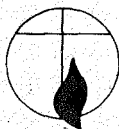


przegląd powszechny

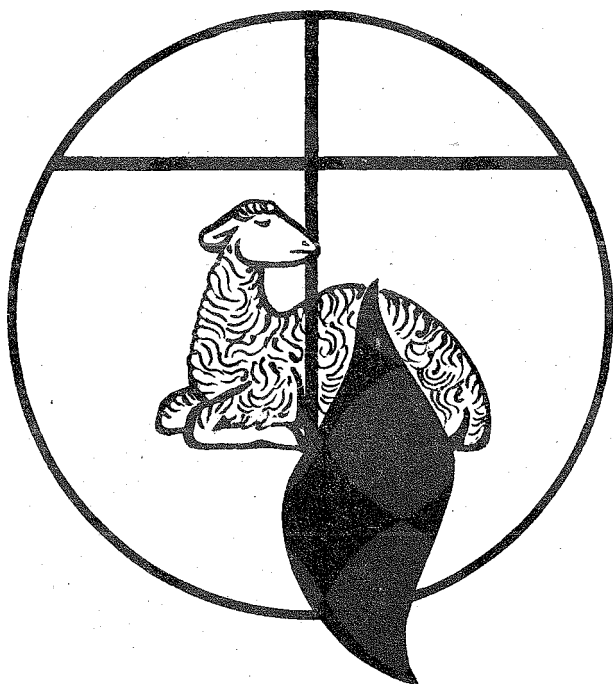
4/788/87

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa



*Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił
On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić
od śmierci i został wysłuchany dzięki swej uległości.*

Hbr 5,1

Oby święta Zmartwychwstania Pańskiego przyniosły nadzieję i radość, życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

Wielkanoc 1987

Nowość Wydawnictwa „Przeglądu Powszechnego“

Zabójca Kain, pełna wdzięku Rebeka, gwałtownik Samson, pokutujący Dawid, Judyta unosząca w torebce głowę Holofernesa i wielu innych – to bohaterowie książki Raymonda Pautrela SJ, francuskiego egzegety. Czytelnik uczestniczy w spontanicznych modlitwach biblijnych postaci, by stwierdzić, iż nie ma zagubionych modlitw, a Bóg potrafi wyciągnąć dobro nawet ze zła...

Zamówienia można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego“, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, dokonując jednocześnie wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 W-wa. Cena książki – 380 zł.

Spis treści

Duszpasterz a sprawy społeczne w Polsce 9

Dyskusja, w której uczestniczą: Adam Cichocki, Michał Jagiełło, ks. bp Mieczysław Jaworski, Zofia Kuratowska, Stanisław Opieła SJ, ks. Wacław Oszejca, ks. Adam Przybecki, Wojciech Roszkowski, Zygmunt Skórzyński i Ryszard Zóltaniecki.

Thomas M. Gannon SJ

Biskupi a polityka Stanów Zjednoczonych w latach osiemdziesiątych 30

Amerykańscy biskupi katoliccy włączając się otwarcie do dyskusji na temat zbrojeń nuklearnych i ekonomii państwa zwrócili się nie tylko do katolików, lecz do całego społeczeństwa. Znaleźli się w centrum burzliwych kontrowersji.

ks. Józef Życiński

U źródeł ewolucjonizmu w biologii 45

Dopiero po prawie 200. latach od opublikowania „Principiów” Newtona szczegółowe badania biologiczne i analizy paleontologiczne wykazały, że teza o zmienności gatunków nie kłóci się ani z rozwojem nauki, ani z chrześcijańską wizją przyrody.

ks. Waldemar Chrostowski

Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz 56

Początki midraszu są nieodłączne od formowania się Starego Testamentu. Terminem tym określa się zarówno interpretację pojedynczego tekstu biblijnego, jak i fenomen egzegezy żydowskiej oraz literaturę, w której utrwalono elementy tradycyjnej egzegezy.

Przed trzecią pielgrzymką Jana Pawła II 70

W odpowiedzi na ankietę „PP” wypowiadają się: Jan Kieniewicz, ks. Antoni Poniński i Wojciech Roszkowski.

Podróż w głąb buta (2) 77 *(Kazimierz Dziewanowski)*

Herezja doloizmu 85 *(Zygmunt Kwiatkowski SJ)*

Postawy wobec śmierci 89 *(Wiktoria Krzemień)*

Religioznawstwo – rzetelna wiedza czy indoktrynacja? (Józef Kulisz SJ) 97

Renesans badań nad retoryką (Piotr Wilczek)	106
Książki zapomniane: Kultura a natura (Jacek Kolbuszewski)	115

Książki – ks. W. Chrostowski: *Psalm*y dzisiaj (Paul Beauchamp S.J., „*Psalm*y nocą i dniem”) 124

W. Kulisz S.J.: Na papieskim szlaku (ks. Marek Jędraszewski, „Jan Paweł II w Poznaniu”) 128

I. Smolka: „Byt ma swoją rację” (Wisława Szymborska, „Ludzie na moście”) 131

A. Dziurdzikowski: Pytania o teatr (Kazimierz Braun, „Nadmiar teatru”) 134

B. Burdziej: *Cmentarze* polskiego wychodźstwa („Cmentarz polski w Montmorency”, oprac. J. Skowronek, A. Bochenek, M. Cichowski, K. Filipow) 138

