje wszystkie różnice. Każdy wie, że tak nie jest. Wśród pięciu państw dysponujących tą bronią – lub sześciu, jeśli wziąć pod uwagę Indie, których status jest wprawdzie niejasny, ale już dokonały one eksplozji atomowej; istnieją też wątpliwości co do Pakistanu i Izraela – otóż wśród tych pięciu państw dwa są uważane za supermocarstwa, pozostałe nie. Różnica jest oczywista i uznawana przez wszystkich. Ale jak ją zdefiniować, jak objaśnić? Pierwsza, najłatwiej zauważalna różnica polega na tym, że supermocarstwa mają więcej bomb, a ich siły zbrojne dysponują nieporównywalnie większymi możliwościami, mogą interweniować w skali globalnej, podczas gdy pozostałe państwa nuklearne tego nie mogą. Można by jednak powiedzieć, że dotyczy to jedynie różnic ilościowych, co nie wyjaśnia wszystkiego. Pozostałe mocarstwa nuklearne też mają dostatecznie dużo środków, by każdemu, kto by znalazł się z nimi w stanie wojny, zadać szkody i straty tak wielkie, że nie do zaakceptowania. Dlatego można powiedzieć, że są one „podmiotami nienaruszalnymi”, to znaczy, że nikt nie może im bezpośrednio, w fizyczny sposób zagrozić, nie może też używając szantażu i gróźb narzucić im swojej woli. Różnica polega więc jeszcze na czymś innym. Tylko dwa supermocarstwa prowadzą politykę globalną, to znaczy zajmują aktywne stanowisko wobec wszystkich ważnych spraw światowych. Uwzględniają też w swym planowaniu politycznym i wojskowym sytuację istniejącą na całym świecie. Przede wszystkim tylko one podporządkowują całą swą politykę obronną i dyplomację rywalizacji między sobą. Pozostałe mocarstwa nuklearne również uwzględniają tę rywalizację, ale odgrywa ona w ich polityce

mniejszą rolę, a to właśnie dlatego, że nie prowadzą polityki globalnej. Można więc uznać, że tylko dwa państwa są mocarstwami w skali całego globu, natomiast pozostałe są mocarstwami regionalnymi. Tak przedstawiała się rzeczywistość od roku 1945 do dziś. Ale czy tak będzie również w przyszłości?

Otóż jesteśmy, jak się wydaje, świadkami pewnych procesów, zjawisk i faktów, a także pewnych możliwości, które mogą skomplikować ten dotychczasowy, brzemienisty w niebezpieczeństwa, ale przecież dość prosty obraz. Piszę ten artykuł po to, aby rozważyć te ewentualne przyszłe możliwości, obecnie jedynie hipotetyczne, ale chyba nie będące fantasmagorią. Powyższy wstęp miał umożliwić zajęcie się owymi hipotetycznymi możliwościami.

Rozumowanie trzeba zacząć od trwających rozmów w sprawie ograniczenia arsenałów nuklearnych, a zwłaszcza rakiet średniego i krótkiego zasięgu. Wydaje się, że po raz pierwszy taka myśl nabrała realnych kształtów. Zostawmy na uboczu przyczyny takiego obrotu spraw, pisano o tym już dużo. Wystarczy powiedzieć, że są one bardzo złożone i świadczą o kształtowaniu się nowej sytuacji na świecie. Oczywiście nie powstała ona z dnia na dzień, lecz narastała latami, teraz jednak zmiana jest już tak duża, że wymusiła też zmianę podejścia do sprawy ze strony poszczególnych partnerów. Uprawianie polityki w dotychczasowym kształcie staje się dla nich nieopłacalne i coraz trudniej ją kontynuować.

Tak więc po raz pierwszy znaczne ograniczenie arsenałów supermocarstw wydaje się możliwe. Piszę te słowa w maju 1987. Zanim się ukażą w druku (trzeba pamiętać o długim cyklu produkcyjnym „Przeglądu Powszechnego”), sprawa może postąpić naprzód, wyjaśnić się albo skomplikować. W każdym razie taka możliwość wydaje się obecnie dość realna. Gdyby gra toczyła się tylko między supermocarstwami, prawdopodobnie jakieś porozumienie zostałoby już zawarte. W grę jednak wchodzi również inne państwo, a zwłaszcza sojusznicy USA, wśród których dwaj to jak wiadomo mocarstwa nuklearne. I oto sprawa się komplikuje. Sojusznicy USA, którzy uprzednio systematycznie wypowiadali się na rzecz rokowań rozbrojeniowych, pozostając w ten sposób w zgodzie z przeważającą częścią opinii

w swych krajach, teraz wyrażają zastrzeżenia i obawy. Czy przedtem ich nie mieli? Prawda jest pewnie bardziej prozaiczna; prawdopodobnie przedtem uważali szanse poważnej redukcji zbrojeń za znikome, wobec czego sądzili, że wypowiadając się za rokowaniami niczym nie ryzykują. Teraz po raz pierwszy zarysowała się ewentualność istotnej zmiany położenia – z Europy mogą zniknąć rakiety nuklearne średniego i krótkiego zasięgu po obu stronach. Znaczy to między innymi, że – jeżeli dojdzie do takiego porozumienia – z Europy znikną wszystkie rakiety amerykańskie, bo Amerykanie nie stacjonują w Europie rakiet strategicznych długiego zasięgu.

Zachodni Europejczycy powiadają teraz, że będą się czuli zagrożeni takim rozwiązaniem, albowiem zmniejszy ono zaangażowanie USA w obronę Europy Zachodniej, zwiększy natomiast zagrożenie typu konwencjonalnego, nienuklearnego. Układ Warszawski ma ich zdaniem znaczną przewagę w siłach konwencjonalnych. Tak więc NATO albo zostałoby osłabione, albo musiałoby ponieść wielkie koszty, jako że obrona nuklearna jest dziś tańsza niż konwencjonalna. Żaden zaś z rządów zachodnioeuropejskich nie ma ochoty na zwiększenie wydatków zbrojeniowych, chociaż ostatnio dość nieoczekiwanie zgodziły się one na to. Nie ma to jednak, jak się wydaje, znaczenia rozstrzygającego. Tak czy inaczej niełatwo będzie wprowadzić to postanowienie w życie, bo trudno wytłumaczyć społeczeństwom, że rezultatem rozbrojenia ma być zwiększenie wydatków zbrojeniowych.

Nie jest moim celem ocena tego rodzaju argumentacji ani orzekanie, co zachodni Europejczycy powinni zrobić, a czego nie. To ich problem. Trudno jednak nie zauważyć, że jak wzywając do redukcji zbrojeń nuklearnych byli oni nie całkiem szczerzy, tak i teraz można się domyślać, że nie mówią wszystkiego. Toczą zawiłe dyskusje natury sztabowo-strategiczno-taktycznej, pomijają natomiast milczeniem sprawy, które sięgają dalej. Sprawy, które mogą przybrać charakter historyczny, mogą być ważniejsze niż to, o czym obecnie się dyskutuje. Nie waham się użyć słowa „historyczny”, ponieważ kwestie, o których myślę, w zasadniczy sposób dotyczą kształtu przyszłości. O nich jednak nikt jakoś nie mówi, choć nie wierzę, aby w Europie Zachodniej

– rejonie, który zawsze przodował jakością swego myślenia teoretycznego – nikt o tym nie pomyślał.

O co chodzi? Rzecz polega ni mniej, ni więcej tylko na tym, że Europa Zachodnia staje obecnie wobec konieczności podjęcia decyzji, do której nie jest jeszcze gotowa i wołałaby ją odwlec, ale która ma ogromne znaczenie – decyzji, by stanąć na własnych nogach i bardziej samodzielnie niż dotąd zająć się własnym losem, w tym również kwestią obronności. Dotychczasowa postawa zachodnich Europejczyków wobec tych problemów często nasuwała myśl o schizofrenii i rozdwojeniu jaźni. Duża część zachodnioeuropejskiej opinii publicznej przejawiała wyraźny antyamerykanizm, lecz jednocześnie ta sama opinia domagała się, aby USA zapewniały Zachodniej Europie obronę i ponosiły jej koszty. Szczytowym przejawem takiej postawy jest program brytyjskiej Partii Pracy, która domaga się, aby Amerykanie zabrali swoje rakiety i wynieśli do domu, lecz żeby NATO istniało nadal, pozwalając Wielkiej Brytanii zmniejszyć wydatki na zbrojenia.

Alc sytuacja zmienia się. Wygląda na to, że oba supermocarstwa są zmęczone dotychczasową rolą. Każde z nich ma dostateczną liczbę własnych problemów, które są wprawdzie inne, ale skłaniają oba do tego, aby na nowo rozpatrzyć dotychczasowy sposób uprawiania polityki. I wydaje się, że wyciągają one ze swych rozważań dość podobny wniosek – że potrzebne jest osłabienie napięcia między nimi i osłabienie tempa zbrojeń. Oba też – jak się wydaje – są bliskie wniosku, że do tego celu potrzebne jest osłabienie ideologicznego charakteru rywalizacji między nimi. Prawda jest przecież taka, że podstawą, głównym motorem i uzasadnieniem rywalizacji i wrogości między wielkimi supermocarstwami nie były dotąd ani względy gospodarcze, ani walka o surowce czy o przestrzeń życiową, tylko względy ideologiczne. To one sprawiały, że obaj konkurenci stali nieruchomo w biały dzień pośrodku miasteczka nie spuszczać się siebie z oczu, z dłońmi tuż obok kabur, w których tkwiły ich Wielkie Wyrównywacze. Jeden z nich był w białym, drugi w czarnym kapeluszu, a który był w którym – to już należało do widzów i punktu, z którego patrzyli. Tak zaś długo, jak długo oni tak stali naprzeciw siebie, inni mieszkańcy miasteczka – trzymając się pozornie z boku – mogli

zajmować się handlem i interesami, starając się jednocześnie, by nie wejść nieopatrznie na linię ewentualnego strzału. Otóż powstaje supozycja, że obu zawodnikom zaczyna się ta sytuacja nudzić. Jaki pożytek z tego sterczenia przez cały dzień pośrodku rynku, gdy w domu czekają dzieci, mieszkani nie nie posprzątane, na fermie kłopoty, a inni robią w tym czasie dobre interesy?

W widocznej obecnie skomplikowanej postawie Europejczyków wobec rokowań rozbrojeniowych można rozróżnić wiele rozmaitych elementów. Jest w tym autentyczne zaniepokojenie, że oto powstaje nowa sytuacja różniąca się od tego, do czego przywykli przez lata i że niełatwo przewidzieć wszystkie możliwe tego skutki. Jest także niechęć wobec nader oczywistego faktu, że najistotniejsze decyzje dotyczące ich samych są podejmowane (lub podejrzewa się, że mogą zostać podjęte) ponad ich głowami. I jest w tym także – jak myślę – pewien lęk wynikający z przeczulenia, że może przyjść dzień, kiedy już nie będzie wygodne uprawianie swoich interesów w miasteczku, lecz trzeba będzie wziąć na siebie zwiększoną odpowiedzialność za ład i bezpieczeństwo.

Jeżeli się analizuje będące obecnie przedmiotem rokowań propozycje, trzeba zauważyć jedno: ewentualne porozumienie rakietywce między supermocarstwami zmniejszy ich arsenały, nałoży ograniczenia w rozmieszczeniu tego, co pozostanie i w sumie zmniejszy znaczenie tych arsenałów. Ale tym samym, niejako automatycznie, zwiększy wagę i znaczenie arsenałów pozostałych państw, nie są one bowiem objęte rokowaniami. To, co dotąd było siłą niewielką, choć wystarczająco groźną i śmiertcioną, stanie się odtąd siłą relatywnie znacznie większą.

Dlaczego Wielka Brytania i Francja wyposażyły się swego czasu we własną broń nuklearną, nadal ją utrzymują i modernizują? Myślę, że politycy obu państw nigdy w pełni nie wyłożyli swej motywacji i ukrytych myśli. Stosunkowo najwięcej powiedzieli na ten temat Francuzi. Brytyjczycy byli bardziej powściągliwi, a ich wypowiedzi mniej jasne, za co zresztą przyszło płacić pęknięciem brytyjskiej opinii publicznej w tej kwestii. Jedni i drudzy mówili o pragnieniu utrzymania niezależności politycznej i o obawie przed taką sytuacją, w jakiej ich rządy byłyby bez reszty zdane na łaskę

sojusznika. Ale myślę, że były jeszcze dwa inne powody, o których mężowie stanu nie wspominali, bo to byłoby niezręczne politycznie. Pierwszy to przewidywanie, że sytuacja w Europie może się kiedyś zmienić, że może dojść na przykład do zjednoczenia Niemiec, a wówczas układ sił na kontynencie mógłby zbyt mocno przechylić się na rzecz owych hipotetycznych zjednoczonych Niemiec. Drugi – myśl o tym, że kiedyś może się zmienić również sytuacja Europy jako całości (czy raczej jej zachodniej części). Kryła się w tym pewna niewiara, a raczej wątpliwość w niezmienną trwałość amerykańskiego zaangażowania w Europie, wątpliwość wciąż istniejąca w szerokich kręgach opinii i wśród wielu mężów stanu. Ale było w tym zapewne i co innego, przynajmniej wśród niektórych polityków: niejasna i nieprecyzyjna, przypominająca bardziej swobodne fantazjowanie niż realistyczny zamysł, ale wciąż jednak istniejąca nadzieja, że może kiedyś, któregoś dnia w przyszłości Europa zacznie znowu odgrywać rolę samodzielną i że to może się przyczynić do stworzenia bardziej stabilnego, pokojowego świata, który mniej będzie przypominał scenę z westernu w samo południe. W takiej zaś sytuacji owa bardziej samodzielna Europa będzie potrzebowała własnych i niezależnych środków obrony.

Na rozum biorąc Europa ma po temu wszelkie dane. Zarówno pod względem liczby ludności (EWG liczy ok. 300 mln mieszkańców), jak i pod względem potencjału przemysłowego, naukowego czy technologicznego – jest ona równorzędnym partnerem wobec supermocarstw. Ustępuje im natomiast pod względem surowcowym. Przede wszystkim jednak ustępuje niedostatecznym poziomem organizacji politycznej, a także społeczną niewiarą we własne możliwości. W społeczeństwach zachodnioeuropejskich istnieje wprawdzie poczucie więzi i jedności, które po wiekach wzajemnego rozszarpywania się, wrogości, bezwzględnej walki może doprawdy wydawać się cudem. Ostatnie czterdzieści dwa lata sprzyjały temu w szczególny sposób. Ale wciąż nie jest to dostatecznie mocne, by stworzyć taki stan jedności politycznej, który umożliwiłby konsekwentne, celowe, wspólne działanie w kwestiach najważniejszych. Partykularyzmy zostały wprawdzie osłabione, ale nie zostały usunięte i wciąż w stosunkach między Francuzami a Anglikami,

Włochami a Francuzami, Belgami a Holendrami, szczególnie zaś między nimi wszystkimi a Niemcami daje się odczuć obawa, że wprawdzie dawne kłótnie są dziś pozbawione sensu, a dawne wojny były morderczym szaleństwem, lecz przecież interesy nie zawsze są tożsame i konkurencja wciąż istnieje. Wprawdzie w warunkach ewentualnego przyszłego zjednoczenia (które nigdy przecież nie mogłoby przybrać charakteru jednolitego, scentralizowanego organizmu państwowego) ta konkurencja i ów pluralizm postaw, tradycji, różnych właściwości narodowych i nawet różnic filozoficznych mogą się stać nieocenionym bogactwem i mocną stroną takiego organizmu – ale dziś nadal przeważają one nad poczuciem jedności. Europa jest wciąż jeszcze dopiero możliwością, a nie realnym faktem.

Jednak w zmieniającej się sytuacji światowej zaczyna się o tym coraz częściej myśleć i mówić. Brytyjski tygodnik „The Economist” jest – jak przystało piśmie zajmującemu się gospodarką i finansami – periodykiem raczej trzeźwym i sceptycznym, z pewnością nie jest to pismo redagowane przez grupę młodych poetów. Ale i on zamieścił ostatnio artykuł poświęcony przyptywowi energii, jaki dał się w ostatnich latach zauważyć w gospodarce europejskiej (w tym również, co jest najbardziej zaskakujące, w brytyjskiej), w tym zaś artykule znalazł się następujący wywód: *W przyszłości przewartościowanie w Europie nie będzie budziło zdumienia. Jej obywatele są bogaci i większość jest wykształcona. Mają oni świadomość swej historii i poczucie swej godności. Nie trzeba wiele, aby tacy ludzie uświadomili sobie, że ich dobrobyt jest zagrożony przez inercję i by przeciwstawili się temu czyniąc użytek ze swego wykształcenia i wynalazczości. Aby jednak mogło się to zrealizować, trzeba takich rządów i instytucji, które pozwolą im rozkwitnąć. Czy zatem polityka europejska pójdzie w ślad za odrodzeniem gospodarki? Odpowiedź brzmi: tak, do pewnego stopnia, ale nie dostatecznie.* Wydaje mi się właśnie, że „Economist” wpatrzony – jak przystało temu piśmie – przede wszystkim w gospodarkę, nie docenił w tym artykule wagi bodźców politycznych, których dostarczają zmiany na świecie, jakich jesteśmy obecnie świadkami. Albo może to jeszcze na razie powiedziane za wiele – wagi przyszłych możliwości, które mogą się niebawem ujawnić.

To, czego jesteśmy obecnie świadkami, może oddziaływać w tym kierunku, może być nową zachętą do poszukiwania samodzielnej roli dla Europy, do wytworzenia jedności na wyższym poziomie. Warunkiem takiego procesu jest z jednej strony ustalenie się bardziej trwałego modus vivendi między supermocarstwami, z drugiej – osłabienie ideologicznego charakteru ich wielkiej polityki. Nie brak ludzi, którzy uważają, że do tego nigdy nie dojdzie. Wiemy, że polityka ZSRR zawsze w wysokim stopniu wynikała z pobudek ideologicznych, a przecież z drugiej strony też obserwowaliśmy podobne zjawisko – Ronald Reagan jest najbardziej ideologicznym prezydentem od wielu dziesięcioleci. Jednak jeżeli mniejszą wagę przywiązywać do deklaracji niż do faktów, trudno nie zauważyć, że od kilku dekad waga ideologii w polityce zmniejsza się. Wynika to z jednej strony z faktu istnienia Wielkich Wyrównywaczy, z drugiej – z nacisku wewnętrznej rzeczywistości w poszczególnych krajach. Rozpatrzmy to na przykładzie Chin. Nikt chyba nie zaprzeczy, że dzisiejsza polityka chińska jest w mniejszym stopniu motywowana ideologicznie niż w czasach Mao Tse-tunga. Podobnie jest i gdzie indziej. Weźmy przykład Indii: ich dzisiejszy przywódca, Gandhi, bardzo różni się pod tym względem od swojej matki, ona zaś różniła się od swojego ojca, Jawaharlala Nehru. A w świecie arabskim? Porównajmy jego obecnych przywódców z Gamalem Abdelem Naserem. Myślę, że to zjawisko dotyczy również wielkich mocarstw. Wymogi rzeczywistości w dłuższym wymiarze czasowym zawsze przytępiają siłę bodźców ideologicznych. Nigdy nie było inaczej.

Myślę, że powoli, ale nieuchronnie wkraczamy w dobę Realpolitik. Gdyby tak było, wtedy polityka wracałaby do bardziej normalnych kolein wyznaczanych trwałymi interesami, przede wszystkim ekonomicznymi, a także bardziej niż dotąd określonymi wymogami równowagi sił. W takich warunkach czynniki wewnętrzne w poszczególnych państwach nabierają większego znaczenia. Jednocześnie swoboda działań poszczególnych mężów stanu staje się bardziej ograniczona. Taki świat nie miałby już charakteru ściśle dwubiegunowego, Czy byłby to świat normalniejszy? Świat dwubiegunowy z pewnością nie był normalny. Trzeba jednak pamiętać, że ten dotychczasowy układ – jak tego

dowiodła praktyka – przeciwdziałał wybuchowi wielkiej wojny, podczas gdy poprzedni generował coraz straszniejsze konflikty. Jak wyglądałoby to w świecie, w którym funkcjonowałoby kilka niezależnych i równorzędnych centrów? Pytanie niepokojące, ale można przypuszczać, że w takim świecie Wielki Wyrównywacz nuklearny działałby tak samo jak w dwubiegunowym – chroniłby ludzkość przed ostatecznym szaleństwem. Można sobie też wyobrazić, że nastąpiłoby wówczas pewne odwrócenie dotychczasowych zasad dyplomacji. Dawniej każde państwo starało się – na wypadek wojny – wchodzić do rozmaitych koalicji, byle nie zostać samo. Teraz każdy z wielkich światowych ośrodków starałby się prawdopodobnie pozostać poza wszelką koalicją i poza wojną. Już dziś istnieje przykład takiego postępowania konsekwentnie stosowanego przez niezależny i suwerenny ośrodek dysponujący bronią nuklearną – Chiny. Być może to właśnie stałoby się regułą. Ale taka postawa i taka polityka jest możliwa tylko wówczas, gdy dane państwo nie obawia się groźby podboju w żadnej postaci: ani jako inwazji zbrojnej, ani jako szantażu nuklearnego, ani jako podboju ideologicznego (który w latach tryumfującego nazizmu i faszyzmu nazywany był działalnością piątej kolumny). Chiny najwyraźniej nie obawiają się żadnej z tych ewentualności. Redukcja zbrojeń przez supermocarstwa i zmiany zachodzące na świecie mogą przybliżyć moment, kiedy również Europa Zachodnia dojdzie do tego samego wniosku. Świat dwubiegunowy był światem wielkiej konfrontacji. Świat czterech lub większej liczby biegunów byłby – jak myślę – w większym stopniu światem realnych interesów. Idea rozstrzygającego starcia pośrodku miasteczka, finału wielkiego filmu, idea, o której nie mówi się wprost, ale która wciąż błąka się po świecie, zostałaby ostatecznie odłożona do lamusa.

Do tego wszystkiego wciąż bardzo daleko. Nie są to też żadne proroctwa. Nazywam się Dzięwanowski, a nie Osowiecki. Myślę jednak, że wydarzenia, jakich jesteśmy ostatnio świadkami, wydarzenia, które nie zrodziły się z niczego, lecz są rezultatem długotrwałej ewolucji, otwierają nowe perspektywy. Czas zacząć o nich myśleć. To jedyny cel, jaki stawiam sobie w tym artykule. Tylko tyle – i aż tyle.

KRZYSZTOF LISOWSKI

OJCIEC

Uli

Zastanawiam się teraz, co zdążył opowiedzieć mi ojciec,
w jakie okręty graliśmy,
w jakie bawiliśmy się słowa,
jakimi zwierzętami ożywało moje dzieciństwo.
Raz zdaje się, że przyjąłem wszystkie jego nauki
mimowolnie.
Ale wiem, jak często dziecko zadaje pytanie,
a potem już nie słucha odpowiedzi,
zajęte lotem chrabąszcza,
patrzące jak ustaje w locie zamarznięty wodospad.
Kiedy indziej myślę jedynie o nazwach miejsc,
w których przeżyliśmy razem konkretne zdarzenia –
kłótnię, porażenie słoneczne albo oberwanie chmury.
Ale w końcu, twierdzę, pozostaje w moim niepodobieństwie
jakiś jego bliskie podobieństwo,
dawna kropla krwi krążąca w sercu,
przestronna żrenica,
przez którą wpuszczamy nadal obrazy i światło.
Żegiestów, luty 86

PIOSENKA PASTERSKA

*Kto rychlej pozapomina,
Ten się pierwzej ocali
„Pożegnanie”, M. Hemar*

Igorowi Newerlemu

wypijmy zdrowie lampy naftowej
wypijmy zdrowie strumyka
kałuży na małej podgórskiej stacji
koło cmentarza choleryków
przy której chłopcy podziwiali wzburzenie
karbidu z kolejarskich mosiężnych latarek
wypijmy zdrowie rowerów na kołach
obitych wojłokiem
i zdrowie kupców moskiewskich
pijących cierpką herbatę w traktierni
i zdrowie zakładających się o to
kto zje więcej ciastek po kopiejce
u cukiernika w Dęblinie
w pobliżu Szkoły Technicznej
w rok przed Wielką Wojną
wypijmy zdrowie łyż z oka
która widziała tak wiele
a jest okiem pamięci
opatrnością poetów

KRZYSZTOF LISOWSKI

OJCIEC

Uli

Zastanawiam się teraz, co zdążył opowiedzieć mi ojciec,
w jakie okręty graliśmy,
w jakie bawiliśmy się słowa,
jakimi zwierzętami ożywało moje dzieciństwo.
Raz zdaje się, że przyjąłem wszystkie jego nauki
mimowolnie.
Ale wiem, jak często dziecko zadaje pytanie,
a potem już nie słucha odpowiedzi,
zajęte lotem chrabąszcza,
patrzące jak ustaje w locie zamarznięty wodospad.
Kiedy indziej myślę jedynie o nazwach miejsc,
w których przeżyliśmy razem konkretne zdarzenia –
kłótnię, porażenie słoneczne albo oberwanie chmury.
Ale w końcu, twierdzę, pozostaje w moim niepodobieństwie
jakiś jego bliskie podobieństwo,
dawna kropla krwi krążąca w sercu,
przestronna żrenica,
przez którą wpuszczamy nadal obrazy i światło.

Żegiestów, luty 86

NA PERONIE W TARNOWIE ZACHODNIM

znajdowałem się prawdopodobnie w
połowie życia
poza mną były pasemka klęsk
z rzadka rozsiane pagórki sukcesów
(twoim największym sukcesem jest córka –
powiedział znajomy krytyk literacki)
oddalali się znajomi żywi
coraz częściej pozostawało mi
towarzystwo nowych nieobecnych
dochodziłem nieraz do niebezpiecznej granicy
kiedy człowiek zaczyna stawiać
życiu warunki
i chce żeby były natychmiast spełnione
bo robi się późno
a czekała mnie tylko późna kolacja spadek
ciśnienia spis jutrzejszych zakupów
(chleb jabłka)
jazda tramwajem do pracy

spojrzałem na zegarek –
tylko trzy minuty
rozmyślałem o wieczności

spomiędzy gór nadjeżdżał
spóźniony ekspres

Chrześcijaństwo w obliczu religii świata

W naszym kraju, w którym ciągle nie maleje żywe zainteresowanie chrześcijaństwem, trudniej może niż w krajach Europy Zachodniej jest dostrzec fakt, że w dzisiejszym świecie wzrasta również zainteresowanie innymi wielkimi religiami. Katolicka prasa i literatura w Polsce najczęściej odnotowywały rozmaite głosy dotyczące religii żydowskiej, choć nie tyle w kontekście teologicznym, ile w odniesieniu do nieśmiertelnego tematu: „... a sprawa polska”. Mniej uwagi poświęcano natomiast takim religiom, jak islam, hinduizm czy buddyzm. Tymczasem nie tylko z zagranicy dochodzą głosy o nieustannej ekspansji islamu, ale i u nas słychać o meczecie, który ma powstać na Wybrzeżu, o sennacyjnym powodzeniu, jakim cieszy się polskie wydanie Koranu. Również wielkie religie azjatyckie pozyskują coraz to nowych wyznawców, docierających – nierzadko przez pośredników z Zachodu – i do nas, jak o tym świadczą mnożące się wspólnoty buddyjskie¹. Związane z nimi wydawnictwo „Pusty Obłok” uprzyśtępnia w języku polskim pisma swoich zagranicznych mistrzów. Z tym większą wdzięcznością należy przyjąć nowe inicjatywy wydawnictw katolickich w naszym kraju, zmierzające do przyswojenia polskim czytelnikom wartościowych publikacji dotyczących konfrontacji religii świata z chrześcijaństwem. W niniejszym omówieniu zwrócimy uwagę na kilka pozycji wydanych przez zastrżony na polu edytorskim Instytut Wydawniczy Pax oraz przez stawiające pierwsze kroki, a przy tym skoncentrowane właśnie na problematyce religii świata, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum².

Chrześcijańska ocena religii świata

Zacznijmy od grubego tomu pt. „Ewangelizacja, dialog i rozwój”³. Jest to wybór dokumentów i referatów przedstawionych podczas Międzynarodowej Konferencji Teologicznej w indyjskim Nagpur w 1971 r. Przekład polski był gotów do druku już w 1974 r., ale rozmaite trudności opóźniły wydanie o 12 lat! Opóźnienie to nie osłabiło bynajmniej aktualności poruszanych na konferencji problemów, związanych z szerzeniem chrześcijaństwa pośród narodów o bogatej, odrębnej tradycji religijno-kulturalnej. Co więcej – nie tylko wspomniany wyżej wzrost zainteresowania problematyką religii świata, ale także „wymuszone” w naszych polskich warunkach zainteresowanie religioznawstwem sprawiają, że omawiany tom jest w obecnej chwili bardziej „na czasie” niż w latach, kiedy pierwotnie zamierzano go wydać.

Spośród bogatej tematyki całego tomu na szczególną uwagę zasługuje teologiczna problematyka stosunku chrześcijaństwa do wielkich religii świata. Były jej poświęcone m.in. referaty dwóch wybitnych teologów katolickich zaproszonych do udziału w konferencji: Y. Congara i W. Kaspera. W nawiązaniu do ich rozważań przedstawmy więc najpierw elementy nauki Kościoła, by z kolei na tym tle wskazać zagadnienia będące nadal przedmiotem teologicznych dyskusji.

Nauka Kościoła o stosunku chrześcijaństwa do innych religii opiera się na fundamentalnej prawdzie o Jezusie Chrystusie sformułowanej w Piśmie Świętym. Prawda ta dotyczy najpierw **POWSZECZNEGO**, odnoszącego się do **WSZYSTKICH** ludzi charakteru zbawczej woli Boga. Najdobitniejsze sformułowanie tej prawdy znajdujemy w jednym z tzw. listów pasterskich Nowego Testamentu, gdzie Apostoł, wzywając chrześcijan do modlitwy za wszystkich ludzi, uzasadnia taką potrzebę stwierdzeniem: *Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela, naszego Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich* (1 Tm 2,4 nn.). A więc prawda o powszechności zbawczej woli Boga obejmuje zarazem przekonanie, że jedynym pośrednikiem powszechnego zbawienia, którego Bóg pragnie dla ludzi, jest Jezus Chrystus. Przekonanie to sformułował nie mniej dobitnie również apostoł Piotr. Nawiązując do uzdrowienia, którego już po Zmartwychwstaniu i Zesłaniu Ducha Świętego dokonał w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, Apostoł mówi, że *nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4,12). W świetle tej prawdy rodzi się teologiczny problem, w jaki sposób może się zrealizować powszechna woła zbawcza Boga wobec ludzi, którzy bądź nie słyszeli o Jezusie Chrystusie, bądź też nie przyjmują głoszonego w Jego imię zbawienia. W dziejach chrześcijaństwa pojawiały się rozwiązania tego problemu, które sam Kościół uznał ostatecznie za sprzeczne z duchem ewangelii. Pośród odrzuconych znalazły się zwłaszcza te, które w prak-

¹ Por. poświęcony polskimi buddystom artykuł Inki Stodkowskiej pt. *Ojczyzna. Więź* 2-3/1986, s. 28-39.

² Jeśli idzie o pozycje, które ukazały się nakładem Społecznego Instytutu Wydawniczego „Znak”, por. omówienie książki pt. *Benedyktynski asram*, „PP” 2/1987, s. 291-295. Wspomnieć należy również o licznych artykułach, które zwłaszcza tematyce buddyzmu od dawna już poświęcał wydawany przez tenże Instytut miesięcznik „Znak”.

³ IW Pax, Warszawa 1986, ss. 413. Redaktorem tomu jest M. Dhavamony SJ, a przekładu z angielskiego dokonał J. Marzęcki.

tyce oznaczały negację fundamentalnej prawdy o powszechności zbawczej woli Boga czy to poprzez zbyt restrykcyjne rozumienie patrystycznej zasady, iż *poza Kościołem nie ma zbawienia*, czy też poprzez skrajne, augustyńskie ujmowanie nauki o grzechu pierworodnym i konieczności chrztu, prowadzące w konsekwencji do dręczącej św. Franciszka Ksawerego myśli, iż wszyscy ludzie, którzy nie będą przywiedzeni do wiary i chrztu przez jego nauczanie, przepadną na zawsze w ogniu piekielnym. Przekonanie Kościoła o możliwości zbawienia również poza religią chrześcijańską znalazło swój wyraz w wypowiedziach II Soboru Watykańskiego. Nawiązując do nauki Apostołów, iż w każdym czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (Dz. 10,35; Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 9), Sobór wyznaje dalej, że również ci, którzy bez własnej winy nie znają ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, mogą osiągnąć wieczne zbawienie (tamże, 16). Na temat możliwości zbawienia wyznawców religii niechrześcijańskich Sobór wypowiada się w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła („Ad gentes divinitus”) i w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich („Nostra aetate”). Oba dokumenty potwierdzają wspomnianą możliwość, a ich pozytywne spojrzenie na ziarna Chrystusowej prawdy – rozsiane również w wielkich religiach świata – upoważnia do stwierdzenia, że w świetle soborowej nauki wyznawcy innych religii zostają zbawieni *nie POMIMO swej religii, lecz raczej w ŁONIE swej religii, ale POPRZEC Chrystusa* (Kasper, s. 196).

O ile możliwość osiągnięcia zbawienia przez wyznawców religii niechrześcijańskich nie jest już w teologii chrześcijańskiej kwestionowana, o tyle jednak ocena pozytywnego, tj. zbawczego charakteru tych religii, jest jeszcze przedmiotem dyskusji. Panuje zgodność co do stwierdzenia, że zbawcze elementy istniejące w tych religiach są mniej lub bardziej wyraźnym przejawem prawdy jedynego pośrednika zbawienia – Jezusa Chrystusa. Ale stwierdzenie to dopuszcza różne możliwości dalszej interpretacji, które jeden z uczestników konferencji w Nagpur, B. Dupuis S.J., charakteryzuje w formie następującego przeciwstawienia. Z jednej strony można wyróżnić interpretacje dające się określić mianem „teorii wypełnienia”, gdyż według nich chrześcijaństwo wypełnia wyrażające się w wielkich religiach świata dążenia własne w serca ludzi przez uprzednią taskę Boga. Wypełnienie to jednak zwolennicy tej teorii – do których Dupuis zalicza dwóch wielkich „klasyków” współczesnej teologii katolickiej: H. de Lubaca i H. Urs von Balthasara – rozumieją w swoisty sposób. Uważają oni, że z chwilą kiedy zbawienie ujawniło się w Jezusie Chrystusie, zbawcza wartość innych religii, które przed Jego przyjściem mogły

stanowiąc w planie Bożym „przygotowanie do ewangelii”, ostatecznie się skończyła. Innymi słowy „wypełnienie” religii niechrześcijańskich z chwilą pojawienia się chrześcijaństwa rozumiane jest jako odmówienie im posiadania TRWAŁYCH elementów zbawczej prawdy Chrystusowej i ograniczenie tych elementów do czasu poprzedzającego przyjście Chrystusa (s. 201 nn.). Takiej interpretacji stosunku chrześcijaństwa do innych religii przeciwstawia się ujęcie, które można nazwać teorią obecności Chrystusa w religiach świata. W odróżnieniu od pierwszej interpretacji zbawcza wartość religii świata nie jest tu ograniczona do czasu poprzedzającego przyjście Chrystusa, lecz uważa się je za trwały znak Jego tajemniczej obecności. Spośród licznych przedstawicieli takiej oceny religii niechrześcijańskich wyróżniają się R. Panikkar jako autor książki o wymownym tytule: „Nieznany Chrystus hinduizmu”⁴ oraz K. Rahner, który ową trwałą obecność Chrystusa poza religią chrześcijańską zwykł określać mianem „anonimowego chrześcijaństwa”. W ujęciu tym chrześcijaństwo było nadal uważane za „wypełnienie” innych religii, choć w innym sensie niż w przypadku pierwszej interpretacji. Nic dziwnego, że Rahnerowskie pojęcie, do którego jeszcze powrócimy, kwestionowali wspomniani zwolennicy odmiennej wizji „wypełnienia” religii w Chrystusie; gotowi oni byli mówić najwyżej o „anonimowych chrześcijanach”, gdyż ich zdaniem określenie religii świata jako anonimowego chrześcijaństwa przeceniało, kosztem chrześcijaństwa, zbawczą wartość tych religii (s. 204 nn.).

Sens różnicy pomiędzy obiema interpretacjami zbawczej wartości religii niechrześcijańskich daje się lepiej uchwycić w świetle rozważań W. Kaspera zamieszczonych w omawianym tomie. Zwraca on uwagę na to, że ocena stosunku chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich nie może wychodzić od statycznego zestawienia poszczególnych religii, lecz zarówno chrześcijaństwo jak i religie świata muszą być ujmowane w dynamice procesu historycznego, w którym są zanurzone. Oznacza to z jednej strony, że w tym momencie, w którym jakaś religia niechrześcijańska spotyka się z chrześcijaństwem i w którym musi powiedzieć „tak” albo „nie” w stosunku do chrześcijaństwa, jej sytuacja w historii zbawienia oraz jej teologiczna prawowitość ulegają zasadniczej zmianie (s. 196). O ile zatem – możemy dodać – zwolennicy pierwszej interpretacji słusznie podkreślali zmianę w zbawczym znaczeniu innych religii wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa, o tyle samo spotkanie chrześcijaństwa z innymi religiami pojmowali oni właśnie zbyt statycznie, nie uwzględniając faktu, że jest ono proce-

⁴ *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964. Poprawione i uzupełnione wydanie tej książki ukazało się w 1981 r.

sem, który ciągle jeszcze nie jest skończony. Z drugiej więc strony trzeba podkreślić, jak to czyni Kasper, że spotkanie religii w gruncie rzeczy jeszcze nie nastąpiło, *jeśli wszystko, co zaszło, spowodowało się do wymiany informacji. Należy raczej nawiązać dialog, to znaczy ma zaistnieć obustronne wydarzenie i obopólne wzbogacenie* (s. 197).

Podsumowując dotychczasowe rozważania możemy raz jeszcze powołać się na W. Kaspera, który sprzyja najwyraźniej drugiej ze wspomnianych interpretacji stosunku chrześcijaństwa do innych religii. Podkreśliwszy, jak widzieliśmy, że wyznawcy innych religii, którzy znajdują zbawienie w obrębie własnej religii, zostają zbawieni PRZEZ Chrystusa, tworzy on dalej, w nawiązaniu do R. Panikkarę następującą wizję: *Każda religia o tyle, o ile zajmuje się sprawami ostatecznymi i absolutnymi, dąży od wewnątrz do uniwersalności i katolickości. W konsekwencji zaznacza się dynamiczna zbieżność wszystkich religii, w której usiłują one istnieć historycznie (R. Panikkar). Każda religia jest w tej mierze prawdziwa i reprezentuje jedyną uniwersalną wolę Bożego zbawienia w Jezusie Chrystusie, o ile jest powszechna i katolicka w tym dynamicznym sensie* (s. 196).

W perspektywie, w której zarówno chrześcijaństwo, jak i inne religie ujmowane są jako droga przez dzieje ku Chrystusowej pełni zbawienia, nasuwa się potrzeba szczególnego zwrócenia uwagi na dwie sprawy. Po pierwsze staje się konieczne uwzględnienie historycznego rozwoju, który dokonuje się we wszystkich religiach, również pod wpływem wzajemnego ich oddziaływania na siebie. Po drugie refleksja nad konfrontacją poszczególnych religii w jej faktycznym dotychczasowym przebiegu domaga się uzupełnienia przez rozważenie, jak dalej winno się dokonywać spotkanie pomiędzy religiami, żeby rzeczywiście służyło ono zbliżeniu ku pełni zbawienia. Obie te sprawy znajdują naświetlenie w kolejnych edycjach przetłumaczonych ostatnio na język polski, na które również warto zwrócić uwagę.

Chrystus ukrzyżowany a religie świata

Przykładem ujęcia, w którym chrześcijańska ocena zbawczego charakteru innych religii uwzględnia dokonujący się w nich rozwój, a jednocześnie sama się przez to rozwija i pogłębia, jest książeczka niemieckiego teologa, H. Waldenfelsa, pt. „Ukrzyżowany i religie świata”. Zarówno chrześcijaństwo jak i inne wielkie religie (judaizm, islam, hinduizm i buddyzm) są tu ujmowane we wspólnej perspektywie, mianowicie jako drogi prowadzące do zbawienia. Odmienność poszczególnych dróg wyraża się w różnym pojmowaniu i formułowaniu samego zbawienia jako celu każdej

z nich, co z kolei wiąże się z różnym rozumieniem tej szczególnej kondycji, od której człowiek ma być wybawiony. Waldenfels uku-
zuje więc najpierw, jak w wielkich religiach niechrześcijańskich
przedstawiane jest zło, w które człowiek jest uwikłany, by na tym
tle ukazać dalej poszczególne drogi wskazujące wyjście i zbawcze
rozwiązanie. W szczególności poświęca wiele uwagi pytaniu, jaki
jest stosunek wszystkich tych zbawczych dróg do Jezusowego
krzyża jako chrześcijańskiego znaku zbawienia. W odpowiedzi na
to pytanie pokazuje przede wszystkim, że nie można dzisiaj
poprzestać na ocenie z czasów św. Pawła, kiedy to Chrystus ukrzy-
żowany był *zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan*
(1 Kor 1.23). Jeśli idzie o judaizm, to wprowadzić jego wyznawcy
nadal nie przyjmują chrześcijańskiej interpretacji osoby i śmierci
Jezusa; tym niemniej wśród wielu wybitnych przedstawicieli
judaizmu, począwszy od M. Bubera, można zauważyć znaczne
zbliżenie do Rabbiego z Nazaretu, w którym dostrzegają oni swo-
jego brata, Sługę Bożego reprezentującego tajemniczy los umęczo-
nego Izraela. Znamienne jest w tym kontekście świadectwo
wybitnego żydowskiego pisarza i działacza (laureata pokojowej
nagrody Nobla w 1986 r.), Elie Wiesela. W swej pierwszej książce,
przynoszącej świadectwa z oświęcimskiego obozu zagłady, wspo-
mina on m.in. długą męczarnię powieszonego przez oprawców
dziecka. Wśród oniemiałych świadków tej sceny ktoś postawił
cicho pytanie: *Gdzie jest Bóg?* Kiedy po dłuższym czasie męka
powieszonego dziecka ciągle jeszcze trwała, wówczas, jak wspo-
mina Wiesel: *Za sobą usłyszałem znów pytanie tego samego męcz-
zny: „Gdzie jest Bóg?” I usłyszałem w sobie głos, który
odpowiedział: „Gdzie On jest? Tam – tam wisi On, na szubienicy”*
(s. 52).

Świadectwa rosnącego zrozumienia tajemnicy Ukrzyżowanego
znajduje Waldenfels nie tylko u Żydów, ale i u „pogan”, w szcze-
gólności w najbardziej mu bliskim buddyzmie, gdzie jeden z wy-
bitnych współczesnych myślicieli (K. Nishitani) dostrzega pokre-
wienie między kenozą (wyniszczeniem się) Jezusa (por. Flp
2,6–11) a buddyjską nauką o konieczności wyrzeczenia w dążeniu
do ostatecznego celu. Chociaż więc nie uznaje się w poszczegól-
nych religiach, że Chrystusowy krzyż jest znakiem powszechnego
zbawienia, to jednak – inaczej niż za czasów św. Pawła – krzyż nie
jest tylko *głupstwem*, lecz *sens, który w sobie kryje, promieniuje na
wiele stron* (s. 49). Nawet tam, gdzie krzyż Chrystusa jest teorety-

⁵ Verbinum. Wydawnictwo Książy Werbistów, Warszawa 1985, ss. 89, przełożył
z niemieckiego P. Pachciarek. W tym samym wydawnictwie ukazała się już wcześniej
inna książka H. Waldenfelsa pt. *Medytacja na Wschodzie i na Zachodzie*, Warszawa
1984, przeł. A. Bronk SVD.

cznie odrzucany, odrzucenie to nie wyklucza bynajmniej, że w konkretnej nauce czy jej praktycznej realizacji dochodzi do głosu postawa, którą trzeba uznać za znak przyjęcia krzyża. Zwracając szczególną uwagę na obecną w różnych religiach ideę współcierpienia i jego zbawczej funkcji, Waldenfels formułuje ogólne kryterium pozwalające ocenić udział danej religii w Chrystusowym dziele zbawienia: *Miara, w jakiej udaje się pobudzić siły przeciwko błędnym kołom⁶ cierpienia w świecie oraz ukształtować i umocnić postawę współcierpiącej bezinteresowności i współczującego samoogolocenia, stanowi kryterium – mówiąc po chrześcijańsku – prawdziwej czci oddawanej Bogu w duchu naśladowania Chrystusa* (s. 72). W celu jeszcze pełniejszego sformułowania relacji między Ukrzyżowanym a zbawczą wartością innych religii niemiecki teolog nawiązuje do Rahnerowskiego pojęcia „anonimowego chrześcijaństwa”. Z jednej strony zauważa on, że pojęcie to dobrze wyraża niezaprzeczną możliwość zbawienia w obrębie religii niechrześcijańskich, interpretując ich zbawczą wartość – w duchu nauki o powszechnym zbawieniu przez Jezusa Chrystusa – jako ukryte czy dotąd jeszcze nie nazwane we właściwy sposób (i w tym sensie anonimowe) przejawy Chrystusowej prawdy. Faktem jest również, że właśnie spotkanie danej religii z chrześcijaństwem staje się dla niej wyzwaniem, by wydobyć na światło tkwiące w niej, choć nie w pełni uświadomione, prawdy. Dlatego ważne jest zwrócenie uwagi na ewolucję, jaka dokonuje się w innych religiach pod wpływem chrześcijaństwa. Jednocześnie zaś traktowanie zbawczych wartości tkwiących w tych religiach jako anonimowego chrześcijaństwa nie musi oznaczać u chrześcijan postawy wywyższania się, uzurpujającej sobie prawo do narzucania innym religiom własnej interpretacji i terminologii jako najwłaściwszej ich oceny. W spotkaniu chrześcijaństwa z innymi religiami trzeba bowiem uwzględnić również taką możliwość: *Nie jeden chrześcijanin musi pogodzić się z tym, że zostanie potraktowany jako „anonimowy Buddysta”, „Żyd”, a nawet „ateista”, ponieważ niepomierne wzrasta odczucie wewnętrznego, egzystencyjnego pokrewieństwa między zwolennikami różnych dróg* (s. 84).

Z drugiej jednak strony Waldenfels pragnie posunąć się o krok dalej i wyrazić wspomniane fakty w sposób bardziej zadowalający aniżeli przez użycie Rahnerowskiego pojęcia. Określanie bowiem innych religii czy też różnych form humanizmu jako anonimowego chrześcijaństwa może nie tylko prowadzić do fałszywego wyrażenia, że różnica między chrześcijaństwem „jawnym” i „anonimowym” sprowadzałaby się jedynie do wyraźniejszego uświadomienia sobie i nazwania tej samej rzeczywistości. Nadto trzeba mieć na uwadze, że również do chrześcijaństwa odnosi się stwierdzenie, że *żadna religia zetknąwszy się z innymi religiami nie pozostaje taka,*

jaka była przed owym spotkaniem (s. 73). Nie wystarczy więc szukać w innych religiach elementów „nieuświadomionych”, których „świadomość” przynosi dopiero chrześcijaństwo, skoro również w chrześcijaństwie nie jest jeszcze ukończony proces uświadamiania sobie w sposób pojęciowy całej pełni objawionej w Chrystusie prawdy. I w tym procesie uczenia się, któremu chrześcijaństwo jest poddane w dziejach, niemałą rolę odgrywa właśnie spotkanie z innymi religiami, a ściślej biorąc z Duchem Świętym, który w nich działa, nie dając się zamknąć w murach Kościoła, lecz czyniąc możliwym i koniecznym *dialogowy charakter stosunków między chrześcijaństwem i społeczeństwem, chrześcijaństwem i religiami* (s. 86). Ten pneumatologiczny, tj. związany z działaniem Ducha Świętego, aspekt relacji między chrześcijaństwem i religiami świata uważa Waldenfels w ślad za W. Kasperem za bliższy ujęciu biblijnemu, a zarazem wolny od zastrzeżeń związanych z pojęciem anonimowego chrześcijaństwa. Pokazuje więc dalej, w jaki sposób odwołanie się do Ducha Świętego pozwala uchwycić zarówno uniwersalny wymiar Bożego zbawienia, jak i jego konkretyzację w Jezusie Chrystusie. Już Pismo Święte wiąże zbawczy sens śmierci Chrystusa z „przekazaniem” (traditio) Ducha (J 19,30), w którym została zapoczątkowana Tradycja Kościoła jako żywy przekaz zbawczej rzeczywistości. Duch Święty, ożywiający Jezusa już od początku Jego ludzkiego istnienia, stał się po Jego śmierci zbawczym darem dla wszystkich ludzi: nie tylko dla Żydów (Dz 2), ale również dla pogan (Dz 10,45). W tym świetle kwestia zbawienia, którego dostępują „poganie”, nie może w związku z pytaniem o ich chrzest (por. Dz 10,47) *w gruncie rzeczy brzmieć: Oni potrzebują więc jeszcze tylko chrztu dla zbawienia, lecz: Godząc się na udzielenie chrztu musimy również przyznać, że są oni już w Duchu Świętym* (s. 83). Aby pełniej jeszcze pojąć ten uniwersalny charakter zbawienia w Jezusie Chrystusie, trzeba dostrzec związek powszechnego działania Ducha Świętego nie tylko z życiem i śmiercią Jezusa, ale i z czasem poprzedzającym Jego przyjście. Waldenfels zwraca uwagę na wypowiedzi Pisma o Duchu Bożym, który działa w świecie i w człowieku już od początku stworzenia, podkreślając jednocześnie, że w wypowiedziach tych przeważa nieosobowy, związany z siłami przyrody opis Jego działania: jako nawałnicy, ognia, wiatru, szumu, oddechu, gołębiicy itd. Taki opis dominuje nie tylko w Starym Testamencie. Również religie Wschodu w swych wypowiedziach o Duchu posługują się najchętniej kategoriami nieosobowymi;

⁶ Używamy wyrażenia „błędne koła” w miejsce stosowanego przez tłumacza wyrażenia „diabelskie kręgi”, gdyż to ostatnie jest wprawdzie wierniejsze literze, ale nie duchowi i znaczeniu niemieckiego zwrotu „Teufelskreis”.

tutaj Waldenfels raz jeszcze powołuje się na wspomnianego już filozofa buddyjskiego, K. Nishitani, który *nazwał kiedyś Ducha Świętego nieosobową Osobą Boską, pragnąc przez to powiedzieć, że nie ma On w sobie nic z tego, co Azjatów odpycha od osobowych przedstawień Boga w kulturze zachodniej* (s. 80). O ile więc religie niechrześcijańskie świadczą o powszechnym działaniu Ducha Bożego nosącego ludziom zbawienie, o tyle chrześcijaństwo – wiążąc Go z osobą Jezusa – bynajmniej tej powszechności nie przekreśla, lecz nadaje jej wymiar osobowy. Dlatego *nastal już czas, aby wychodząc od partykularnego boskiego działania Ducha w Jezusie Chrystusie, w którym znalazło ono – w naszym przekonaniu – najradkalniejszą konkretyzację, a mianowicie oblicze ludzkie, ponownie dostrzec uniwersalność i nieograniczone perspektywy tegoż działania Ducha* (s. 82 n.).

Przytoczone rozważania Waldenfelsa mogą być przykładem postulowanego przezeń dialogowego wymiaru w spotkaniu chrześcijaństwa z innymi religiami, ważnego również dla samego chrześcijaństwa, skoro owocem jest głębsze wnikięcie w tajemnicę Chrystusowego zbawienia – zarówno zbawczy sens śmierci Jezusa, jak i Jego ukrytą obecność przejawiającą się w innych religiach. Innym przykładem postawy dialogu w chrześcijańskim podejściu do religii świata jest druga z wydanych u nas książek niemieckiego teologa – „Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka”⁷. Praca ta, godna polecenia jako zwięzłe wprowadzenie w istotę i problematykę wielkich religii świata (hinduizmu, buddyzmu, islamu), usiłuje nie tylko uchwycić specyfikę każdej z tych religii i wskazać elementy, które z chrześcijańskiego punktu widzenia prowokują do pytań. Autor formułuje nadto ogólne zasady, jakie winny przyświecać w dialogu religijnym. Formułując te zasady z chrześcijańskiego punktu widzenia Waldenfels zaznacza, że dotyczą one wszystkich innych religii; w tym sensie podkreśla zwłaszcza, że *obecność religii potraktowana ma być przez chrześcijaństwo nie tylko krytycznie, lecz ma ono przyjąć także wszystko, co w nich jest fascynujące, nowe, inne i swoiste* (s. 83). Możemy dodać, że według tej właśnie zasady przedstawiał Waldenfels najbliższą mu problematykę buddyzmu w swej jeszcze nie przetłumaczonej na język polski książce, która już w tytule mówi o fascynującej sile buddyzmu⁸.

Dialog pomiędzy religiami

Bardziej wszechstronne ujęcie problematyki dialogu między chrześcijaństwem i wielkimi religiami świata przynosi książka wzmiankowanego już R. Panikara pt. „Religie świata w dialogu”⁹. Autor – teolog pochodzenia hindusko-hiszpańskiego, a za-

razem jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów religii – sytuuje swoje rozważania w kontekście doświadczenia własnego życia, które nazywa doświadczeniem „wieloreligijnym”, opisując je w słowach: „Wyruszyłem” jako chrześcijanin, „odkryłem” w sobie hinduistę i „powróciłem” buddystą, nie przestając być chrześcijaninem (s. 39). To doświadczenie określa również Panikkar mianem doświadczenia intrareligijnego bądź wewnątrzreligijnego, chcąc przez to wyrazić, że chodzi o doświadczenie religijne dokonujące się ostatecznie w ludzkim wnętrzu, choć jednocześnie w obrębie jakiejś określonej religii. Główną tezę, którą autor wysuwa pod adresem dialogu między wielkimi religiami świata, formułuje on na tle swego własnego doświadczenia w następujący sposób: jeżeli dialog między religiami ma być czymś więcej niż tylko wymianą poglądów czy intelektualnym ćwiczeniem, to musi on mieć równocześnie charakter intrareligijny, tzn. prowadzić poprzez wydarzenie religijne w samych uczestnikach dialogu (por. s. 79).

Zwróćmy najpierw uwagę na sposób, w jaki Panikkar opisuje owo fundamentalne doświadczenie wielo- czy wewnątrzreligijne, by na tym tle wskazać dalej postulaty dotyczące dialogu między religiami. Na drodze własnego życia musiał on przezwyciężyć wieloraką pokusę wiążącą się z niepowierzchnym doświadczeniem więcej niż jednej religii. Z jednej strony pokusa ta nasuwała postawę ekskluzywno-monopolistyczną, która w bardziej prymitywnej formie odrzuca inne religie jako możliwe drogi do zbawienia, natomiast w formie subtelniejszej wiąże się z ideą *przynależności do ludu wybranego, praktykowania prawdziwej religii, bycia istotą uprzywilejowaną* (s. 42 n.). Chęć uniknięcia takiej postawy narażała jednak z drugiej strony na pokusę zajęcia postawy eklektyczno-relatywistycznej, traktującej wszystkie religie jako równouprawnione drogi zbawienia, bądź też próbującej znaleźć „prawdziwą” drogę poprzez zebranie odpowiadających elementów poszczególnych religii. Na tym tle Panikkar przedstawia właściwe rozwiązanie jako przezwycięzenie pokusy *relatywizmu przez uznanie relatywności* poszczególnych religii – zamiast *pogrążania się w agnostycznym czy obojętnym relatywizmie, wszystko zostaje spo- wite całkowitą względnością radykalnej współzależności* (s. 42). To

⁷ Verbinum, Warszawa 1986, ss. 86, przeł. z niemieckiego E. Perczak SVD.

⁸ *Fascination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

⁹ IW Pax, Warszawa 1986, ss. 144, przeł. J. Marzęcki. Zauważyć trzeba, że książka ukazała się w serii tegoż wydawnictwa poświęconej teologicznej problematyce religii świata. W serii tej, nie określonej wprawdzie z nazwy, lecz wyróżnionej powtarzającymi się motywami szaty graficznej okładek, należy wymienić i polecić jeszcze następujące pozycje: B. Griffiths, *Powrót do środka*, Warszawa 1985; F. C. Copleston, *Filozofie i kultury*, Warszawa 1986; E. Brunner-Traut (red.), *Pięć wielkich religii świata*, Warszawa 1986.

rozwiązanie opisuje Panikkar dalej jako doświadczenie religijne, w którym rozróżnia szereg aspektów. Najważniejsze jest rozróżnienie, jakiego człowieka wierzący związany z określoną religią musi dokonać w sobie samym *między własną wiarą (wciąż transcendentną, niewystawioną i otwartą) a wierzeniem (intelektualnym, emocjonalnym i kulturowym ucieleśnieniem tej wiary w ramach określonej tradycji)* (s. 49). Dopiero w oparciu o to rozróżnienie można nie tylko uznać teoretycznie, że *jedną wiarą może znaleźć wyraz w odmiennych, a nawet sprzecznych wierzeniach*; również w konkretnym doświadczeniu religijnym staje się możliwe, by dzięki pogłębianiu własnej wiary zrozumieć głębiej, tzn. od wewnątrz, wierzenia innej religii. Ważne jest przy tym spostrzeżenie, że odróżnienie wiary jako najgłębszej postawy religijnej od wierzeń jako zewnętrznych przejawów czy sformułowań tej postawy nie może oznaczać rozdzielania obu elementów, stanowiących zawsze nierozdzielalną jedność. Dlatego pogłębienie wiary nie dokona się przez „zawieszenie” własnych przekonań w fenomenologicznej formie epoché czy też przez „eksperymentalne” przyjmowanie poglądów innych, lecz musi się dokonać w obrębie wierzeń własnej religii. Zarazem jednak w tej mierze, w jakiej pogłębienie wiary otwiera na wierzenia innych religii, dokonuje się swoista relatywizacja własnych wierzeń, przynajmniej w tym sensie, że już nie one, lecz głębsza postawa wiary stanowi punkt wyjścia w rozumieniu innych religii.

Doświadczenie wewnątrzreligijne, w którym pogłębia się postawa wiary i wzrasta właściwe rozumienie wierzeń, opisuje Panikkar dalej jako proces *całkowitej odnowy* czy też – w kategoriach chrześcijańskich – *prawdziwej, osobistej i wciąż powtarzającej się „metanoia”* (s. 90). Najistotniejszym elementem tego doświadczenia jest jednak wzrastanie w umiłowaniu Boga nade wszystko, a bliźniego swego jak siebie samego. Na tym tle staje się bardzo zrozumiałe, że akt religijny miłości Boga i bliźniego jest niezbędnym warunkiem prawdziwego dialogu międzyreligijnego. Zrozumienie wierzeń drugiego człowieka w spotkaniu z nim na płaszczyźnie wiary dokonuje się bowiem właśnie przez to, że w tym głębszym wymiarze przekroczone zostaje zewnętrzne, a więc powierzchowne, traktowanie bliźniego i jego poglądów, ponieważ zarówno ja jak i on spotykamy się w Bogu, który umożliwia prawdziwą wspólnotę osób, gdyż sam jest jednością we wspólnocie Trójcy Świętej. Skoro zaś w Bogu i Jego miłości staje się możliwe umiłowanie drugiego człowieka jak siebie samego, to spotkanie między członkami różnych religii staje się wspólnym doświadczeniem religijnym każdej ze stron: *Gdy odkryję w sobie ateistę, hinduistę i chrześcijanina, gdy uznam mego brata za drugiego „mnie” i gdy „drugi” nie poczuje się we mnie obcy, wtedy to przybliżymy się*

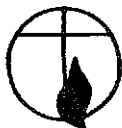
do Królestwa' (s. 11). Panikkar zdaje sobie sprawę, że ten sposób rozumienia dialogu między religiami może wywołać zastrzeżenia – nie tyle co do metody, bowiem wychodzi ona od doświadczenia religijnego w jego głębszym wymiarze, ile raczej co do pojmowania *fundamentalnego faktu chrześcijańskiego* (s. 94). Odpowiadając na zarzuty przyznaje, iż faktycznie nie jest w stanie absolutyzować chrześcijaństwa w takim sensie, jak gdyby jego prawda monopolizowała zbawienie: *Dlatego właśnie, iż traktuję poważnie twierdzenie Chrystusa, że jest On drogą, prawdą i życiem, nie mogę sprowadzać jego znaczenia jedynie do historycznego chrześcijaństwa* (s. 93). Nawiązując do różnicy między wiarą a wierzeniami postuluje więc Panikkar rozróżnienie między samym Chrystusem a chrześcijańskim kerygmatem, czyli sformułowaniem i głoszeniem Jego prawdy; skłania go do tego przekonanie, że żywym i, w sensie ostatecznym, *realnym Chrystusem nie jest kerygmat Pana, ale sam Pan* (s. 96). Jednocześnie zaś, nawiązując do opisu doświadczenia religijnego jako Bosko-ludzkiej miłości próbuje on sformułować w bardziej ogólny sposób ów wspomniany *fundamentalny fakt chrześcijański* jako *podstawowy fakt teandryczny* (Bosko-ludzki): rzeczywistość ta objawia się w pełni w Jezusie, choć zarazem ujawnia się i działa również gdzie indziej jako *Tajemnica, która istnieje od początku czasu i objawia się dopiero u kresu czasu w swej istotnej pełni*.

Swoje spojrzenie na różnorodność religii w kontekście Bosko-ludzkiego doświadczenia religijnego przenosi Panikkar nie tylko na problematykę dialogu między religiami, lecz także na bardziej ogólną kwestię filozofii religii. Podkreśla on, że autentyczna filozofia religii nie może być uprawiana *bez właściwego religii wewnętrzne doświadczenia*, podobnie jak prawdziwa i twórcza teologia nie jest możliwa bez wiary. Istotne jest przy tym założenie, że można mieć *autentyczne wewnętrzne doświadczenie religijne w więcej niż jednej tradycji religijnej, nie zdradzając żadnej z nich* (s. 106). Podstawą postulowanej filozofii religii winna być przeto gotowość do *mistycznego ryzyka widzenia prawdy od środka więcej niż jednej tradycji religijnej* (s. 90). Pozwoliłoby to uniknąć braków dotyczących ujęć, w których filozofia religii oznacza bądź zestawienie filozofii poszczególnych tradycji religijnych, bądź też ekstrapolację filozofii jednej religii na inne tradycje religijne, dla których nie była ona ani przeznaczona, ani stosowna. W tym kontekście Panikkar raz jeszcze podkreśla, że droga do sformułowania filozofii religii godnej tego miana prowadzi przez dialog między religiami, którego podstawą jest doświadczenie wewnątrzreligijne w samych uczestnikach dialogu. Skoro bowiem filozofia religii zmierza ostatecznie do wyrażenia *konstytutywnego religijnego wymiaru człowieka*, a jednocześnie *żadna dzisiejsza tradycja religijna nie ogarnia*

na tyle całej ludzkiej istoty, by nie pozostawić żadnego miejsca na komunikację, to dialog między religiami staje się wręcz koniecznością (s. 107).

Na tym musimy nasze omówienie nie tyle zakończyć, ile przerwać. Chodziło przede wszystkim o zasygnalizowanie na przykładzie wybranych pozycji problematyki spotkania i dialogu chrześcijaństwa z wielkimi religiami świata. Jeśli więc niektóre z przedstawionych tu propozycji mogą się wydawać problematyczne, niech to będzie znakiem, jak bardzo konieczna jest dalsza refleksja nad tymi sprawami. Trzeba jednak raz jeszcze podkreślić, że refleksja ta musi być przede wszystkim osadzona w doświadczeniu religijnym obejmującym nie tylko własną religię i jej tradycję, ale również to, co usiłują wyrazić na swój sposób inne wierzenia. To doświadczenie religijne może się dokonywać i pogłębiać w wymiarze indywidualnym dzięki praktykowaniu określonych „ćwiczeń duchownych” – czy to „medytacji” w sensie religii Wschodu, czy to „modlitwy prostoty” w tradycyjnym rozumieniu chrześcijańskim. Przykładem wspólnotowego wymiaru doświadczenia religijnego może być z kolei Światowy Dzień Modlitw o Pokój, kiedy to Ojciec Święty Jan Paweł II modlił się wspólnie z przedstawicielami religii świata w Assyżu. Trzeba mieć nadzieję, że wzrost wspólnoty w doświadczeniu religijnym powiększy również porozumienie w dziedzinie teologicznej refleksji, choć jest to droga trudna, tym bardziej że „przedmiotem” doświadczenia jest ostatecznie rzeczywistość, którą wszelkie słowa, a więc i refleksja, zdolne są wyrazić jedynie w sposób niepełny. Trud refleksji musi więc być ciągle na nowo podejmowany – i jest to trud, który został zadany każdej religii, aby dany jej moment łaski mógł osiągnąć pełnię – w Jezusie Chrystusie.

Jacek Bolewski SJ



Perspektywy przetrwania

Uwagi na marginesie „Raportu o stanie świata 1984“

Na pytanie o cel gospodarowania przeciętny student, nawet uczący się ekonomii, odpowie dziś w Polsce zazwyczaj – produkcja. I trudno się temu dziwić, skoro taki stereotyp przenika dość najczęściej nie tylko z wykładów, ale także z wypowiedzi oficjalnych, z prasy czy telewizji. Podobny student uczelni zachodnich częściej podałby jako cel wysiłków ekonomicznych dochód. I znów jest to wynik od dawna ukształtowanego na Zachodzie schematu myślenia rynkowego.

Tymczasem żyjemy w czasach, w których coraz wyraźniejszym, ostatecznym miernikiem racjonalności w gospodarce staje się zdolność do przetrwania, czyli *stopień, w jakim naszym systemom ekonomicznym i społecznym udaje się przystosować do zmian w bazie podstawowych zasobów naturalnych**. Przed systemami gospodarczymi współczesnego świata staje oto nowe, najtrudniejsze dotąd zadanie: mają one nie tylko dać środki utrzymania, nie tylko czynić to w sposób ekonomicznie opłacalny, ale także w sposób coraz bardziej zasobooszczędny, tak by tempo narastania potrzeb, bardzo dziś pobudzanych przez cywilizację konsumpcyjną, nie przekraczało tempa wyczerpywania się zasobów, a nawet by zasoby te utrzymać na możliwie jak najwyższym poziomie. Wyzwanie to oznacza konieczność dokonania swego rodzaju rewolucji ekonomicznej na miarę rewolucji neolitycznej (wyodrębnienie się hodowli z myślistwa oraz uprawy ze zbieractwa), rewolucji miejskiej (powstanie rzemiosła i handlu) czy rewolucji przemysłowej (wykorzystanie techniki do obniżania kosztów i rozszerzenia rynku). Jaki system gospodarczy sprostą temu zadaniu – rynkowy, centralnie kierowany czy też jakiś inny – pokaże przyszłość. Można tylko żywić nadzieję, że procesy dostosowawcze nadążą za narastaniem wspomnianego wyzwania, że nie pojawi się ostateczna alternatywa – przystosować się lub wyginąć.

Ostatnie dziesięciolecie, zwłaszcza po II wojnie światowej, cechowało ogromne przyspieszenie produkcji światowej, a w krajach zachodnich – także bezprecedensowy wzrost stopy życiowej. Trzecia ćwiartka obecnego stulecia przyniosła przeciętny roczny wzrost produkcji dóbr i usług o 5%, tak iż potroiła się ona w świecie za życia jednego pokolenia. W rozwiniętych krajach rynko-

* *Raport o stanie świata 1984. Worldwatch Institute o szansach przetrwania ludzkości*, praca zbior. pod red. Lestera R. Browna, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1986, s. 15.

wych w podobnym tempie rosło spożycie. Nawet w krajach słabo rozwiniętych gospodarczo widmo masowego głodu oddaliło się na dłuższy czas. Odbywało się to jednak kosztem nadmiernego zużycia zasobów naturalnych świata. *Chociaż kryzys lat osiemdziesiątych* – zauważa redaktor „Raportu”, Lester R. Brown – *po głębieniu się wskutek złego kierowania gospodarką, to jego korzenie tkwią w wyczerpywaniu się zasobów naturalnych, zarówno odnawialnych jak i nieodnawialnych* (s. 22).

Zdolność do przetrwania staje się z pojęcia ekologicznego pojęciem ekonomicznym. *Usiłując do maksymalizowania dzisiejszej produkcji, zaciągamy pożyczki z zasobów jutra* (s. 23). Rozwój gospodarczy i dobrobyt ludzi zależą bowiem ostatecznie od wielkości zasobów naturalnych podtrzymujących życie na ziemi. Innymi słowy, gospodarka światowa znajduje się na drodze, którą dalej iść nie sposób, a powrót do metod zapewniających zdolność przetrwania stałe się oddala w czasie.

Istnieje cały szereg dziedzin, w których obserwuje się dramatyczne narastanie problemu. Tylko w niektórych przypadkach pojawiły się szanse zahamowania degradacji zasobów lub rozwiązywania groźnych dylematów. Do dziedzin o największym ciężarze gatunkowym wypadu zaliczyć wyczerpywanie się zasobów surowców energetycznych, erozję gleb i deforestację, dysproporcje w podaży żywności, problemy demograficzne oraz marnotrawstwo surowców i nieopanowany wyścig zbrojeń.

Jedną ze sfer, w których pojawiły się ostatnio pozytywne tendencje, jest zużycie ropy naftowej. Wysoki poziom cen ropy w latach siedemdziesiątych wywołał oszczędzanie energii jako swoistą, nową gałąź gospodarki zachodniej. Postępy niektórych krajów na tej drodze były istotnie zaskakujące, a to dzięki zmniejszaniu energochłonności produkcji i konsumpcji oraz poszukiwaniu nowych, zasobooszczędnych technologii wytwarzania energii. Autorzy „Raportu” podkreślają wręcz, że *świat ma wielki dług w stosunku do OPEC za to, iż podniosła ceny ropy* (s. 75). W rezultacie podwyżek z lat siedemdziesiątych bowiem dokonał się zwrot w zużyciu ropy. O ile w latach 1950–73 zużycie to w przeliczeniu na 1000 \$ produktu globalnego brutto w świecie wzrosło z 1,33 baryłki do 2,27 baryłki, o tyle po paru latach stagnacji, na skutek drugiej fazy podwyżek cen ropy w 1979 r. wskaźnik ten spadł do 1,7 baryłki w 1983 r. (s. 25). W Stanach Zjednoczonych ograniczono absolutne zużycie ropy w latach 1978–82 o 19%, w Japonii (lata 1979–82) – o 22%, w RFN (lata 1979–82) o 21%, a we Francji (lata 1973–82) o 19%. Bardzo ciekawie wypadła porównanie dwóch krajów produkujących duże ilości ropy naftowej: Wielkiej Brytanii, w której spadek zużycia rozpoczął się już w 1973 r. wraz ze wzrostem wydobycia i osiągnął w 1982 r. 28% szczytowego poziomu, oraz

ZSRR, gdzie szczytowym okresem zużycia był 1980 r., ostatni, o którym autorzy posiadali dane (s. 78). Jeśli dane te przeliczyć w odniesieniu do dochodu narodowego, okaże się, że najwyższą ropochłonność produktu globalnego miały Stany Zjednoczone, gdzie jednak w latach 1973–82 spadła ona z 5,11 baryłki na 1000 \$ produktu globalnego do 3,98 baryłki, a więc o 22%. W Wielkiej Brytanii ropochłonność spadła z 3,12 baryłki na 1000 \$ produktu globalnego w 1972 r. do 2,12 baryłki w 1980 r. (spadek o 32%), a w Japonii – z 2,51 baryłki w 1973 r., do 1,89 w 1980 r., a więc o 25%. W tym samym czasie Meksyk i ZSRR zwiększały stale ropochłonność swego produktu globalnego (s. 94). Starając się wykorzystać maksymalnie wzrost cen zwiększały one wydobycie, nie dbając dostatecznie o efektywność zużycia wewnętrznego. W ZSRR doprowadziło to do pogorszenia stosunku wydobycia do rozpoznanych rezerw, a na początku lat osiemdziesiątych do stagnacji produkcji i poszukiwania nowych zasobów surowców energetycznych w złożach gazu ziemnego.

W dziedzinie niezależnych od ropy naftowej źródeł energii szczególnie wielkie znaczenie przywiązywano swego czasu do energii jądrowej. Jednakże oczekiwania te nie sprawdziły się, a według autorów *„Raportu” pod koniec lat osiemdziesiątych rozwój energetyki jądrowej może się zupełnie zatrzymać* (s. 194). Związane to było z gwałtownie rosnącymi cenami oraz kosztami realizacji projektów elektrowni atomowych. Wzrost ten był szybszy niż wzrost cen ropy naftowej i benzyny. W 1984 r. moc zainstalowana elektrowni jądrowych w świecie wynosiła 191 tys. MW, w tym w USA – 63 tys. MW, we Francji – 33 tys. MW, w ZSRR – 24 tys. MW oraz w Japonii – 18 tys. MW (*„Rocznik Statystyczny 1986”*, s. 560–561). Szczególnie ambitne plany rozbudowy energetyki atomowej miały RFN, Francja, Hiszpania, Korea Płd. i Czechosłowacja. Jednakże w USA i Europie Zachodniej rosła ostatnio liczba projektów zarzucanych. Dotyczyło to m.in. Francji, dla której *programu nuklearnego realia ekonomiczne okazały się znacznie niebezpieczniejsze niż jakakolwiek akcja oponentów* (*„Raport”*, s. 212). Należy podejrzewać, że katastrofa w Czernobylu zwiększyła moc oddziaływania oponentów, toteż nie można się spodziewać odwrócenia tego trendu w przyszłości. Nawet kraje Trzeciego Świata przestały uważać energetykę jądrową za drogę w przyszłość. Wynika to, jak już wspomnieliśmy, z rosnących kosztów. W 1983 r. cena kWh z elektrowni węglowej wynosiła przeciętnie 5–7 centów, z elektrowni jądrowej – 10–12 centów, wietrznej – 15–20 centów, a z elektrowni słonecznej – 50–100 centów. Oczekuje się jednak, że w 1990 r. proporcje te zmienią się zasadniczo. Wobec wzrostu ceny kWh z elektrowni jądrowych do 14–16 centów i węglowych – do 8–10 centów coraz bardziej konkurencyjne

może się stawać wytwarzanie energii elektrycznej przy wykorzystaniu siły wiatru (6–10 centów) oraz światła słonecznego (10–20 centów) (s. 223). Energetyka jądrowa znajdzie się prawdopodobnie „pod kreską”, podczas gdy rozwijać się będzie energetyka wietrzna i słoneczna, a także geotermiczna oraz oparta na spalaniu drewna i odpadów. Szczególne nadzieje budzi jednak rozwój technologii fotoelektrycznych. Jeśli koszty produkcji elektryczności przy wykorzystaniu światła słonecznego i ogniw fotoelektrycznych będą spadać jak dotąd, powinny one stać się w połowie lat dziewięćdziesiątych *konkurencyjnym źródłem elektryczności w większości regionów świata* (s. 250). Największe systemy fotoenerygetyczne funkcjonujące w 1983 r. w Kalifornii miały już moc 100 tys. KW (Sacramento Municipal Utility) oraz 20 tys. KW (Unitel Energy Corporation). Stany Zjednoczone mają około 60% udziału w rynku fotoelektrycznym, Japonia zaś 20%, a dalsze miejsca zajmują: Francja, Włochy, RFN i Australia. Największą rewolucję może przeżyć fotoenerygetyka przeszczepiona na grunt Trzeciego Świata, gdzie na ogół występuje szczególnie duże nasłonecznienie. Tą drogą zaczynają iść na przykład: Arabia Saudyjska, Indie, Meksyk, Brazylia, Kenia i Maroko. Polska i inne kraje socjalistyczne wydają się szczególnie zapóźnione w tej dziedzinie.

Autorzy „Raportu” dokonują korelacji między wzrostem cen ropy naftowej oraz dochodu światowego brutto i zestawiają je z przyrostem ludności świata. Okazuje się, iż przy cenie ropy 2\$ za baryłkę oraz corocznym przyroście ludności o 1,9% w latach 1950–73 dochód światowy rósł co roku o 5,0%, a w przeliczeniu na jednego mieszkańca Ziemi – o 3,1%. W latach 1973–79, gdy cena ropy wynosiła przeciętnie 12\$ za baryłkę, a przyrost ludności sięgał 1,8% rocznie, tempo wzrostu dochodu światowego spadło do 3,5% rocznie, a w przeliczeniu na jednego mieszkańca – do 1,7%. Natomiast w latach 1979–83, gdy ropa naftowa podrożała do 31\$ za baryłkę, coroczny przyrost dochodu światowego (1,7%) zrównał się z przyrostem ludności, w związku z czym dochód średni na jednego mieszkańca globu przestał w ogóle rosnąć (s. 48). Jest wręcz intrygujące, czy spadek cen ropy naftowej w ostatnim roku pozwoli zdynamizować tempo wzrostu gospodarczego świata.

Wydaje się, że tempo wzrostu ludności świata zmniejszyło się nieco w ostatnim okresie, jednak nadal eksplozja demograficzna pozostaje poważnym problemem dla niektórych obszarów świata. W Chinach i Indiach przybywa co roku 15 mln osób (stopy przyrostu naturalnego w 1983 r. odpowiednio 1,3% i 2,1%). Jeszcze wyższe tempo wzrostu liczby ludności występuje w Nigerii (3,3%) i Bangladeszu (3,1%), gdzie przybywa co roku po około 3 mln osób. Podobnie jest w Pakistanie, a tylko niewiele inaczej w Bra-

zylji i Meksyku. Z drugiej strony dwa supermocarstwa – USA i ZSRR – mają sytuację względnie stabilną: przy stopie rocznego wzrostu liczby ludności odpowiednio 0,7% i 0,8% przybywa tam 1,6 mln i 2,2 mln osób rocznie, co nie stanowi dla nich bariery wzrostu. Autorzy „Raportu” z aprobatą wymieniają natomiast 12 krajów europejskich (Austria, Belgia, Dania, NRD, Węgry, Włochy, Luksemburg, Norwegia, Szwecja, Szwajcaria, Wielka Brytania i RFN), gdzie w 1983 r. przyrost naturalny bliski był zeru. Podkreślają też z uznaniem obniżenie stopy wzrostu ludności w Chinach, Tajlandii, na Kubie i w Indonezji. Nie wiedzieli, być może, za jaką cenę odbywa się ten proces w Chinach, gdzie wobec wprowadzenia bodźców finansowych dla rodzin, które zgodzą się mieć jedno dziecko, masowo morduje się nowo narodzone dzieci, zwłaszcza dziewczynki na wsi. Na tym tle szczególnie razi jednak pochwała Chińczyków za to, że wykazali *zdolność przewidywania i odwagę, żeby wykonać te prognozy* /.../ *Gdyby i inni poważnie się zastanowili nad przyszłą relacją między liczbą ludności a zasobami, mogliby się także zdecydować na dążenie do polityki preferowania rodzin o jednym dziecku* (s. 68). W ocenie zjawisk demograficznych przez autorów „Raportu” razi w ogóle jednostronne, mechaniczne i w zasadzie amoralne podejście do zjawiska życia ludzkiego. Istnieje oczywiście ogromny problem przeludnienia niektórych regionów, ale nie można nie zauważać, że w tym punkcie jesteśmy o krok od wyznaczenia czysto materialistycznego celu gospodarowania. Jeśli przyjąć jako rację najwyższą wzrost dochodu na głowę, a nawet zachowanie zasobów Ziemi, nie widać właściwie przeszkody, by pochwalić praktyki eksterminacyjne. Żeby cofnąć się przed takim niebezpieczeństwem, trzeba uznać, że celem gospodarowania musi być utrzymanie rosnącej liczby ludności. Kryterium tego nie powinna zmienić fatalna sytuacja krajów, w których na skutek nierównomierności podziału dochodu, „błędne koło ubóstwa” lub katastrofalnych warunków przyrodniczych wzrost liczby ludności przekracza tempo wzrostu dochodu i powoduje rosnącą pauperyzację ludności. Oto w latach 1970–79 około 120 mln osób z 18. państw Afryki i Azji doznało bardzo wyraźnego obniżenia dochodu na głowę, co zepchnęło ich mieszkańców na krawędź głodu. Na czele tej listy były Angola, Mozambik i Uganda, a w latach osiemdziesiątych do krajów tych zaliczyć trzeba Etiopię i Czad.

Prawdopodobnie najdotkliwszym przejawem ekonomicznym naszej niezdolności do życia w granicach dostępnych środków są gwałtownie rosnące deficyty fiskalne w poszczególnych krajach i długi zagraniczne, piszą autorzy „Raportu” (s. 43). W 1983 r. zadłużenie Trzeciego Świata wyniosło około 700 mld \$, a krajów bloku socjalistycznego – około 53 mld \$. Dodać można, że problem ten

dramatycznie się zaostrza, gdyż w 1987 r. zadłużenie Trzeciego Świata przekroczyło już 1000 mld \$. Ten stan rzeczy wynikał najczęściej z błędnych rachub i nadmiernych oczekiwań związanych z ropą naftową. Dla jednych ogromnym ciężarem stał się wzrost kosztów importu ropy, dla innych – zbyt optymistyczne oceny popytu i związane z nimi wygórowane plany finansowe, które nie znalazły pokrycia w momencie spadku zapotrzebowania na ropę. W 1983 r., jak ocenia „Raport”, największe trudności ze spłatą zadłużenia miały: Brazylia, Chile, Turcja, Argentyna, Filipiny, Meksyk, Peru, Ekwador i Polska (s. 46). O ile w latach wysokich cen ropy szczególnie zadłużyły się państwa importujące ten surowiec, o tyle po ostatnich obniżkach ceny ropy największe trudności płatnicze mogą mieć kraje naftowe Trzeciego Świata.

Do najważniejszych zagrożeń gospodarki światowej zaliczają autorzy „Raportu” erozję gleb. *Chociaż utrata powierzchniowej warstwy gleby jest sprawą poważną, to jednak kryzys w tej dziedzinie jest cichy, mało na ogół dostrzegalny* (s. 101). Problem doceniono najwcześniej chyba w USA ze względu na fakt zwiększania obszaru upraw w latach siedemdziesiątych, gdy rosły ceny zbóż, a bilans handlowy wymagał pokrycia rosnących kosztów importu ropy. Ale erozja gleb występuje także w innych krajach. Co roku na przykład Huang-ho odprowadza do morza 1,6 mld t osadów powierzchniowych, a Ganges – 1,5 mld t. Na dalszych miejscach w tej statystyce znajdują się Amazonka i Mississippi. Jednakże, zdaniem autorów „Raportu”, najpoważniej wygląda prawdopodobnie sytuacja pod tym względem w ZSRR (s. 110–111). W skali światowej ubywa co roku 23 mld t powierzchniowej warstwy gleb netto, a proces ten przyspiesza się w miarę intensyfikacji upraw oraz brania pod uprawę nowych obszarów. Ten ostatni proces powoduje z kolei zamianę gruntów leśnych na uprawne, co nasila deforestację. Wyłesienia dotyczą głównie lasów tropikalnych, gdzie co roku wycina się 7,5 mln ha lasu. Przy takim tempie deforestacji lasy w tropikach skurczą się do 2000 r. o około 10–15% (s. 131). Innym zagrożeniem dla lasów jest zatrucie środowiska przez przemysł, objawiające się zwłaszcza w postaci „kwaśnego deszczu”. Pod tym względem szczególnie dramatyczna sytuacja panuje na pograniczu Polski, Czechosłowacji i NRD. „Raport” stwierdza niedwuznacznie: *Do 1990 r. aż 3 mln ha lasów może ulec zniszczeniu, jeżeli Polska będzie realizowała swoje obecne plany uprzemysłowienia* (s. 139). Jest w tym zdaniu pewne uproszczenie, gdyż odpowiedzialność za zagrożenie lasów środkowo-europejskich ponoszą także NRD, Czechosłowacja i RFN, należące wraz z Polską do grupy państw emitujących najwięcej dwutlenku siarki w Europie. Skutki deforestacji mogą być bardzo rozmaite: od niedoboru drewna opałowego przez zwiększenie od-

plywu powierzchniowego wód i erozji gleb, do zwiększenia zagrożenia powodziowego, a nawet zachwiania równowagi tlenowej na kuli ziemskiej. Konkluzja autorów „Raportu” jest przynębiająca: *Obecne tempo sadzenia drzew trzeba będzie przyspieszyć więcej niż trzynastokrotnie, żeby osiągnąć poziom, który by zaspokoił potrzeby roku 2000* (s. 157). Pewne nadzieje roszą plantacje niektórych drzew szybko rosnących z rodziny motylkowatych – leucaeny i calliandry – ale dotyczy to głównie tropików. Dla Europy Środkowej na razie nie widać ratunku.

Wyrzucenie do śmieci aluminiowego pojemnika na napoje oznacza stratę energii, na której wyprodukowanie potrzebą benzyny mieszczącej się w połowie tego pojemnika (s. 163). Ponowne wykorzystanie surowców oszczędza więc energię, kosztowne surowce, chroni środowisko i obniża koszty usuwania odpadów. Niestety, wtórne zużycie materiałów jest jeszcze ciągle w stadium początkowym. Spore osiągnięcia w zużyciu makulatury mają: Meksyk (50% odzysku papieru), Japonia, Holandia, Hiszpania, Korea Płd. i RFN, a z krajów socjalistycznych – Węgry (21%). W tej statystyce nie ma Polski; jak wygląda u nas zbiórka makulatury – wiemy z praktyki. Ale w wielu krajach dokonał się w tej dziedzinie istotny postęp. Na przykład we Włoszech zużycie makulatury wzrosło z 15% w 1960 r. do 30% w 1980 r. W skali światowej zużywano w 1965 r. 20% makulatury, a w 1980 r. – 25% (s. 168–169). Również w dziedzinie wtórnego zużycia aluminium widać postęp. W 1960 r. odzyskiwano tylko 16% tego surowca, a w 1981 r. – już 28%. Złożyło się na to głównie zwiększenie wtórnego przerobu aluminium w USA, gdzie opakowania z tego metalu pochłaniają gros produkcji. I znów kraje socjalistyczne są w tej dziedzinie stosunkowo daleko: w 1981 r. zużywano w ZSRR wtórnie tylko 10% aluminium, podczas gdy w Holandii – 42%, Włoszech – 41%, a w RFN – 33% (s. 177–179). Jeśli chodzi o odzyskiwanie stali, na pierwszym miejscu znajdują się Belgia i Luksemburg (40%) oraz Wielka Brytania (35%). Stosunkowo wysoko jest w tej klasyfikacji Polska (31%) i Czechosłowacja (30%), niżej zaś – ZSRR (17%) (s. 185).

Przemysł samochodowy od paru już dziesięcioleci ogniskuje główne siły napędowe i hamulce koniunktury światowej. Od 1950 r. do 1973 r., gdy cena ropy naftowej wynosiła około 2 \$ za baryłkę, a jej produkcja rosła o 7,6% rocznie, tempo wzrostu produkcji samochodów wynosiło średnio 5,8% rocznie. W latach 1973–79, gdy cena ropy wzrosła do 12 \$ za baryłkę, tempo jej wydobycia spadło do 2,0% rocznie, a produkcji samochodów – do 1,1% rocznie. Kryzys rozpoczął się w 1979 r., gdy cena ropy osiągnęła 31 \$ za baryłkę, a jej wydobycie spadało szybciej (5,2% rocznie), niż wynosił spadek produkcji samochodów (3,0% rocznie).

(s. 263). Regres w przemyśle samochodowym był powodem zahamowania wzrostu gospodarczego krajów wysoko rozwiniętych, a zwłaszcza USA. Drożenie ropy zamknęło też przed przemysłem samochodowym rynki Trzeciego Świata, którego nie stać było na wzrost importu ropy. Być może ostatnie obniżki cen ropy odwróci tę tendencję. Inny efekt kryzysu z początku lat osiemdziesiątych już jednak widać. Wyzwolił on bowiem w przemyśle samochodowym potężne bodźce skłaniające do produkcji samochodów bardzo ekonomicznych. Zdumiewające postępy poczynili pod tym względem zwłaszcza Japończycy, ale w ich ślad idzie także przemysł samochodowy USA, Francji i innych państw. O ile w 1975 r. na jednym galonie benzyny przeciętny samochód używany w świecie mógł przejechać 14,7 mil, o tyle w 1982 r. – już 24,6 mil (s. 270).

Po II wojnie światowej dokonano w świecie prawdziwego przełomu w produkcji żywności. W 1950 r. wyprodukowano ogółem 623 mln t zbóż, zaś w 1983 r. – około 1500 mln t, przy czym areal upraw zwiększył się tylko nieznacznie. Ale okres ten dzieli się na dwa wyraźne etapy. Do podwyżek cen ropy w 1973 r. przyrosty roczne produkcji żywności wynosiły średnio 3,0%, a więc więcej niż stopa wzrostu ludności. Od 1973 r. produkcja żywności rośnie średnio rocznie o 2,0% i ledwie nadąża za wzrostem liczby ludności. Oczywiście te ogólne trendy wyglądają różnie w poszczególnych regionach świata. Nadwyżka eksportowa Ameryki Północnej wzrosła z 23 mln t w 1950 r. do 122 mln t 1983 r. Znacznie mniejsze nadwyżki miała Australia i Nowa Zelandia (3 mln t w 1950 r. i 9 mln t w 1983 r.). Ameryka Południowa była per saldo samowystarczalna żywnościowo, natomiast ZSRR i kraje socjalistyczne z obszaru względnie samowystarczalnego w 1950 r. zmieniły się w importera około 39 mln t zbóż w 1983 r. Dotyczyło to głównie ZSRR, gdzie produkcja spadła wyraźnie poniżej potrzeb w latach siedemdziesiątych. Ogromnymi importerami stały się też Azja (71 mln t w 1983 r.) i Afryka (20 mln t w 1983 r.), trapione falami suszy i wojen.

Autorzy „Raportu” z niepokojem zauważają, że USA stając się wraz z Kanadą spichlerzem świata nadmiernie eksploatują swe gleby, a także iż nadmierne uzależnienie świata od dostaw z jednego regionu grozi załamaniem podaży i wyżywienia w przypadku jakiegś klęski nieurodzaju w USA (s. 296–298).

Problem polega więc i na tym, że rosnąca coraz wolniej produkcja zbóż powoduje coraz szybsze ubytki powierzchniowej warstwy gleb. Według prognozy Worldwatch Institute wobec 792 t gleby na mieszkańca Ziemi w 1980 r. analogiczny wskaźnik może wynieść w 1990 r. 619 t, a w 2000 r. – tylko 489 t (s. 305), co postawi pod znakiem zapytania możliwość utrzymania dotychczasowego poziomu produkcji żywności. Perspektywy regionów i dziś najbardziej upośledzonych (Afryki i Azji) wyglądają najgorzej.

Przed II wojną światową wydatki wojskowe przekraczały przeciętnie w świecie około 1% dochodu narodowego brutto, zaś w 1983 r. – już 6%. Militaryzacja gospodarki, zapoczątkowana przez wyścig zbrojeń między USA i ZSRR, przeniosła się obecnie do krajów Trzeciego Świata. Wydatki wojskowe w skali świata wzrosły z 474 mld \$ w 1973 r. do 663 mld \$ w 1983 r., a na początku lat osiemdziesiątych tempo ich rocznego wzrostu przekraczało 6%, a więc znacznie więcej, niż wynosiła stopa wzrostu dochodu i produkcji żywności (s. 327). Doprawdy trudno jest pojąć, jak dalece irracjonalne poczucie zagrożenia lub chęć ekspansji paraliżują dziś rozwój gospodarczy świata. Nie można się więc nie zgodzić z autorami „Raportu”, iż zbrojenia i zakupy broni stanowią w chwili obecnej najpoważniejsze bodaj zagrożenie i największą przeszkodę na drodze rozwoju ekonomicznego.

W zakończeniu książki autorzy „Raportu” podkreślają z naciskiem konieczność nowego spojrzenia na miary i oceny rozwoju gospodarczego. *„Za Kennethem Bouldingiem powtarzają, że to właśnie zapasy dóbr przyczyniają się do ludzkiego dobrobytu, natomiast przepływy zwiększają tylko dochód narodowy brutto (s. 314). Rozpowszechniona dziś produkcja tandety, którą trzeba często zastępować lub naprawiać, podnosi właśnie wskaźniki dochodu narodowego, a niewielka pozornie inwestycja przedłużająca trwałość lub niezawodność produktu liczona jest jako koszt. Podkreślają też, że wiele praktyk, które doprowadziły do tak olbrzymiego wzrostu dochodu narodowego brutto niekoniecznie wiąże się z poprawą jakości życia (s. 317).*

Obecnie więc coraz większą rolę w ocenie postępu gospodarczego muszą odgrywać takie wskaźniki efektywności, jak produktywność, energochłonność, materiałochłonność, zadłużenie czy ogólnie rzecz ujmując – zdolność przetrwania. Problem polega dziś w coraz większej mierze na tym, czy przyrosty ludności da się utrzymać bez uszczerbku dla zasobów energii, żywności i surowców – wymagać to będzie gwałtownej poprawy wskaźników efektywności – a także, czy wszystko to nie ulegnie zniszczeniu na skutek agresywnych ambicji ludzi.

Materiał zaprezentowany czytelnikowi polskiemu w „Raporcie” niedwuznacznie pokazuje, że z punktu widzenia zdolności przetrwania system rynkowy – choć nie idealny – daje lepsze szanse. Jest bowiem w stanie uczynić coraz droższe (bo coraz radsze) zasoby elementem rachunku ekonomicznego. Natomiast system gospodarki kierowanej wykazał się praktyczną bezradnością i stagnacją wskaźników efektywnościowych. Ignorując rosnące koszty malejącego tempa wzrostu może on ciągle trwać dzięki potęgze władzy, ale nie oddali to od niego widma narastających niedoborów.

Wojciech Roszkowski

Tyska świątynia w ocenie pasterza diecezji*

Może niejeden z nas, zbliżając się do kościoła Ducha Świętego w Tychach, mówił sobie: szkoda, wielka szkoda, że nie można patrzeć na niego z pewnej perspektywy i z kilku stron jednocześnie. Jest on bowiem, niestety, coraz bardziej zabudowany, zasłonięty przez otaczające go nowe budownictwo mieszkaniowe. Chcąc temu przynajmniej w pewnej mierze przeciwdziałać proboszcz parafii Ducha Świętego postulował w piśmie do prezydenta miasta Tychy (15 IX 1986 r.), aby osiedle Stella, które ma powstać od południowej strony, było oddalone od granicy parceli kościelnej nie o 25, ale o 100 m. Dzięki temu nowy kościół mógłby silniej oddziaływać na całe miasto Tychy. Wszystkim mieszkańcom może na tym zależeć. Na szczęście otaczające tę świątynię domy nie są wysokościowcami.

Wejdzmy do kościoła, najpierw gdy jest pusty, a potem gdy wypełni się tłumami wiernych uczestniczących w nabożeństwie. Czyniłem to wiele razy i dlatego mogę teraz coś powiedzieć na temat tego kościoła, o którym napisano już więcej niż o innych nowych kościołach diecezji. To daje do myślenia!

Gdy powoli, w zupełnym milczeniu wszedłem do środka nawy (liczącej circa 1450 m²), odczułem, że cała architektura kościoła silnie oddziałuje na człowieka (myślę tu tylko o wierzącym), podkreślając związek między nim a ewangelią wyrażoną przez sztukę religijną, powodując dogłębne przeżycie sakralności tej nowej świątyni. Przeżywałem ją, gdy znalazłem się sam w kościele, ale także i innym razem, gdy z wielkimi tłumami uczestniczyłem w nabożeństwie. Zależy to, przynajmniej w pewnej mierze, od psychiki. Jedni odczuwają tę sakralność intensywniej, gdy będą sami, inni – gdy będą uczestniczyć w nabożeństwie z wielkimi, rozmodlonymi i rozśpiewanymi tłumami. Jedno jest pewne, a mianowicie to, że kościół Ducha Świętego w Tychach pozwala rzeczywiście przeżyć sakralność. Wyrasta ona najpierw z samej architektury, a potem jest jeszcze mocniej uwypuklona i podkreślona przez artystyczny wystrój sztuki malarskiej wnętrza wykonany już mniej więcej w połowie przez Jerzego Nowosielskiego. Dobrze by było, aby ten sam wybitny artysta-malarz pokrył całe wnętrze kościoła swoimi obrazami, które dalekie są od współczesnej, modernistycznej sztuki, przemawiają jednak głębią teologiczną, osnutą głównie na żywym kulcie Ducha Świętego i Jego Oblubienicy, Najświętszej Marii

* Tytuł artykułu pochodzi od redakcji.

Panny. Nowosielski – przetwarzając kanon ikony w swoisty, właściwy sobie sposób – potrafił stworzyć swój własny język artystyczny. Jest jednym z niewielu współczesnych twórców, dla których sztuka – aby mogła spełniać swoje posłannictwo – musi pozostawać w sferze sacrum, w kręgu świętości. To rozumienie sztuki, jak i łączenie twórczości malarzkiej z uprawianą przez artystę teologią zbliża Nowosielskiego do prawdziwych ikonografów (B. Dąb-Kalinowska, „Nowosielski“, „PP“ 11/86, s. 262).

Pisząc te słowa przypominałem sobie dyskusję, jakie zostały wywołane już w 1980 r. notatką ogłoszoną w fachowym czasopiśmie „Architektura“ (nr 5, s. 24–25) o omawianym kościele. Padły wtedy liczne zastrzeżenia i zarzuty, mówiono m.in. o BRAKU SAKRALNOŚCI, jak relacjonuje to K. Kucza-Kuczyński (zob. „Na ziemi czarnej. Kościół Ducha Świętego w Nowych Tychach“, „PP“ 11/85, s. 286–289). Ale zarzut ten chyba już upadł, dzisiaj nikt go nie podtrzymuje, bo większość zainteresowanych osób twierdzi, że sakralność tego kościoła uobecnia się bardzo pozytywnie. Główna to zasługa wybitnego architekta, Stanisława Niemczyka, Ślązaka pochodzącego z Czechowic, który projektując i budując ten kościół stworzył niewątpliwie wielkie dzieło architektoniczne. Przypomnieć jeszcze raz trzeba, i to bardzo wyraźnie, że kościół ten całą swoją architekturą różni się od wszystkich innych naszych kościołów. Już na zewnątrz, a potem i wewnątrz widoczne jest, że tworzy on potężny NAMIOT, w którym nie ma żadnych naw ani głównych, ani bocznych. Dzięki temu wierni obecni w kościele nie są oddzieleni jedni od drugich, ale tworzą jedną wielką wspólnotę, rodzinę parafialną. Odczuwają to, gdy kościół wypełniony jest po brzegi. Daje to głębokie przeżycie, prawdziwie religijne, silnie umacniające wspólnotę parafialną, do której należą katolicy przybyli nie tylko ze wszystkich regionów Śląska, ale i z całej Polski. Nowy kościół integruje ich tak, że stanowią jedną, niepodzielną żywą całość duchową i społeczną. Poza niedzielą i świętem, „w tygodniu“, jak to mówimy na Śląsku, funkcje duszpasterskie przejmuje dolny kościół – kaplica o powierzchni 260 m². Tam właśnie mogą się zbierać mniejsze grupy wiernych, aby także poczuć się parafialną rodziną, która potem ożywia i umacnia duchowo wielotysięczną wspólnotę. Ten pastoralny walor nowego kościoła tyskiego uwypuklił się jeszcze wyraźniej, gdy wewnątrz będzie w pełni urządzone i ukończony wystrój.

Czy nowy kościół w Tychach wniósł coś ważnego do kształtu kultury miejskiej, polskiej i chrześcijańskiej miasta? Odpowiedź jest jednoznaczna, ogłoszona w cytowanym już czasopiśmie „Architektura“ (nr 3, maj–czerwiec 1985 r., s. 65–71), w którym czytamy: *Nagroda roku 1983 – Stowarzyszenie Architektów Polskich. Praca nr 1, zespół sakralny pod wezwaniem Ducha Świętego,*

Nowe Tychy-Żwaków. Do tej istotnej opinii sądu konkursowego dołączono 6 doskonałych odbitek fotograficznych, przedstawiających najbardziej charakterystyczne części nowego zespołu sakralnego, przy czym dodano jeszcze na końcu numeru jedno kolorowe, przepiękne zdjęcie monumentalnego ołtarza głównego z gigantycznym tłem o tematyce maryjnej. To coś wyjątkowego w całej Polsce, to może nawet zaznaczyć się w skali światowej.

Nie wiem, czy w przeszłości podobne ogólnopolskie wyróżnienie spotkało jakiekolwiek inni dzieło architektoniczne na Śląsku. Dlatego trzeba o tym pisać i mówić, aby w świecie śląskim oraz w całej Polsce wiedziano, że i na Śląsku, coraz mocniej uprzemysłowionym, powstawały także wielkie współczesne dzieła kultury, polskie i chrześcijańskie, które są ozdobą naszych miast. Ludzie tęsknią za takimi dziełami, pragną bowiem oderwać się wreszcie od wielkoprzemysłowej monotonii hut i kopalń oraz nowych osiedli, w których także nierzadko mało jest prawdziwej, oryginalnej kultury architektonicznej. W Tychach, dzięki Bogu, ona się jednak znalazła. Miasto Tychy staje się wciąż piękniejsze. Wśród nowych, niedawno powstałych miast na naszym terenie, jest jednym z najpiękniejszych, a Kościół na Śląsku pragnie się nadal przyczyniać do jego piękności.

Amerykańskie czasopismo „Architecture” (numer wrześniowy 1986 r.) w rozprawie Adama Kowalewsky'ego „Strong beginning for a new era of church building” potwierdza nasze opinie twierdząc, że *ten właśnie nowy kościół należy uplasować wśród najlepszych osiągnięć architektury polskiej, realizowanych w ostatnich latach.* SARP zamierza wykorzystać fotografie tyskiego kościoła na wystawie organizowanej z okazji tegorocznego Światowego Kongresu Architektów w Brighton w Anglii.

bp Herbert Bednorz



książki

Ratio

Innocenty M. Bocheński

*Ku filozoficznemu
myśleniu*

przeł. Bernard Dialecki, IW Pax,
Warszawa 1986

Książeczka o. prof. I. Bocheńskiego gromadzi pogadanki wygłoszone do słuchaczy Radia Bawarskiego w Monachium w 1958 r. Jest to więc dziełko popularyzujące podstawowe kierunki i tematy filozoficznego myślenia. Autor jest osobą duchowną, ale tu występuje przede wszystkim jako filozof. Skrupulatnie rozgranicza on wiarę od filozofii. Nie chodzi oczywiście o przedmiot, czyli o Boga, ale raczej o postawę człowieka: *Wszystko, co w filozofii możemy powiedzieć o Bogu, uznać może także człowiek religijny; z tym, że wie on o Nim dużo więcej niż najwięksi spośród metafizyków*. Filozof bowiem szuka Boga, który by uzasadnił istnienie świata. Świat sam w sobie nie ma żadnej racji istnienia, dopiero Absolut może mu ją zapewnić. A więc odrzucenie Boga nie prowadzi wcale do zracjonalizowania rzeczywistości – wprost przeciwnie, świat bez Boga jest absurdalny. Logicznym następstwem konsekwentnego ateizmu jest irracjonalizm. Bóg zatem nie jest filozofowi potrzebny jako przedmiot czi, ale jako hipoteza, dzięki której myśliciel

ocala swój racjonalizm – *przyjęcie Boga jest dla niego równoznaczne z bezwzględnym przyjęciem wythumaczalności bytu. I jeżeli wolno tu mówić o wierze, to jedyną wiarą, którą on tj. filozof zakłada, jest wiara w rozum*.

Religia byłaby więc doświadczeniem odrębnym, refleksją pozwalającą odpowiedzieć na te pytania, wobec których filozofia jest z natury rzeczy bezradna. Ale filozofia właśnie może ukazać człowiekowi prawdziwą wartość religijnej wiary. Jednak tylko wtedy, gdy będzie respektowała wymagania rozumu, *bo filozofia – czytamy – to nic innego jak rozum ludzki w sposób bezwzględny, bezgraniczny, z całą mocą, na jaką nas stać, nastawiony na wythumaczenie świata*. Szczególnie podkreślam właśnie ten wątek rozważań o. Bocheńskiego OP, gdyż wydaje się, że wiara jest ciągle u nas zbyt emocjonalna, często nawykowa, zbyt rzadko zauważa, jak wielkie korzyści może jej przynieść „współdziałanie” z rozumem. Wiara nie może być oczywiście uzasadniana rozumowo, nie da się sformułować naukowych dowodów na istnienie Boga, ale filozofia, krytyczne myślenie pozwala nam czuć nad kształtem naszej wiary, pozwala się np. zorientować, gdzie kończy się żarliwość, a zaczyna instrumentalne traktowanie religii. Chrześcijanie nie są wolni od pokusy bałwochwalstwa, a jest ona szczególnie silna w życiu narodowym. Naród – zwłaszcza w społecznościach pozbawionych politycznej podmiotowości – pragnie zostać uznany za bóstwo (pisze o tym wnikliwie Reinhold Niebuhr w wydanej ostatnio przez „Znak” książce „Poza tragizmem”). *Filozofia i tylko ona* – powiada również o. Bocheński –

może nas ostrzec przed szaleństwem, które tak często zagraża ze strony fałszywego myślenia domniemyanych autoritetów nauki. Jedną z jej najważniejszych funkcji jest nic innego jak obrona autentycznego myślenia przeciwko urojeniom i nonsensowi.

Wśród głównych motywów myślenia filozoficznego nie mogło zabraknąć tematu „człowiek”. Z właściwą sobie jasnością o. Bocheński przedstawia podstawowe koncepcje, jakie na temat człowieka wypracowała filozofia. Wspomina również o zdaniu egzystencjalistów, według których człowiek nie ma w ogóle sensu, jest *pomyłką natury, nieudanym stworem, bezużyteczną udręką*. Sam autor oczywiście nie podziela takiego poglądu, nie oznacza to jednak, by oddawał się złudzeniom o wielkości człowieka. Największe z całej książki wrażenie zrobił na mnie ustęp zawarty w napisanym przez o. prof. w przeszło ćwierć wieku później „Postowie”: *Jestem teraz przekonany – czytamy tam – że zgodnie z wynikami wszystkich nauk, od astronomii do psychologii, człowiek nie jest wcale wyjątkiem w przyrodzie, ale jej częścią. Widzę też jaśniej niż dawniej, że człowiek jest wyjątkowo złym i okrutnym stworzeniem. Uważam więc, że humanizm filozoficzny, według którego byłby czymś istotnie różnym od innych zwierząt i wyjątkowo wzniosłym, jest zabobonem, a nawet głównym zabobonem naszych czasów. Można oczywiście wierzyć, że Bóg w niezrozumiałym dla nas miłosierdziu wyszczególnił i pokochał to właśnie zwierzę, nadając mu przez to nadzwyczajną godność. Ale to jest rzecz wiary, religii, nie filozofii.*

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Rozważania o czasie

Anna Pawełczyńska

Czas człowieka

PAN, Warszawa 1986, ss. 234

Książkę A. Pawełczyńskiej otwiera prezentacja różnych koncepcji czasu i sposobów jego rozumienia w historii filozofii począwszy od Platona przez Leibniza, Locke'a aż po Bergsona i Kanta. Z kolei autorka analizuje bogatą i złożoną rzeczywistość człowieka przez pryzmat czasu: czas w mitach, czas a poznanie świata, czas a kondycja ludzka, czas świadomości, wobec życia i śmierci, czas a kultura, czas w społeczeństwach, cywilizacja techniczna a ucisk czasu, czas a wartości. Obszernie pisze o życiu i czasie w niektórych systemach religijnych, np. w chrześcijaństwie i buddyzmie.

Autorka posługuje się rozróżnieniem na czas ilościowy i czas jakościowy. Pierwszy z nich oznacza *czas jednolity, nie zróżnicowany jakościowo, dający się mierzyć według jednostek miar, ma znaczenie praktyczne, czysto instrumentalne*. Czas jakościowy jest *zróżnicowany, niezbędny dla zrozumienia zjawisk świata, jest wbudowany w ludzkie życie i kulturę*. Chodzi w nim o „jakość” tego, co się dzieje w człowieku, w kulturze, w społeczeństwie.

Autorka w wielu miejscach stwierdza, że czas ma ogromne znaczenie dla ludzkiej egzystencji: *Rozumienie problematyki czasu może pomóc w uporządkowaniu wizji świata, w określeniu własnego miejsca w świecie i w ludzkim społeczeństwie* (s. 6). Ma

ono zasadniczy wpływ na życie człowieka, kulturę, jakość społeczeństwa, moralność i wyznawane zasady, uznawane wartości i światopogląd, kształt tego wszystkiego, co powstaje w procesie twórczego wysiłku. W zależności od przyjętej koncepcji czasu życie człowieka może być drogą ku wieczności bądź dążeniem ku nicości, bezpowrotnym przemijaniem i neantyzacją; dostrzeganiem sensu i budowaniem wartości trwałych albo wegetacją i relatywizowaniem porządku natury i świata. Niezwykle interesująca jest ta część rozważań, w których autorka koncentruje się na współczesności, konkretnie na cywilizacji technicznej stwarzającej struktury niszczące człowieka, jego osobowość i bogactwo etyczne. Człowiek został zredukowany do poziomu rzeczy, do małej i podrzędnej części funkcjonującej niewolniczo w wielkiej maszynie świata. Pozbawiony swej autonomii przeżywa tragizm podporządkowania destruktywnej sile. Takie oblicze teraźniejszości jest konsekwencją przesunięcia akcentu z czasu jakościowego na ilościowy. Czas, w którym żyjemy, jest aparatem ucisku. Wartość człowieka liczy się nie ze względu na to, kim jest on naprawdę (czas jakościowy), lecz ze względu na liczbę wyprodukowanych rzeczy w określonej jednostce miary. Współczesność naznaczona jest piętnem ilości, nie jakości. Taka sytuacja uniemożliwia autentyczne tworzenie siebie, odkrywanie swego bogactwa, zaistnienie wiążących relacji osobowych. W rezultacie człowiek przeżywa pustkę duchową i moralną, czuje się obcy i wyalienowany, staje w obliczu egzystencjalnego lęku i ucieczki przed samotnością. Nie po-

trafi wykorzystać wolnego czasu na wewnętrzne ubogacenie siebie, nie wie, co zrobić ze swoim czasem, bo brakuje mu motywu organizującego i nadającego sens. Może właśnie dlatego A. Pawełczyńskiej rozważania o czasie stanowią szczególnie cenne przypomnienie nadrzędnej wartości moralnej, jaką człowiek winien odkryć w sobie samym.

Wiesław Kulisz SJ

Maria vincit, regnat, imperat

Pod Twoją obronę...

Wydawnictwo Kurii Biskupiej,
Lublin 1986, ss. 121

W tych kategoriach zawiera się uczestnictwo Matki Boskiej w religijności i życiu Polski. Jest czczona wielowymiarowo, na wielu planach. Panuje także w polskiej poezji. Antologia poezji maryjnej „Pod Twoją obronę...” opracowana przez Duszpasterstwo Środowisk Twórczych Diecezji Lubelskiej przekonuje nas o tym dowodnie.

Antologia zawiera siedemdziesiąt tekstów wybranych z ogromnego zbioru poezji maryjnej liczącego około tysiąca utworów. Znalazły się w niej wiersze najlepsze, najbardziej reprezentatywne dla epok literackich, charakteryzujące rozwój czci i pobożności maryjnej, ukazujące coraz to nowe funkcje, jakie Maria pełni w narodzie polskim. Spis autorów jest rejestrem historii poezji. Żaden z twórców – od Grabowieckiego i Sępa-Szarzyńskiego poprzez Pola, Goszczyńskiego, Staffa, Makuszyńskiego,

Sztudyingera, po Rymkiewicza, Herberta, Oszażę – nie opuścił tematu maryjnego. Przekazują oni zmienność widzenia postaci Matki Boskiej, swoją dialektykę Jej kultu. Jednak czy nazywana jest Królową Nieba, Aniołów, Polski, czy Matką Boską turystów, żołnierzy, „Solidarności”, Jej rola w życiu ludzi jest zawsze ta sama.

Antologia przekazuje nam jeszcze jedną prawdę – o nieślabnącym natężeniu czci maryjnej. Połowę książki zajmują utwory powstałe po 1918 r., a z nich znaczna część jest nam współczesna. W ten sposób literatura przeczy niektórym przekonaniom o desakralizacji naszych lat.

Wyboru utworów dokonał Waldemar Michalski, a postówie napisał Stefan Sawicki. Ilustracji dostarczyli artyści lubelscy.

Andrzej Datko

Posłusznie spełniamy rozkazy niewiadomego

Krzysztof Lisowski

Wybór

Wyboru dokonał Autor. Wstępem opatrzył Jacek Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, ss. 127

Krzysztof Lisowski

Ciemna dolina. Wiersze

Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1986, ss. 82

Człowiek w myśleniu o sobie skłonny jest często widzieć się jako przedmiot w rękach większych od

niego sił, którym winien jest uległość. Swoje życie pojmując też jako oczekiwanie, które może spełnić się w określony sposób z woli tej samej, wyższej niż jego mocy. W poezji Krzysztofa Lisowskiego pogląd ten słuszny jest do pewnego tylko stopnia. Człowiek jest bowiem również podmiotem, który odrzuciwszy bierność może sam nadawać sens własnej duchowości: *Cale życie spodziewałeś się spadku, / a to ty jesteś dziedzicem* („Dziedzictwo”). Podmiotowe ujęcie ludzkiego istnienia zakłada bogactwo jego wnętrza, pełnię ofiarowanej duchowości. Służy ona przypomnieniu, że dana człowiekowi doczesność jest czasem jego wolnych wyborów. Ich tem jest konkretna rzeczywistość, w jakiej przebywa, społeczne i historyczne realia, które domagają się akceptacji bądź sprzeciwu.

Podmiot wierszy autora „Ciemnej doliny” poddany jest rozmaitym naciskom natury wewnętrznej i zewnętrznej. Ale właśnie presja owych wpływów staje się szansą, by z istoty uwarunkowanej stać się istotą wolną: *NAPRAWDĘ WOLNY JESTEŚ w upodleniu / kiedy już nie masz żadnego wyboru / naprawdę wolny jesteś bez przestrzeni /.../ gdy strach największy serce ci zawęził* („Wolność”). Nie pogodzenie się, ale wyzwolenie od historycznych przede wszystkim uwarunkowań egzystencji może być źródłem moralnej czystości i siły. To, co człowieka uciska i ogranicza, może być narzędziem, które otworzy przed nim nowe perspektywy – nie ujawnione dotąd, a istniejące, wpisane w jego podmiotową naturę. Pragnienie wolności nasycone jest w poezji Krzysztofa Lisowskiego metaforyczną treścią; człowiek nie jest ostateczną instancją,

która zdolna jest całkowicie kierować jego duchowymi potrzebami. Jeśli chce rozbudzić swój wewnętrzny świat, odwołuje się do wartości najwyższej, którą utożsamia ze źródłem twórczej i sprawczej łaski:

*obudź mnie tak jak wczoraj
tym samym słowem światem
i światłem*

*powiększmy nasze dusze
powiększmy naszą nadzieję*

(„Powiększmy nasze dusze”)

Człowiek-podmiot nie jest więc pozostawiony w żywiole dowolności, „ciemnej dolinie” egotyzmu. Zwraca się do Boga, który daje gwarancję moralnej stronie poczytań, ich sens i potrzebę. Wezwanie *powiększmy nasze dusze* wyraża chęć przywrócenia tego co w człowieku dobre i piękne. Wskazuje zarazem, że „powiększanie dusz” nie może być aktem oderwanym, dotyczącym tylko jednostki. Jest przecież głosem tyleż jednostki, ile zbiorowości, mówi również w jej imieniu. Właśnie pamięć, że jest się częścią wspólnoty, zamienia „ja” wiersza na „my”. Przemiana ta nie oznacza wszakże wyzbycia się autonomii podmiotu. Jest jej poszerzeniem, które wyraża więzy, jakie łączą jednostkę z jej naturalnym tłem. Mówi o tym bezosobowe wezwanie „Ocean”: *Posoiliś już wodę. Ugonij wreszcie żupę rybną. / Boże! Całe narody czekają na plażach.* Poszerzająca się perspektywa oczekiwań (od „ja” po „narody”) jest świadectwem wrażliwości i nieobojętności jednostki, która angażuje się w sprawy świata. Nieobojętność ta ma w poezji Lisowskiego charakter religijny. W sposób pośredni wskazuje na przesłanie etyczne, któremu poezja stara się być wierna. Na jej poczucie zobowiązania,

To, co się spełnia w duchowości człowieka, dzieje się za sprawą wiary i ufności. Jak w utworze „Psaln”, w którym motyw światła jest synonimem prawdy i cudu: *prowadzisz nas pewną ręką / i doprowadzasz do jasności / prowadzisz nas pewną ręką / wchodzimy do Twego domu / a dno doliny napelnia się światłem.* Wiara i ufność w wartości od człowieka większe nie oznacza tu rezygnacji z autonomii, na której ufundowana jest podmiotowość. W perspektywie wiecznej – są warunkiem zbawienia. W doczesnej – dają człowiekowi rękojmię etyczną i poszerzają zakres jego wrażliwości. Istnienie, zrazu niepełne i bezcelowe, staje się wędrówką ku sakralnemu światłu i oczekiwaniem ostatecznej łaski. W zetknięciu z pierwiastkiem sakralnym poezja Krzysztofa Lisowskiego uchyla charakterystyczny dla niej sceptycyzm i racjonalizm poznawczy.

W utworze „Sam w wielkim pustym domu” Lisowski wprowadza istotny trop zależności Boga od człowieka: trop ten wydaje się jedynie sugestią. Chwila, gdy *doczesność ściga się z wiecznością*, budzi w człowieku nie zrozumiane do końca poczucie konieczności:

*posłusznie spełniamy rozkazy niewia-
[domego
komuś widać potrzebna jest
nasza tłumna niewiedza*

Rzeczy i zdarzenia świata łączą się za pomocą nieznanych sił, dzięki którym chwiejny i niejasny świat jest jednością. Poetyckim znakiem tych sił jest nieć, która *isnieje między nami / pomiędzy światami / ... / roztopia się w przestrzeni / spaja rozdarcie* („Nić”). Definiowanie i precyzowanie tego mechanizmu nie wydaje się Lisow-

skiemu usprawiedliwione; poezja chce być zapisem zjawisk, których jest świadkiem, chce odnotować fenomen przenikania się struktur, ich nierozdzielnych związków. Poezja jako narzędzie pojmowania świata, jego tajemnic, nie może należycie spełnić tak pojmowanej roli – jak zauważył we wstępie do „Wyboru” Jacek Łukasiewicz. Wyznacza sobie miejsce skromniejsze – odnotowuje wzruszenia, zapisuje coraz inne obrazy świata, jest świadkiem sytuacji społecznej i historycznej. Nie osądza i nie rozstrzyga. W krzyżujących się w niej obrazach szuka tego, co proste i przejrzyste.

Charakterystyczna dla poezji Krzysztofa Lisowskiego jest potrzeba harmonii (zob. „Twórczość” 1986, nr 5), z jaką stara się widzieć rzeczywistość. Harmonia jest w niej wyrazem wierności tradycji i szukania ładu w tym co terazniejsze. Także moralnego ładu jednostki. Miejsca jednostki w świecie. Rozpoznawania jej zagrożeń. Metafizyczne tęsknoty poezji dają jej dystans, z jakim może mówić o tym co doraźne i ulotne. Dlatego cechuje ją zmysł realnego szczegółu, który pozwala zobaczyć *Rośliny, chmury, niebo...* („List”). Szczegóły tworzą bowiem linie papilarne świata, który jest jej elementarnym tworzywem. Nie ma złudzeń, że objaśni wszystko, stara się zatem zrozumieć to, czego doświadcza jej podmiot. Z pojedynczego głosu podmiotu czyni niekiedy głos wspólnoty – doznanie jednostki bywa przecież pomniejszonym odbiciem losu zbiorowisk. Wyraża raczej wolę niż obowiązki, pragnienie niż konieczność. W wierszach z tomu „Ciemna dolina” mówi o człowieku, który szuka pełni w sferze wartości chrześcijańskich

(wyróżnia się tu cykl wierszy poświęconych pielgrzymce do kraju Jana Pawła II). Powściągliwość, z jaką wypowiada doświadczenia bohatera, czyni z poezji ważny instrument poznania i rozumienia. Jest przypomnieniem poznawczej wagi słowa.

Piotr Szewc

Od rozłamu ku dialogowi

Ks. Edmund Przekop

Rzym – Konstantynopol

Na drogach podziału i pojednania

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1987, ss. 163

Wzrost zainteresowania problemem jedności chrześcijan i dialogu ekumenicznego zaowocował w ostatnich latach szeregiem publikacji podejmujących to aktualne, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, zagadnienie. Geneza i konsekwencje podziału Kościoła na Zachodni i Wschodni są od wieków powodem licznych kontrowersji i gorących sporów, które przetrwały aż do dziś. Przemiany w Kościele rzymskim, zapoczątkowane w ubiegłym stuleciu a uwieńczone konstytucjami II Soboru Watykańskiego, otworzyły nowy jakościowo okres w stosunkach Kościoła powszechnego z prawosławiem. Naszą znajomość tych zagadnień wzbogaciła opublikowana niedawno przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne książka ks. Edmunda Przekopa, wybitnego znawcy historii Kościoła,

a szczególnie prawa Kościołów Wschodnich. Dorobek badawczy profesora KUL-u obejmuje kilkadziesiąt pozycji bibliograficznych. Z najnowszych prac na podkreślenie zasługują rozprawy: „Pozycja prawna patriarchy wschodniego Kościoła katolickiego”, Lublin 1976; „Sakramenty święte w prawie katolickich Kościołów wschodnich”, Lublin 1979. Przytoczone tytuły prac ks. E. Przekopa świadczą o jego rozległych zainteresowaniach chrześcijańskim Wschodem, przy czym, jak łatwo spostrzec, autor najchętniej podejmuje problematykę kwestii prawnych katolickich patriarchatów wschodnich.

Na obwołucie starannie wydane go i zaopatrzonego w obszerną bibliografię studium historyczno-kanonicznego znajdujemy ilustrację przedstawiającą dwa bliźniacze konary wyrastające z jednego, wspólnego pnia. Symboliczna wymowa okładki ukazuje drogę, jaką przebyły siostrzane Kościoły od rozłamu i podziałów do zbliżenia i dialogu.

Autor adresuje swoją książkę do duszpasterzy i studentów teologii oraz prawa kanonicznego, nie wyłączając jednak szerokiego grona świeckich zainteresowanych problematyką jedności chrześcijan. Celem pracy ks. E. Przekopa jest ukazanie przyczyn rozłamu pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem, analizy jego historycznych konsekwencji w ciągu wieków, ze szczególnym uwzględnieniem dążeń ekumenicznych w ostatnich latach. Sam zaś autor z naciskiem podkreśla chęć obiektywnego i wszechstronnego przedstawienia wielu dyskusyjnych zagadnień.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza, obejmująca lata 343-1054,

a więc od pierwszego starcia na synodzie w Sardydcie do definitywnego rozłamu pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem, jest poprzedzona zwięzłą charakterystyką różnic kulturowych, liturgicznych i teologicznych dzielących chrześcijański Wschód i Zachód, oraz wyjaśnieniem podstawowych pojęć. Analizując genezę wielkiej schizmy wschodniej w 1054 r. autor podziela poglądy najnowszej historiografii, która skłania się ku twierdzeniu, iż spory czysto teologiczne, a szczególnie kontrowersyjna sprawa słynnego „Filioque”, czyli nauki o pochodzeniu Ducha Świętego, nie były główną przyczyną rozłamu (s. 20). Wydaje się, że właśnie różnice eklezjologiczne (s. 23-27) i związane z nimi odrębności na tle nauki św. Pawła, zakorzenione w tradycji Wschodu odrzucającej prymat starej stolicy cesarstwa, jak również określona sytuacja polityczna Bizancjum zadecydowały o zerwaniu z Rzymem patriarchatu w Konstantynopolu. Kontynuując rozważania wokół sporu o rangę pierwszeństwa dla Konstantynopola, autor słusznie położył nacisk na lansowanie przez Rzym od IV w. zasady apostołowskiego, a ściślej Piotrowego pochodzenia stolicy biskupiej. Warto przy tym zauważyć, iż zasada apostołowości wypierała obowiązującą dotąd koncepcję akomodacji, t.j. dostosowania się kościelnej organizacji do rzymskiego systemu podziału państwowego¹. Nowa zasada pochodzenia biskupstwa rzymskiego związana była naturalnie z upadkiem politycznego znaczenia Rzymu jako stolicy cesarstwa.

Lektura tej części pracy skłania do refleksji, iż autor lepiej porusza się po obszarze najbliższym jego zaintereso-

szeptowi żarliwość i moc krzyku. „Rodzaj głodu” jest wyrazem cierpienia ciała i duszy trawionych przemijaniem i niedostatkiem pragnienia.

Nie płonę.

Nie płonę, mój Boże, i to jest grzechem.

Nad ziemią snują się czadem

pytań i zwątpień

i nie hymn znam, lecz śmiech gorzki i
[młczenie.

Ta poezja pytań i zwątpień ubrana w niekrępujący kostium stylistyczny, powściągliwa aż do przemilczeń, ukrywająca niemal wstydliwie liryczne „ja” za zasłoną bezosobowych *zdziwień elementarnych* ma przecież siłę przeniknąć do dna cywilizacyjnej udręki. Ma siłę protestu, interwencji, rozpacz. Bóg, obecny tutaj nieustannie, nie jest figurą retoryczną, lecz – tak jak w poezji romantycznej – głównym partnerem sporu na temat ludzkiej kondycji i kondycji świata. *Przeszkódz, Boże*, powie poetka wypominając Stwórcę ułomną vegetację Jego stworzeń. W innym miejscu powątpiewa w dobrodziejstwo wieczności: *Czy jest tam rzeczywiście wyczekująca miłość / ciepła i chłonna noc, wieczne odpoczywanie?* W „Wierszu mistycznym” domaga się łaski przemieniającego ognia. W wierszu „Dojrzałość” wypomina Bogu postawę nieinterwencji. Powracające często modlitwne apostrofy ewokują eschatologiczne napięcia, dramatyzują przesłanie liryczne tomu do granic bluźnierstwa:

Mój Boże, nigdy się nie pogodzę.

Mój Boże, jakżeż ja się wyrzeknę.

Przez brud

przez ból

światła rzęsyty mosiądz

cieknie.

A jest jednocześnie to przesłanie próbą przełamania postawy żalostnej niemocy wobec degradujących wyroków losu. „Rodzaj głodu” podporządkowany idei dialogu nierównych partnerów – Stwórcy i stworzenia, życia i śmierci, mroku i światła – ostatecznie ocala w akcie ulotnego wzruszenia nietrwałego, przemijającego znaku istnienia: *Bo jest cudowność w śnieżnym skrzyżowaniu ulic / w puszystości i chłodzie drzew. W zimowej krzątanie wróbli. / Jest cudowność konieczna, jak zło i jak ból.* Nieprzenikniony sens istnienia, zachwyty światłem, barwą, drzewem, trawą przeciwstawiają poznawczej negacji w *ład nagle wrzemienniczenie*. Sensualna i ontologiczna radość nie całkiem tracą rezon wobec filozoficznego smutku, grozy *wielkiej pustości*: *bywa chwila, że spokój pojmiesz. Świecimy ogrom.*

Nieracjonalne racje poezji, ów sens wyznawany szeptem, nie niweczą ustalonego porządku świata, pełnią wszakże magiczną rolę zaklęcia: oddalają na chwilę złe moce racjonalizmu, pułapki cierpienia, pozwalając działać wyobraźni, zachwycić się *pęcherzykiem światła /.../ na nieprzejrzystej ciemności*. O tym przede wszystkim przekonuje nas poetka może nawet wbrew własnym intencjom, a na pewno na przekór egzystencjalnym głodom i niespełnieniom. Ze sprzeczności, antynomii, paradoksów istnienia rodzi się perła wiersza i olśniewa bolesnym pięknem:

Czy coś znacysz, czy nie znacysz

świecie, piękny do udręki

siateczko gałązek cienkich

brzozy z czerniawego tiulu;

spięte z wami wzrokiem ciasno

*ani wasze, ani własne
ciało – ciepłe gniazdo bólu.*

Wiersz – wieczne zderzenie czy wieczny wyrzut w zderzeniu poety z tajemnicą wszechświata?

Adrianna Szymańska

czasopisma

Prasa o gospodarce (52)

Historia gospodarcza Japonii w okresie ostatnich 40 lat wydaje się momentami tak nieprawdopodobna jak bajka o Kopciuszku. Tak rozpoczyna swoją analizę przyczyn „cudu gospodarczego” w Japonii Henryk Jabłonowski (artykuł „Finansowe centrum świata” w nr. 26/87 „Przeglądu Tygodniowego”). Analizę cudu, który – tak poważnie – cudem nie był. Był wynikiem spłotu zamierzonych okoliczności i poważnego podejścia do spraw rozwoju gospodarczego kraju.

Co ciekawe – kapitalizm japoński jest w pewnym sensie tak rewolucyjnie socjalistyczny, że winien się stać terenem głębokich studiów naszych doktrynalnych teoretyków – może wtedy zrozumieliby, iż rzecz cała nie zasadza się na powielaniu nierealizowalnych schematów: Gospodarka japońska jest prawie w całości prywatna (małe przedsiębiorstwa działają na zasadzie spółek akcyjnych). Nawet w energetyce prywatny sektor posiada 80 proc. potencjału, a przed kilkoma miesiącami zapadła decyzja o reprzy-

watyzacji kolei, która przez lata pozostawiana w rękach państwa dorobiła się długów, liczonych w miliardach jenów.

Jest jednak istotny element, który odróżnia ten system od gospodarki Europy Zachodniej czy USA. Od 1955 r. istnieje tu Agencja Planowania Gospodarczego, tworzone są plany, co powoduje, że rozwój nie jest tak samowolny i żywiołowy jak w innych krajach gospodarki rynkowej. Jest to więc oryginalny w świecie system, gdzie prywatny przemysł połączono z centralnym planowaniem.

Określenie „centralne planowanie” budzi od razu złe skojarzenia z naszymi dyrektywami z poprzedniej dekady, należy więc od razu wyjaśnić dwie sprawy. Po pierwsze – przedsiębiorstwa są całkowicie samodzielne finansowo, po drugie – plany nie mają charakteru nakazu.

A zatem mamy jakby trzy pierwsze warunki powodzenia planowania gospodarczego: siła sektora prywatnego, samodzielność finansowa, operowanie parametrami, a nie nakazami.

W jaki sposób odbywa się planowanie w wydaniu japońskim, konkretnie? Wstępne propozycje planu są formułowane na poziomie stowarzyszenia branżowego (organizacja ta grupuje małe przedsiębiorstwa, utrzymywana jest ze składek, prowadzi ewidencję produkcji, inwestycji, handlu zagranicznego, ale nie ma władzy nad przedsiębiorstwami) i w wielkich grupach przemysłowych, które zrzeszają koncerny w rodzaju Mitsu i czy Mitsubishi. Następnie plan wędruje od dołu do góry przez brygady, wydziały, kierownictwa zakładów. Na każdym szczeblu jest potwierdzany lub korygowany i w cza-

O społeczeństwie i kulturze (3)

Zakończona kilkanaście dni temu III pielgrzymka Jana Pawła II do Polski jest nadal tematem sprawozdań i komentarzy prasy, głównie katolickiej. Wkrótce miejsce bieżących relacji i pierwszych podsumowań zajmą z pewnością poważniejsze analizy i rozważania. Nie zabraknie więc okazji, by wrócić jeszcze do tego tematu. Tym razem proponuję czytelnikom przyjrzenie się relacjom z papieskiej wizyty zamieszczanym w „Życiu Warszawy” od 9–15 VI 87 r. Codzienna, szybka lektura dziennika sprawia, że umykają nam czasem wcale nie marginesowe cechy prasowych relacji. Spróbujmy zatem przeanalizować pod interesującym nas kątem pięć numerów stołecznego dziennika (133–138).

„Życie Warszawy” nr 133, wtorek, 9 VI

RELACJA z pierwszego dnia wizyty dokładnie odnotowuje wszystkie wydarzenia od powitania na lotnisku do zakończenia mszy św. w kościele Wszystkich Świętych. Opisuje nawet przejazd ulicami Warszawy, zatrzymanie się przed pomnikiem ks. kard. S. Wyszyńskiego. Rzeczowo streszczono wystąpienie Papieża. W numerze zamieszczono również teksty przemówień Jana Pawła II i W. Jaruzelskiego wygłoszone na lotnisku i w Zamku oraz tekst powitalny ks. Prymasa.

W KOMENTARZU REDAKCYJNYM Zdzisława Morawskiego czytamy: *Tym razem witaliśmy w Polsce Papieża Jana Pawła II w innej niż przed 4 lata atmosferze, dzięki uzyskanym postę-*

*pom na drodze rozwiązywania wielu podstawowych problemów narodu i państwa. I nieco dalej: Pierwszym wnioskiem jaki nasuwa się po uważnym wysłuchaniu wygłoszonych w czasie tego spotkania przemówień jest współbrzmienie wielu opinii i ocen przewodniczącego Rady Państwa, z wieloma opiniami i ocenami Papieża Jana Pawła II. Autor dostrzega współbrzmienie w odniesieniu do wszystkiego co wiąże się ze stosunkiem naszego narodu i państwa do własnej historii, do znaczenia przeszłości dla teraźniejszości i przyszłości Polski. Dodaje również, że w obu wystąpieniach podjęte zostały problemy godności pracy, praw obywatelskich, podmiotowości społeczeństwa. W 41. wierszach autor relacjonuje wypowiedź W. Jaruzelskiego, w 16 – Jana Pawła II. W końcowym fragmencie artykułu Z. Morawski podkreśla jeszcze dwa elementy wspólne w omawianych wystąpieniach: sprawę pokoju na świecie i troskę o losy ojczyzny. Kończy słowami: *Było to spotkanie, które przebiegło w duchu najwyższego wzajemnego szacunku, obopólnego zrozumienia odrębnej, ale nie mniej doniosłej roli zadań każdego z mówców. Spotkanie to pozostanie w naszej pamięci, podobnie jak słowa, które tam usłyszeliśmy. Dowiodło ono jak wielkie są możliwości współdziałania i współpracy wszystkich Polaków, którym leży na sercu dobro kraju.**

„Życie Warszawy” nr 134, środa, 10 VI

Rzeczowa i dokładna RELACJA z pobytu Jana Pawła II w Lublinie i z przelotu do Tarnowa. Streszczenie przemówień Papieża rzeczywiście informuje o ich zawartości.

KOMENTARZ REDAKCYJNY „Wymowa milczenia” podkreśla znaczenie

wizyty na Majdanku jako potwierdzenia moralnego nakazu zachowania w pamięci tego, co stało się w hitlerowskich obozach śmierci oraz hołdu złożonego poległym i pomordowanym. Autor zwraca uwagę na wymowę milczenia Jana Pawła II (*Czyż trzeba było mówić o tym jeszcze raz? Przecież tyle razy mówił papież, że pamięć zbrodni popełnionych przez hitlerowskich ludobójców musi pozostać żywa jako memento dla następnych pokoleń*) i przypomina zaangażowanie Papieża na rzecz pokoju.

„Życie Warszawy” nr 135, czwartek, 11 VI

RELACJA z pobytu w Tarnowie i z przylotu do Krakowa. O homilii w Tarnowie czytamy: *W wygłoszonej homilii Jan Paweł II zwrócił się do tych, którzy pracują na roli, których powołaniem jest życie wiejskie. Rolnictwo to przecież chleb, z którego żyje człowiek. „Jako gość i uczestnik II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Polsce przychodzę, by razem z moimi rodakami modlić się w Tarnowie: „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”...* Ani słowa o postaci błogosławionej Karoliny, której Papież poświęcił wiele uwagi, ani słowa o poruszonej przez Ojca Świętego sytuacji polskiego rolnictwa i porozumieniach ustrzycko-rzeszowskich, do których się odwołał. W relacji z tego dnia brak również informacji o wieczornym spotkaniu Papieża z młodzieżą w Krakowie i świetnie improwizowanej „gawędzie” Ojca Świętego.

„Życie Warszawy” nr 136, piątek, 12 VI

Dotychczasowe relacje zawierały podtytuł „Reporterzy «Życia» relacjonują”. Od dziś do końca wizyty będzie już: „Reporterzy «Życia» i PAP rela-

cjonują”. Sygnowane przez PAP będą zresztą tylko dwie relacje: z Gdyni i z Gdańska-Zaspy.

Dzisiejsza RELACJA ze Szczecina zawiera 22-wierszowe omówienie homilii wygłoszonej przez Papieża. Omówienie papieskiego przemówienia w Gdyni przytaczam w całości: *Papież przemawia do ludzi morza. Jest też informacja o statkach-muzeach cumujących przy nabrzeżu i o tym, że na zakończenie uroczystości Papieżowi wręczone zostały dary, m.in. bursztynowy, przepasany srebrnym łańcuchem, herb Gdyni. W relacji nie wspomina się ani słowa o prywatnej audyencji udzielonej Lechowi Wałęsie przez Jana Pawła II, choć jest mowa o – mającym równie prywatny charakter – spotkaniu w krakowskim Pałacu Biskupim z grupą duchownych, ludzi nauki, kultury i sztuki, z przedstawicielami różnych grup i środowisk społecznych, a także z pracownikami kurii oraz członkami komitetu organizacyjnego przyjęcia papieża w Krakowie.* „Życie Warszawy” nr 137, sobota–niedziela, 13–14 VI

Po RELACJACH z Westerplatte i Bazyliki Mariackiej informacja o mszy św. na Zaspie. Homilię streszczono (?) cytując pięć zdań z części wstępnej papieskiego przemówienia. Oto one: *Podczas mszy papież wygłosił do zgromadzonych homilię, w której powiedział: Dzisiaj, na drodze mojej pielgrzymki po ziemi ojczyźnej, która jest równocześnie drogą Kongresu Eucharystycznego, witam i pozdrawiam Gdańsk. Wyrażam radość, że mogę tutaj być razem z wami. Gdańsk – gród sprzed tysiąca lat, gdzie wiosną 997 roku przybył święty Wojciech w drodze do Prus „i gromady ludu przyjęły chrzest”. Gdańsk, który – wśród zmien-*

nych kolei dziejowych – trwał stale przy ujściu Wisły, rzeki polskich ziem. I stale tu, nad brzegiem Bałtyku, otwierał przed nami te perspektywy, jakie ukazuje człowiekowi na ziemi: morze. Ani słowa o podstawowym w tym przemówieniu temacie pracy, ani słowa o porozumieniach gdańskich, które przypomniiał Papież. Nie ma też wzmianki o entuzjastycznym przyjęciu, o przepięknych dekoracjach domów w całym mieście.

„Życie Warszawy” nr 138, poniedziałek, 15 VI

Numer zawiera stosunkowo krótkie RELACJE z pobytu Papieża w Łodzi i w Warszawie. Najwięcej miejsca zajmuje opis ceremonii pożegnania na Okęciu. Zamieszczone są teksty przemówień pożegnalnych W. Jaruzelskiego, ks. Prymasa i Jana Pawła II.

W relacji z Łodzi brak informacji o spotkaniu w katedrze. Homilia wygłoszona podczas porannej mszy św. została streszczona w sposób następujący: *Papież w wygłoszonej homilii pozdrowił ludzi pracy przemysłowej Łodzi, a także liczne tu środowisko akademickie, przedstawicieli duchowieństwa i wiernych łódzkiej oraz sąsiednich diecezji. Szczególne pozdrowienia skierował do rodziców, których dzieci miały przystąpić w tym dniu do pierwszej Komunii św.*

W relacji z Warszawy brak informacji o nawiedzeniu przez Ojca Świętego grobu ks. Popiełuszki. Znalazła się natomiast wiadomość o prywatnym spotkaniu z przedstawicielami żydowskiej wspólnoty wyznaniowej. Omówienie homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II na placu Defilad brzmi tak: *W czasie mszy Jan Paweł II wygłosił homilię, w której na początku pozdrowił zebranych na placu Defilad,*

a także tych, którzy uroczystości słuchali i oglądali za pośrednictwem radia i telewizji. W swej homilii papież nawiązał do głównego motywu II Kongresu Eucharystycznego – miłości, jako treści i nakazu wiary. Wskazywał na potrzebę wzmacniania tego szlachetnego uczucia w życiu człowieka, w jego kontaktach z innymi ludźmi.

KOMENTARZ REDAKCYJNY Z. Morawskiego „Po wizycie” zawiera następujące treści: informację o przewidywaniach związanych z wizytą Papieża (17 wierszy), o panującej atmosferze (28 wierszy), o współpracy władz państwowych i kościelnych (47 wierszy), o próbach wykorzystywania pielgrzymki dla realizacji planów i zamiarów *nie ze sprawami religijnymi i dobrem kraju nie mających wspólnego* (45 wierszy), o złych praktykach części dziennikarzy zachodnich, których założeniem było wykorzystanie wizyty papieskiej w grze przeciw państwu polskiemu... (28 wierszy), o przemówieniach Papieża, które umiejscowiły się w otwartej polityce informacyjnej prowadzonej w Polsce, stały się częścią polskiego sporu, dialogu i współdziałania, oraz o ich transmisjach radiowo-telewizyjnych (20 wierszy), o pierwszym i drugim spotkaniu Jana Pawła II z W. Jaruzelskim (20 wierszy). Tekst kończy się stwierdzeniem, że oba te spotkania w pełni współbrzmiały w kwestiach pokaju i w swym patriotycznym wymiarze.

Ocenę materiałów zamieszczanych na łamach „Życia Warszawy” pozostawiam czytelnikom. Dodam jeszcze, że w żadnej z relacji „ŻW” nie znalazłem informacji o liczbie uczestników mszy św. sprawowanych przez Papieża (były jedynie wiadomości o tysiącach wiernych ustawiających się na

radio · telewizja

Nadgorliwość

trasie przejazdu Ojca Świętego, a w ostatnim komentarzu Z. Morawskiego jest mowa o tych, *którzy uczestniczyli setkami tysięcy w jakże licznych nabożeństwach i spotkaniach papieża oraz o wielkich rzeszach ludzi, które uczestniczyły łącznie w masowych spotkaniach*). Nigdzie też nie doszukałem się wzmianki o obecności obcokrajowców, których Papież pozdrawiał w ich językach kilkakrotnie. Zabrakło wreszcie informacji o liczbie osób działających w ramach kościelnej służby porządkowej, jak również o liczbie funkcjonariuszy MO i SB, których obecność np. w Gdańsku rzucała się w oczy nie mniej niż przepiękne dekoracje domów.

Na koniec proponuję jeszcze lekturę fragmentu artykułu redakcyjnego „Polityki” (nr 25, 20 VI 1987) zatytułowanego „Spotkania w drodze”: *Jan Paweł II wygłosił 26 homilii i przemówień. Nadużyciem byłoby wyrywanie z nich jednych treści i niedostrzeganie innych, fascynowanie się wygodną dla interpretatorów częścią tezy z pominięciem jej dopełnienia. A z takimi zabiegami mieliśmy, niestety, do czynienia ze strony tych dziennikarzy zachodnich, którzy słyszeli tylko to, co chcieli usłyszeć, a chcieli usłyszeć krytykę stanu rzeczy w Polsce*. Podzielał oburzenie i dezaprobatę takiego postępowania. Nie wiem tylko, czy jest to sprawa słuchu lub słuchania. Skłonny byłbym twierdzić, że zdarzają się tacy, którzy piszą to, co ma być napisane. Bywają zresztą i tacy, którzy nie piszą tego, co nie ma być napisane. I to nie tylko na Zachodzie.

G. S.

Polska telewizja nadaje codziennie wiele godzin programu. Każde więc dziennikarskie mówienie i pisanie oceniające program jest siłą rzeczy arbitralne, bo oparte na wrywkowej znajomości przedmiotu. Arbitralność ta bywa jednak łagodzona w przypadkach daleko posuniętej zgodności ocen krytyka z domniemanymi ocenami, jakie danej audycji wystawiają rzesze widzów i słuchaczy. Poruszamy się tu po terenie niepewnym i łatwo o pomyłkę, ale można przecież przyjąć za pewnik, że np. cykle przyrodnicze, filmy i spektakle dla dzieci, sprawozdania z atrakcyjnych zawodów sportowych, znane filmy w dobrej obsadzie traktowane są **POWSZECHNIE** jako pozytywny składnik telewizyjnej propozycji programowej. Równie wiele jest wszakże audycji, które nie mogą liczyć na popularność. Dotyczy to np. trudniejszych spektakli teatralnych, filmów o wątej akcji, publicystyki kulturalnej. Jest to zresztą prawdziwy dylemat: z jednej strony trzeba liczyć się z milionami oglądającymi z przejęciem banalne seriale, z drugiej zaś nie sposób zrezygnować z pozycji ambitnych, przeznaczonych dla stosunkowo wąskiego grona odbiorców. W naszym polskim przypadku jest to decyzja: albo dla 15-20 milionów, albo dla miliona (1% widowni to 280 tys. oglądających) – tak mniej więcej przedstawiają się rzędy wielkości widowni „masowej”

i „elitarną”. Oczywiście jest, że nie wolno lekceważyć „mas”. Oczywiście jest jednak i to, że lekceważyć miliony można nie tylko przez nieliczenie się z gustami tych milionów, ale także przez gustów owych wzmacnianie.

Najpoważniejszym zarzutem, jaki można postawić telewizji w ogóle, jest właśnie zarzut wzmacniania potoczności i banalności. Jest to wręcz grzech pierworodny tego środka przekazu. Trzeba walczyć z tą przypadłością, ale trzeba też mieć świadomość, że stereotyp jest po prostu przypisany na stałe do natury telewizji. Za naturalną należy też uznać skłonność człowieka do sentymentalizmu, kiczowatości, myślenia utartymi formułkami. Telewizja potrafi zaspokoić te potrzeby i nie ma powodów, by obrażać się na nią za to. Problem zaczyna się dopiero wtedy, gdy dysponenci tego medium cynicznie grają na instynktach ludzkich: już to ze względów komercyjnych, już to z powodów ideologicznych czy politycznych. Niebezpieczeństwo to jest tym większe, im mniejsza jest możliwość wyboru dana telewidzowi. A zatem inaczej powinno się oceniać „sytuację telewizyjną” w krajach wielu telewizyj, często konkurujących z sobą, inaczej natomiast w krajach mających jedną, centralnie sterowaną przez państwo telewizję. Odpowiedzialność SPOŁECZNA spoczywająca na szefie Radiokomiteu PRL i jego najbliższych współpracownikach jest trudno porównywalna do odpowiedzialności np. dyrektora jednej z telewizyjnych sieci Zachodu. Józef Węgrzyn powiada: *Wszyscy wiemy, że między tym, co powszechnie się mówi a tym, co publicznie się pokazuje, zawsze istnieje pewna różnica. Nie chodzi o to, aby schlebiać jakimś pry-*

mitwnym gustom, lub też nakłaniać do rzeczy niemożliwych, ale żeby przez różnorodność stwarzać możliwość wyboru („Antena” 1987, nr 15).

Otóż to. Rzeczywiście chodzi o możliwość wyboru; przy czym ma to być wybór i treści, i formy. Namiastką tego jest od niedawna wybór między celebracyjno-infantylnym głównym wydaniem DTV a szybkim, młodzieżowym „Teleexpressem” czy „Panoramą dnia” wciąż szukającą swej formuły, między rzeczowością a dętą moralistyką państwowców i realnych socjalistów zarazem. Wydaje się, że telewizja nasza nie ma innej drogi oprócz konsekwentnego wprowadzania PLURALISTYCZNEGO oglądu świata. W końcu zarządzający Radiokomitetem powinni wyciągnąć wniosek z faktu, że hasło „Telewizja kłamie” znajduje pòsłuch u ok. 75% społeczeństwa. Dane te pochodzą nie z kręgów opozycyjnych, ale wręcz przeciwnie; podał je płk S. Kwiatkowski uczestniczący w cyklicznym programie „Goście Daniela Passenta” (22 marca br., pr. 2). Sam fakt podania tej informacji jest budujący, ale jej treść napawa smutkiem (przynajmniej mnie). Mieszkając w tym kraju, lokując w nim nadzieje swoje i najbliższych, nie potrafię obojętnie przyjmować sytuacji, w której brak zaufania do prasy, radia i telewizji staje się prawie powszechną normą. Postawa głębokiej nieufności jest postawą neurotyczną korodującą obie strony: i tego, któremu się nie ufa, i tego, który jest nieufny. Między spotęgowaną nieufnością a rzeczowym krytycyzmem jest pole najeżone przeszkodami, które winny być usuwane głównie przez władze. Społeczeństwo ma prawo do wyrażania w różnorodny

sposób swych frustracji, ma prawo do krytycznej oceny rządzących. Ale rządzący nie powinni – pod groźbą ośmieszenia się – obrażać się na swe społeczeństwo, nie powinni obawiać się jego spontanicznych reakcji. Ogromną rolę ma tu do spełnienia telewizja. Ale nie telewizja traktowana jako propagandowa tuba sprawujących władzę.

Winą osób kierujących telewizją w ostatnich latach jest tolerowanie amatorszczyzny i nachalności. Dla doraźnych (i wątpliwych) korzyści politycznych dopuszczono do kamer i mikrofonów grupkę nieliczną a hałaśliwą, która braki warsztatowe nadrobiła ideologiczną „słuszością”. Zapomniano, że raz uruchomiony mechanizm wymiany „profesjonalistów” na „bojowników” toczy się samorzutnie, tolerowanie prymitywizmu propagandowego rychło zmienia się w nowy model strofowania społeczeństwa. Tak niewiele brakuje, aby zatrzeć różnice między dziennikarzem telewizyjnym a pracownikiem resortu ścigania przesłuchującym podejrzanego. Wydaje się, że obecny szef Radiokomiteu dostrzega te różnice; coraz częściej do głosu dochodzą fachowcy – też przecież wierni władzy! – zmieniając „bojowników” przesuwanych na zaplecze... Być może kierownictwo telewizji zna już tę prostą zasadę, że lek przedawkowany albo traci swe lecznicze właściwości, albo zamienia się w swe przeciwieństwo. Szczególnie zdradziecko zasada ta może się objawiać w telewizji. Przesadne ośmieszanie pewnych wad narodowych i społecznych – wady te częstokroć wzmagają. Brutalne krytykowanie przeciwników politycznych obraca się zwykle przeciwko krytyku-

jącemu. Nieumiarkowane wychwalanie sojuszników wzbudza w odbiorcy opór aż do utwierdzenia się w postawach niechęci. Rzec można, iż wszelka nadgorliwość powinna być z telewizji wygnana. W dobrze pojętym interesie tak społeczeństwa jak i władzy.

Czy naprawdę musimy oglądać (i to dwukrotnie) płaski reportaż z Chin, w którym niejakoś obrazu filmowego konkuruje z trywialnością komentarza, że Chiński Mur, że wielki kraj, że miliardowe społeczeństwo, że proszę, proszę, znajoma sylwetka poloneza z FSO... Czy musimy być stale informowani o byle odruchu rewizjonistów z RFN przy całkowitym prawie pominięciu tego, co rzeczywiście dzieje się w tym kraju? Czy musimy oglądać infantylne „Siedem anten” – stały program o państwach obozu socjalistycznego, w którym cikliwa laurkowość tonu skutecznie blokuje rzadkie załazki żywszej myśli?

Niestety, nie obyło się bez opisu nadgorliwości w audycjach i sprawozdaniach z pobytu Jana Pawła II w Polsce. Oto w głównym wydaniu DTV (4 czerwca) nadano fragment rozmowy z wiceministrem spraw wewnętrznych odpowiedzialnym za bezpieczeństwo Papieża. Przypomniano zamach na Jana Pawła II, wspomniano o terroryzmie jako pladze współczesnego świata i dopiero na tym tle zadano ministrowi pytanie o sprawy dotyczące bezpieczeństwa Dostojnego Gościa. Minister odpowiedział z najwyższą powagą, że MSW znane są plany zakłócenia papieskiej wizyty. Tu cięcie. I już następna informacja: w Krakowie pracownicy wiadomego resortu zlikwidowali trzy punkty druku i kolpor-

tażu nielegalnej prasy – tu zdjęcie filmowe. Szybko. Gładko. Grubymi niemi. Po prostu – wstyd! Po obejrzeniu całości rozmowy reklamowanej w DTV okazuje się, że owszem, MSW ma informacje o planach wnoszenia okrzyków podczas przejazdu Papieża w stolicy, okrzyków, które mogłyby wznieść niepokój...

Innego rodzaju nadgorliwość prezentowali sprawozdawcy spotkania Jana Pawła II z Wojciechem Jaruzelskim w Zamku Królewskim (8 czerwca); tak usilnie chcieli przekazać historyczność tej chwili, tak natrętnie podkreślali państwowy aspekt tej rozmowy (*Dwóch wybitnych mężów stanu, Dwaj wielcy Polacy*), że zapewne usztywnili wielu słuchaczy. Jeśli jeszcze doda się do niezręcznego komentarza zdumiewający pomysł zapelnienia „pustych miejsc” fragmentami filmu dokumentalnego o odbudowie Zamku – zamiast pokazać skondensowany filmowy zapis warszawskich ULIC witających biskupa Rzymu – dopełni to miary pomyłki popełnionej z nerwowej potrzeby sukcesu politycznego.

M. J.

sztuka

Modlitwa z wiatraczkiem

„Sceny Pasyjne. Misterium“, na motywach „Pasji według św. Mateusza” Jana Sebastiana Bacha. Autorzy: **Roman Woźniak, Marcin Jarnuszkiewicz**, wykonuje **Roman Woźniak. Teatr Nowy w Warszawie, Scena Kameralna. Premiera 17 marca 1987 r.**

Określenie „genetyczny” rzeźbiarz było ostatnio dyskutowane w kręgu artystów i krytyków. Nie ma zgody, co dokładnie miałyby ono znaczyć. Problem powstał w związku z dzisiejszą gatunkową i stylistyczną nieczyistością sztuki i zacieraniem się granic dyscyplin. Chodzi najogólniej rzecz biorąc o tych artystów, których twórczość – na pierwszy rzut oka – nie ma z rzeźbą wiele wspólnego, a którzy bądź studiowali kiedyś rzeźbę, bądź zdradzali w swej twórczości większą niż inni czułość na pewne jej cechy. Powiedzielibyśmy o nich, że mają rzeźbiarski temperament. Mogłoby to znaczyć na przykład, że mają skłonność do przestrzennych rozwiązań, są wrażliwi na „przedmiotowość” i materialność świata.

Roman Woźniak byłby takim właśnie „genetycznym” rzeźbiarzem na pewno w pierwszym sensie – absolwent Wydziału Rzeźby warszawskiej

ASP i pedagog tamże. Marcin Jar-nuszkiewicz, znany scenograf, raczej w tym drugim; zresztą w jego przypadku – wolno mi chyba o tym wspomnieć – genetyczność rzeźbiarska jest sprawą zarówno genety jak i genów.

Troszkę rozważań o rzeźbie na początku, bowiem „Misterium”, aczkolwiek świadomie zostało umieszczone w teatrze, to poprzez osobę Romana Woźniaka zbyt wiele uruchamia skojarzeń ze sztukami plastycznymi, aby można je było zostawić tylko krytykowi teatralnemu. Zresztą, muszę przyznać, że siedłem na spektakl przede wszystkim ze względu na tego właśnie autora.

Debiutował pod koniec lat siedemdziesiątych, ale jego twórczość dojrzała w obecnej dekadzie. Trzymam się tych dość formalnych wyznaczników czasowych, taki to już punkt widzenia krytyki. Wielka energia, jaką wkładają debiutanci, aby pojawić się na powierzchni życia artystycznego, bywa twórcza. W ich artystycznej polemice z tym, co zastają w sztuce, odbijają się ostro ogólniejsze problemy kultury. Roman Woźniak należy do tych artystów, którzy nie tylko potrafią świadomie formułować swój program, ale których również obdarza się zaufaniem, bowiem program ten płynie z głębszych pokładów ich osobowości, nie jest tylko spekulacją. Tacy twórcy jeśli pojawiają się jednocześnie z pewnymi nurtami w sztuce, uwierzytelniają je, pozwalają wierzyć w ich głębszy sens.

Bardzo wiele jest dziś niestety twórców, których „osobowości” biorą się z naśladownictwa reguł obowiązujących w modnym kierunku. To uwaga dość trywialna i często powtarzana

przez krytyków, ale jak nie powtórzyć jej kolejny raz, gdy tak często zdarzają się wystawy, na których stylistyczna klarowność służy tylko uatrakcyjnieniu dzieła jako towaru, ot, chociażby na pokazie organizowanym przez A. Bonarskiego w pawilonie SARP-u. Wystawiający tam tak zdolni malarze, jak Marek Sobczyk i Ryszard Woźniak, zasługują na lepszy los. Lecz kto im wytłumaczy, że ich problem dziś polega nie na tym, jak być (i za ile) polskimi „dzikimi”, lecz na tym, w jaki sposób już nimi nie być.

Roman Woźniak debiutował w okresie, gdy podnosiła się coraz wyżej fala krytyki awangardy (w jej powojennej neoawangardowej postaci), wkrótce potem znalazł się w środku wydarzeń społeczno-politycznych, które od innej strony godziły w szereg elementów awangardowej ideologii. Używając pojęcia „modernizm” (w sensie nieco szerszym niż pojęcie awangardy czy neoawangardy), a także inaczej, niż to się utarło w polskim piśmiennictwie nt. sztuki (kierując się ku tym sensom, jakie w nie wkłada współczesna krytyka artystyczna na świecie), moglibyśmy mówić o zaznaczającym się w tym okresie zmierzchu światopoglądu modernistycznego. Pytanie, co zrobią w tej sytuacji młodzi, stawało się szczególnie ważne. W tym oczekiwaniu INNEGO było nie tylko przyzwyczajanie do typowej dla XX w. karuzeli kierunków, było w nim przeczucie zmian w większej skali, które nadawało poszukiwaniom artystycznym specjalną rangę i wagę.

Spektakl odebrałem dwójako – pierwszy odbiór był intuicyjny. Pełna akceptacja, poddanie muzyce, obrazom, ruchowi, rytmowi kolejnych scen. W nastroju podniosłym. Drugi

refleksyjno-krytyczny. Moja refleksja pobiegła dość utartym szlakiem. Pomyślałem: jestem na spektaklu, którego twórcy wykształceni są na najlepszych wzorach nowoczesnej sztuki. Spodziewać się więc można, iż religijna tematyka, aczkolwiek ważna, ma uczynić bardziej złożonym proces ujawniania artystycznego „ja” Romana Woźniaka i Marcina Jarnuszkiewicza. Rzecz umieszczono w teatrze, ale osobisty udział w spektaklu jednego z autorów pozwala również przypuszczać, że zbudowany on będzie w duchu performance. Zawiodłem się całkowicie. Artysta schował się dokładnie za religijno-kulturową symboliką „Misterium”. W spektaklu nie ma mowy ani o ekspresji, cielesności będącej tak często w performance podłożem znaków, ani o magii osobistej „przestrzeni” twórcy itp....

Woźniak jest w spektaklu bardziej symboliczny niż materialny, jest raczej zjawą; żyje, porusza się, ale przede wszystkim jest częścią przedstawienia, wmontowany w obraz i symboliczne treści skupiające naszą uwagę. Sytuacja komunikacyjna nie jest budowana poprzez obnażanie jego „wnętrza” i odsłanianie w ten sposób fundamentalnych i ponadjednostkowych cech ludzkich; budowana jest poprzez odsyłanie do wspólnego horyzontu wartości. Woźniak również nie dyryguje spektaklem, jak to się zdarza w przedstawieniach o awangardowym rodowodzie, tym bardziej nie tworzy na scenie. Jego obecność każdym ruchem mówi, że jest pokornym sługą treści, które istnieją niejako ponad nim, spływają jedynie poprzez delikatnie zaznaczoną obecność artysty, zatrzymując się między niematerialnym, symbolicznym by-

tem a materialną realnością, do której odsyła nas obecność autora na scenie.

Ale bardziej od całkowitego odwrócenia sytuacji performance niepokoił mnie brak „nowoczesności” rzeźbiarskiej, której spodziewałem się po autorach – genetycznych rzeźbiarzach. Brakowało mi przede wszystkim fundamentalnego dla niej, realistycznego traktowania materii, z której budowany jest przekaz (H. Read w swych czterech przykazaniach rzeźby nazywa to *truth to the material*). Byłaby to owa szczególna realność, może raczej fizyczność materii, tak przestrzegana w rzeźbie XX w. Przyzwyczajiliśmy się traktować jako kiczowate wszelkie imitacje, za to zachwycamy się każdym kawałkiem surowego drewna, każdą żyłką marmuru nie tkniętego ręką ludzką. Pytałem również samego siebie: gdzie jest „przedmiot gotowy” – cytat z otaczającej nas przedmiotowej rzeczywistości (zabieg tak charakterystyczny dla nowej rzeźby), gdzie ujawnianie konstrukcyjnych zmagnię rzeźbiarza, jawność zasad budowy rzeźby i tak dalej? Nie ma.

A jednak szukałem tych środków. Zastanawiałem się, dlaczego Woźniak ich nie wykorzystuje. Bez nich ześlizguje się w pewnego rodzaju teatralność. Wydawało mi się, że robi to niechcący, bezwiednie. Tymczasem teatrem rządzą jego własne prawa. W przymierzcu ze znakomitym scenografem, jakim jest Marcin Jarnuszkiewicz, będzie musiał on odegrać rolę drugorzędną. Wszystkie te cechy, które przeczą pewnej tradycji sztuki nowoczesnej, znakomicie mieszczą się w teatrze. Spektakl, tak po prostu jako teatralny, oczywiście polemizuje z pewną tradycją, ale tylko w tym

zakresie, w jakim powinien to robić każdy ambitny spektakl teatralny.

Nie znajdując oczekiwanych środków ze świata sztuki i przyjąwszy tezę o „teatralności” spektaklu, mogłem sobie oszczędzić trudu jako krytyk sztuki, zostawiając tylko przyjemności widza, amatora teatru. Oto jak silne jest przyzwyczajenie do pewnej konwencji artystycznej, którą nazwać by można „nowoczesną” i która w znacznej mierze jest spadkiem po dwudziestowiecznej awangardzie i neoawangardzie. Niełatwo wziąć w nawias własne modernistyczne uwarunkowania. W większości przypadków zadowolilibym się takim krytycznym sądem, nie zadając sobie trudu jego falsyfikacji. Ale w przypadku Woźniaka...

Zatem wróćmy do pierwszego, intuicyjnego odbioru, odrzućmy natomiast pierwsze racjonalizacje. Czy po zdjęciu okularów „nowoczesności” Woźniak obroni się jako artysta świadomie poczynający sobie z materia sztuki, czy pozostanie artystą rzeźbiarzem zabłąkanym w teatrze lub szukającym szczęścia w innej profesji? Sądzę, że obroni się.

To co z punktu widzenia nowoczesności wydaje się słabością, wadą, „teatralnością”, widziane jako wyraz innej opcji artystyczno-aksjologicznej może jawić się jako trafne, konsekwentne, spójne. Jaka to opcja zatem? W warstwie artystycznej spektaklu można mówić o wyborze obrazu jako źródła form wizualnych w tym sensie, w jakim *obrazy są korzeniami myśli*. Specyficzny realizm środków awangardy i neoawangardy biorący się z nieustannej woli przezwyciężania „sztuczności” sztuki w imię „naturalności” życia zastępowany jest tu przez

„imaginacyjność”, tworzenie pomostów między światem zmysłowym a symbolem związanym z rzeczywistością myślową. W tym kontekście umieszczanie spektaklu w teatrze tłumaczy się nie jako próba sił na nowym gruncie lub zacieranie granic dyscyplin, lecz jako świadomy wybór, artystyczna opcja na rzecz fikcji i imaginacji.

Na tej „imaginacyjnej” płaszczyźnie obrazu z szeroko pojmowanym teatrem łączy się również nowe malarstwo lat osiemdziesiątych i postmalarska rzeźba. Realizacja spektaklu w teatrze, a nie w galerii, gdzie byłoby to również uprawnione, wydaje się interesująca nie tylko z artystycznego punktu widzenia. Można to uznać za świadomy wybór instytucji nie obciążonej innymi niż artystyczne funkcjami, a jednocześnie nie pozbawionej kontaktu z odbiorcą. Galerie związane z neoawangardą tak wysublimowały artystyczną problematykę, że opustoszały. Komercjalizacja sztuki z kolei nie jest chyba najlepszym wyjściem z tej sytuacji. Teatr, co przy tej okazji warto zauważyć, zachował w wielu przypadkach do dziś swoją autonomię artystyczną. Nie przestając być instytucją w dobrym sensie tego słowa profesjonalną i nie tracąc całkiem publiczności.

Roman Woźniak i Marcin Jarnuszkievicz, wynosząc swoje dzieło z kościoła, realizując „Sceny Pasyjne” w teatrze, tworzą dość złożoną sytuację „na planie myślowym” spektaklu. Odczytanie jego przesłania, nawet przy ograniczeniu się do problemów pojawiających się w wąsko pojętej świadomości artystycznej, jest zadaniem bardzo odpowiedzialnym. Ośmielę się zwrócić uwagę na kilka

tylko aspektów. A zatem, silne akcentowanie przez autorów chrześcijańskiego horyzontu duchowego może być odczytane jako wyraziste przeciwstawienie się nie tylko anarchistycznym skłonnościom awangardy, ale także wszelkim katastroficznym lub technologicznym utopiom. Przy czym treści spektaklu – przez umieszczenie go w teatrze – oderwane zostały od religijnego obrzędu; przeżywanie symboli zostało wyłączone z „porządku” wiary i umieszczone w „porządku” kultury. Tym samym treści owe włączone zostały do swego rodzaju dyskursu wiedzonego przez artystów; są ich indywidualnym wyborem, wskazaniem chrześcijańskiej mitologii kulturowej. Spojrzenie na spektakl z tej perspektywy pozwala zamienić krytycyzm w uznanie dla dojrzałości, wyrazistości i konsekwencji w doborze środków – co zaznacza się na tle innych współczesnych zjawisk artystycznych. Zwracam uwagę na wybór średniowiecznej tradycji – użycie mansjonów, formy rozpowszechniającej się z chwilą gdy teatr opuszcza kościół i rozwija się na ulicy; podkreśliłbym również to, że właśnie ożywiony obraz (pierwotnie gobelin lub fresk) stanowi istotne źródło tej formy.

„Sceny Pasyjne” stawiają szereg konkretnych zadań artystycznej imaginacji. Nasuwają się różne uwagi dotyczące wewnętrznej dyscypliny spektaklu. Na ich rozwinięcie nie starcza już miejsca w tej recenzji. Wskazałbym więc już tylko na czasową i „wizualną” nieproporcjonalność scen Ukrzyżowania i Zmartwychwstania. Jakby autorzy kładli nacisk na Ukrzyżowanie; konsekwencje interpretacyjne tego są jednak zadaniem dla

teologa. Zgłosiłbym zastrzeżenia do wizerunku postaci Chrystusa, do bezwładu luźnych części podporządkowanego ukrzyżowaniu jako czynności „zawieszania”. Scena ta, moim zdaniem, nie osiąga siły wyrazu innych.

Specjalnie intrygująco wyróżnia się Ogrójec. Modlitwa przedstawiona została za pomocą dysonansu. Skupienie będące istotną treścią tej sceny kontrastuje z widocznym rozdrażnieniem szat i włosów. Siedziałem blisko, z boku, akurat z mojego miejsca dostrzegalny był wiatraczek, sprawca całego tego wizualnego poruszenia. No i dopatrzyłem się tego, czego oczekiwałem początkowo – jest jednak trochę „nowoczesności” w tym spektaklu. Przejawia się ona po pierwsze, w tak śmiałym użyciu dysonansu, a dla mnie dodatkowo poprzez widok zaplecza, artystycznej kuchni, która sprowadza nas na ziemię. Ten efekt nie był pewnie zamierzony, nienniej stał się dla mnie sygnałem, że ową „wewnętrzną” dyscyplinę spektaklu warto przeanalizować dokładniej, bowiem kryje się w niej trochę niespodzianek. Analizę tę zostawiam sobie na bezpośrednią, roboczą dyskusję z autorami, tu poprzestając na próbie zobaczenia spektaklu na tle ogólniejszym. Obiecuję natomiast w najbliższym czasie zająć się dokładniej na tych łamach twórczością innych jeszcze postmodernistów.

Jan Stanisław Wojciechowski

 teatr

Prywatka

Teatr Studyjny '83 im. J. Tuwima w Łodzi: „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego. Inscenizacja: Adam Hanuszkiewicz. Scenografia: Ewa Kwiatkowska. Muzyka: Zbigniew Karnecki. Przedstawienie dyplomowe studentów IV roku Wydziału Aktorskiego PWSFTiTv w Łodzi. Premiera: styczeń 1987.

Przedstawienia dyplomowe studentów szkół teatralnych mają dość jasno określone i nieczęsto ambitne cele. Powinny pokazać umiejętności adeptów sztuki aktorskiej, będące przedmiotem końcowej oceny; dobrze, jeśli są też swoistą giełdą pracy. Do niedawna były one zatem wewnętrzną sprawą szkół i z rzadka tylko wychodziły poza ich mury. Ostatnie lata przyniosły w tym zakresie wiele zmian. Warszawskiej PWST patrolują na przykład teatry Polski i Ate-neum. Na ich kameralnych scenach studenci zdobywają pierwsze poważne doświadczenia w konfrontacji z publicznością. W Łodzi podobną rolę spełnia Teatr Studyjny. Spektakle dyplomowe zaczynają więc funkcjonować w szerszym obiegu życia teatralnego i chociaż ich żywot jest z reguły krótki, wychodzą poza krąg rodzin i przyjaciół studentów oraz stałych bywalców szkolnych scen.

W związku z tym (zależności są obustronne) przedstawienia dyplo-

move chętniej tworzą znakomici i uznani reżyserzy. Zaczynają je po prostu traktować jako okazję do pełnoprawnej wypowiedzi artystycznej. Wyobrażam sobie, że może być to dla nich bardzo kuszące ze względu na świeżość, brak maniery, zaangażowanie i ochotę do pracy studentów.

Adam Hanuszkiewicz od dawna zdradzał predylekcję do współpracy z młodzieżą aktorską. Jego Teatr Narodowy był teatrem młodych aktorów, których dyrektor odkrywał i lansował. Dziś można powiedzieć, że choć czasem przymykał oko na braki warsztatowe, to intuicja go nie myliła. Jego wychowankowie z lat siedemdziesiątych to dzisiaj w wielu przypadkach czołowe siły naszej sceny, ludzie jeszcze młodzi, a już ze sporymi osiągnięciami. Również spektakle dyplomowe to dla Hanuszkiewicza nie pierwszorzędne. Wystarczy wspomnieć głośną „Antygonę” wystawioną na inaugurację Teatru Małego.

Spektakl w Teatrze Studyjnym jest trzecią realizacją „Wesela” przez Hanuszkiewicza. Pierwsza okazała się kontrowersyjna. Druga już nie, bo reżyser zdążył przyzwyczaić recenzentów i wychować publiczność. Obecna znów prowokuje sprzeczne oceny. Krytyka, najwidoczniej odzwyczajona, preferuje ostatnio spektakle solidne, ale – zwłaszcza jeśli chodzi o klasykę – nudne. Z nie-klassyki zaś największym wzięciem i krytyki, i publiczności cieszą się śpiewogry, czyli polska odmiana amerykańskiego musicalu toutes proportions gardées. Wszyscy więc byli zaskoczeni, lecz publiczność chwyciła szybko, a za nią ta część krytyki, która gust powszechny uważa za istotną wskazówkę.

Zasadniczą różnicę między „Weselem” z Teatru Studyjnego a „Weselem” z Narodowego sprzed trzynastu lat znakomicie obrazuje scenografia. Przed laty barwna, utrzymana w kolorystyce pejzaży Jana Stanisławskiego, dziś w niemal żalobnej szaro-czarnej tonacji. Dekoracje są skromne, ale wymowne: proste stoły, na nich po kilka naczyń, butelki wódki, krzesła, kozetka obita szarym płótnem, w kącie na podłodze walająca się zbroja – wszystko oświetlone ostrym, zimnym światłem. Nic też nie pozostało z bogactwa kostiumów, dzisiejsze są w większości zgrzebne i bezbarwne i nawet krakowskie czapki już od początku pozbawione są pawich piór. Z poprzedniej inscenizacji pozostała obrótówka, podobnie jak wtedy dynamizująca ruch sceniczny. Ale teraz jest to prosta, by nie rzec prymitywna, maszynaria uruchamiana za pomocą korby nie ukrywanej za kulisami.

To „Wesele” rozpoczyna się w kilkanaście lat po zakończeniu poprzedniego, tak jakby powtarzało się cyklicznie, ale punktem wyjścia są następstwa tamtego. Tak jak tamto było odbiciem (o tyle, o ile sztuka może być zwierciadłem) swoich czasów, to próbuje postawić diagnozę współczesnej rzeczywistości. Warto podkreślić tę swoistą konsekwencję artystyczną Hanuszkiewicza. Są przecież tacy reżyserzy, którzy powtarzają swoje inscenizacje, sprzed wielu lat w wyraźnym zamiarze zdyskontowania dawnego sukcesu. Powtarzają je w takim kształcie, jakby w ciągu tych lat nic się nie wydarzyło. Hanuszkiewicz zawsze wyczuwał potrzeby publiczności, czasem jej schlebiał, lecz także potrafił z nią poważnie poroz-

mawiać. Również tym razem zrealizował przedstawienie dla publiczności.

Przed wszystkim oczyścił „Wesele” z ustalonego w inscenizacyjnej tradycji patosu i tzw. głębokiej refleksji. Jest to być może pośrednia polemika z namaszczonej inscenizacją Kazimierza Dejmka, solidnie wyrecytowaną przez aktorów o znanych nazwiskach, lecz nudną i w gruncie rzeczy pustą.

Spektakl Hanuszkiewicza rozegrany został zgodnie z intencjami Wyspiańskiego. Bo przecież zwłaszcza pierwszy akt dramatu jest satyryczną komedią nie oszczędzającą weselnym gości, szczególnie inteligencji. A zatem zostały podkreślone wszystkie komediowe elementy błyskotliwego dialogu. Za ukłon w stronę publiczności uznać można wszechobecność erotyzmu, chociaż i to znajduje uzasadnienie w uważnej lekturze dramatu.

Goście weselni dużo mówią o miłości. Okazja zdaje się sprzyjać temu tematowi. Jedni mówią górnolotnie używając poetyckich frazesów, inni sprowadzają rzecz do rzeczywistych – jak się okazuje trywialnych – wymiarów. Znamienne są słowa Kliminy: *Panowie dziwek się boją; / zaraz która co przyniesie, / ino roz się przetańcuje*. Elementy erotyczne zostały więc podkreślone w dialogach, a działania sceniczne bohaterów skoncentrowane wokół sfery erotycznej. Dialogi męsko-damskie aż kipią od pożądania. Poeta i Rachela pojawiają się z resztkami słomy we włosach i na ubraniu. Scena, której nie sposób określić inaczej jak zmęczenie po powszechnej kopulacji – Panna Młoda w nie dopiętej bluzce, roznegliżo-

wane panie, rozchciani panowie – rozpoczyna trzeci akt.

W zderzeniu z ukształtowanym przez szkołę i tradycję wzorcem odbioru, zakładającym wielkość i wzniosłość dzieła Wyspiańskiego, taka interpretacja budzi nie tylko wesołość, lecz także przybliża bohaterów widzom. Wszak to, co pokazał Hanuszkiewicz na scenie, jest obrazem – karykaturalnym co prawda – współczesnej prywatki. Potwierdza to także alkohol obficie spożywany przez weselnych gości. W drugim akcie są już tak pijani, że osoby dramatu mają charakter delirycznych zwiadow. Także dialogi z nimi odpowiadają poziomowi świadomości bohaterów.

Wyspiański w „Weselu” posługuje się stereotypami. Za ich pomocą dokonuje ważnego zabiegu poznawczego. Akt pierwszy jest kalejdoskopem stereotypowych wyobrażeń, które skonfrontowane ze sobą wzajemnie się demaskują jako wyobrażenia fałszywe. Całkowita kompromitacja stereotypów dokonuje się w akcie drugim poprzez zderzenie z osobami dramatu, które są wprawdzie duchami, lecz wielkimi, żywymi duchami historii i poezji, bohaterami zbiorowej świadomości. W obliczu tej konfrontacji spadają maski, wszystko zostaje nazwane po imieniu, dokonuje się oczyszczenie, dzięki któremu stanie się możliwy czyn. Tragedia „Wesela” polega na niemożności wykorzystania tego oczyszczenia, które spłynęło na bronowicką chatę, niemożności wynikającej z niemal natychmiastowego, ponownego zastygnięcia w stereotypie.

Hanuszkiewicz nie konfrontuje bohaterów z duchami żywymi. Są to

raczej martwe kukły z lamusa historii. Jeśli jeszcze znane, to tylko jako bohaterowie kostiumowych seriali. Bohaterów zbiorowej świadomości zastąpili „mieszkańcy masowej wyobraźni”. Intelktualny dialog zastąpiły emocje, rozegrane znakomicie, lecz tworzące tylko nastrój, który jest ucieczką od formułowania problemów. Za przykład niech posłuży scena spotkania Marysi z Widmem, zdarza się, że pomijana, z reguły traktowana jako zaledwie wstęp do tego, co będzie naprawdę ważne. Tymczasem Hanuszkiewicz poprzez stopniowanie emocjonalnego napięcia przy użyciu światła, muzyki, ruchu scenicznego, ekspresyjnego aktorstwa osiągnął taką intensywność wyrazu, że scena ta zapada w pamięć, jakby była jedną z kluczowych scen utworu.

Ze względu na ów emocjonalizm osoby dramatu to postacie potraktowane mimo wszystko serio. Z wyjątkiem jednej. Wernyhora przypomina gwiazdkowego św. Mikołaja, który trafił na scenę sprzed domu towarowego; pije z Gospodarzem wódkę, wieszczy w pijackim uniesieniu, a potem wyczerpany i wieszczaniem, i pićciem – zasypia.

Wniosek z dialogów z osobami dramatu: ludzie są mali i słabi, nie potrafią udźwignąć odpowiedzialności czyinu.

Żeby nie było wątpliwości, że to o nas chodzi, chocholi taniec odbywa się w rytm dyskotekowej muzyki. A potem jeszcze finał, w którym atrybuty tradycji wyrzucamy na śmietnik.

Trudno więc powiedzieć, że i tym razem Hanuszkiewicz schlebia publiczności. Spektakl mówi gorzkie prawdy o polskim społeczeństwie lat osiemdziesiątych. Albowiem to praw-

da, że naszą świadomość najmocniej kształtuje telewizja, to prawda, że rozluźnienie obyczajów i pijaństwo to problemy, które nas dziś niepokoją, to prawda... Można by te prawdy mnożyć. Lecz z drugiej strony są to prawdy oczywiste dla każdego, kto uważnie przygląda się rzeczywistości i ze swych obserwacji wyciąga wnioski. Czy potrzeba aż „Wesela”, żeby sobie i innym to uświadomić? Czy w tym celu trzeba ośmieszać nasze wielkie duchy? A może to właśnie teatr, nawet w tak niesprzyjającej temu sytuacji, powinien uczyć, jak z nimi rozmawiać? Samo stwierdzenie, że mówią niezrozumiałym językiem, czyż nie jest kapitulacją teatru?

Sądzę, że próby doszukiwania się bezpośrednich analogii między utworami należącymi do klasyki a dzisiejszą rzeczywistością skazane są na mniej lub bardziej spektakularną klęskę. Efektownie przeprowadzonej tezie grozi bowiem ubóstwo intelektualne. Również rzeczywistość jest o wiele bardziej skomplikowana, niż by to wynikało z tezy.

Mimo wszystkie niedostatki „Wesele” w reżyserii Adama Hanuszkiewicza jest spektaklem znakomitym teatralnie. Na szczególne podkreślenie zasługuje poprowadzenie młodych aktorów, ale również ich gra. Za komplement powinno wystarczyć stwierdzenie, że nie zauważało się ich młodości. Okazało się też, że aby pokazać duchowe rozmątlanie, nie trzeba, by rozmątlany był cały spektakl. Można to uczynić poprzez widowisko dynamiczne, pełne emocji i napięcia. Hanuszkiewicz raz jeszcze okazał się wielkim magiem teatru.

Chciałoby się poddać jego magii i zgodzić się nawet na zakwestiono-

wanie tradycji. Każdy chyba, zwłaszcza pod wpływem takiej magii, miewa takie dadaistyczne nastroje. Ale pokazywać język lub wyrzucać tradycję na śmietnik można tam, gdzie i tak trwa ona nie zagrożona, albo tam, gdzie tożsamość społeczeństwa ma inne niezawodne oparcie. U nas języka pokazać nie można, bo to sprawa zbyt wielkiej wagi, bo nie można rezygnować z wartości w imię efektu, choćby był najlepszy. Przypomnijmy kwestię, której przecież, mimo wielu skreśleń, Hanuszkiewicz nie usunął z tekstu „Wesela”:

*Znam ja, co jest serce targać
gwoźdźmi, co się w serce wbiły,
biczem własne smagać ciało,
plwać na zbrodnie, łżyć złej woli,
ale Świętości nie szargać,
bo trza, żeby święte były,
ale Świętości nie szargać:
to boli.*

Andrzej Dziurdzikowski

KSIĄŻKI NADEŚLANE

„Archiwa. Biblioteki i muzea kościelne.” Organ Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz Archiwum Diecezjalnego we Wrocławiu. Półrocznik, tom 53. Lublin 1986

Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy

„Nasza Przeszłość.” Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce, nr 67. Kraków 1987

Instytut Wydawniczy Pax

Christian Chabanis, „Śmierć, Kres czy Początek”, przeł. Anna Danuta Tauszyńska. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Pierre Teilhard de Chardin, „Moja wizja świata i inne pisma” („Pisma”, t. 3), wybrał i przeł. Mieczysław Tazbir. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Graham Greene, „Sedno sprawy”, przeł. Jacek Woźniakowski. Warszawa 1987, wyd. VI, nakład 50000+350 egz.

Salomea Kapuścińska, „Nadzieja”. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 3000+350 egz.

Zygmunt Lichniak, „Rekolekcje kulturalne”. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 3000+350 egz.

Michał Peyramaure, „Wiosna kamieni”, przeł. Hanna Olędzka. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Teodoret z Cyru, „Listy”, przeł. z jęz. grec., wstępem i komentarzem opatrzył Jan Radożycki. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 5000+350 egz.

Katolicki Uniwersytet Lubelski

„Karol Wojtyła w KUL (1953–1978)”

Kuria Prowincjalna OO. Franciszkanów

„W nurcie franciszkańskim.” Kraków 1987, nakład 2200 egz.

Nakładem Księży Marianów

Tadeusz Górski MIC, ks. Zygmunt Proczek MIC, „Rozmiłowany w Kościele. Błogosławiony Arcybiskup Jerzy Matulewicz”. Warszawa 1987, nakład 20000 egz.

ks. Tadeusz Rogalewski MIC, „Założyciel Marianów O. Stanisław Papczyński”. Warszawa 1986, nakład 20000 egz.

Maria Starzyńska, „Sprawa”. Warszawa 1986, nakład 20000+253 egz.