Czasopisma – S. Siwek: *Prasa* o gospodarce (47) 140

Prasa o kulturze (13) 143

W. Roszkowski: Nad *Rocznikiem Statystycznym* 1986 149

Teatr – T. Nyczek: *Szekspir* mniejszy (Teatr Stary w Krakowie: „Dwaj panowie z Werony” W. Shakespeare’a, reżyseria – Tadeusz Łomnicki) 153

A. Dziurdzikowski: *Błędne koło* historii (Instytut Francuski w Warszawie, „Ubu król” A. Jarry’ego, reżyseria – Piotr Szulkin) 156

Książki nadesłane 160

Sommaire

Charge pastorale d'un prêtre et affaires sociales en Pologne 9

Débat auquel participent: Adam Cichocki, Michał Jagiello, Mgr l'évêque Mieczysław Jaworski, Zofia Kuratowska, le R.P. Stanisław Opiela S.J., l'abbé Wacław Oszejca, l'abbé Adam Przybecki, Wojciech Roszkowski, Zygmunt Skórzyński et Ryszard Żółtaniecki.

Thomas M. Gannon SJ

Les évêques face à la politique des Etats-Unis dans les années 80 30

En s'associant ouvertement au débat sur les armements nucléaires et sur la politique économique de l'Etat, les évêques ne s'adressent plus uniquement aux catholiques mais à la société américaine toute entière. Ceci les place au coeur d'une controverse quelquefois orageuse.

abbé Józef Życiński

Aux sources de l'évolutionnisme en sciences biologiques 45

Presque deux siècles après la parution des „Principes” de Newton, la recherche biologique et des analyses paléontologiques ont démontré que la thèse sur l'évolution des espèces n'était nullement en conflit ni avec la progression des sciences ni avec la vision chrétienne de la Nature.

abbé Waldemar Chrostowski

Les origines de l'exégèse biblique – le midrash 56

Les origines du midrash sont indissolublement liées au devenir de l'Ancien Testament. Ce terme s'applique aussi bien à l'interprétation d'un texte biblique qu'au phénomène de l'exégèse judaïque et à l'ensemble des textes dans lesquels furent consignés les éléments de l'exégèse traditionnelle.

Avant le troisième pèlerinage en Pologne de Jean Paul II 70

Une enquête de „Przegląd Powszechny” à laquelle répondent: Jan Kieniewicz, l'abbé Antoni Poninski et Wojciech Roszkowski.

Voyage dans la botte profonde (2) 77 *(Kazimierz Dziewanowski)*

L'hérésie du dolorisme (<i>Zygmunt Kwiatkowski SJ</i>)	85
Les attitudes face à la mort (<i>Wiktoria Krzemień</i>)	89
La „Connaissance des religions“ – une science respectable ou de l'indoctrination? (<i>Józef Kulisz SJ</i>)	97
Une renaissance des études sur la rhétorique (<i>Piotr Wilczek</i>)	106
Livres oubliés: La culture et la nature (<i>Jacek Kolbuszewski</i>)	115
Comptes rendus	124

Duszpasterz a sprawy społeczne w Polsce

Dyskusja, w której uczestniczą: Adam Cichocki, Michał Jagiełło, ks. bp Mieczysław Jaworski, Zofia Kuratowska, Stanisław Opiela SJ, ks. Wacław Oszałka, ks. Adam Przybecki, Wojciech Roszkowski, Zygmunt Skórzyński i Ryszard Żółtaniecki.

STANISŁAW OPIELA SJ: Witam wszystkich i dziękuję za przyjęcie zaproszenia do udziału w naszej dyskusji. Temat, jaki dziś proponujemy, niektórym z nas może wydawać się śliski, wręcz niebezpieczny, a w każdym razie otoczony nimbem tabu. Bo Kościół jest oddzielony od państwa, czyli rzekomo są określone kompetencje. Bo klerowi nie wolno zajmować się polityką, a u nas praktycznie nie ma nie politycznych dziedzin. Wszyscy wiemy jednak, jak ważny to temat oraz że jego aktualności nie sposób podważyć. I nikt tego nie zamierza zrobić. Problem zatem leży gdzie indziej. [— — —][Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. To pierwsza trudność. Myślę jednak, że jest i inna, wewnątrzkatolicka przeszkoda czy raczej przeszkody. Wydaje mi się, że nauka społeczna Kościoła jest mało znana także w kręgach ludzi wierzących tak duchownych, jak i świeckich, mimo iż zwłaszcza w ostatnim czasie hasłowo pojawia się ona na różnych zebraniach. Rozumienie charakteru kościelnych dokumentów poświęconych sprawom społecznym zostało narzucone z zewnątrz, poprzez ich krytykę inspirującą się pozareligijnymi, a nawet zgoła ateistycznymi założeniami. Mówiąc skrótowo, naukę społeczną Kościoła od „Rerum novarum” poczynając uznano za program działania, który miał wszystkie cechy utopii, gdyż brak mu było adekwatnych do wagi zagadnienia skutecznych środków wprowadzania w życie. Tu leży chyba główne nieporozumienie dotyczące całej nauki społecznej Kościoła. W moim przekonaniu były to i są teksty inspiracyjne, mające zachęcić do analizy konkretnej sytuacji w poszczególnych zakątkach świata, wzniecić refleksję i doprowadzić do wypracowania skutecznego programu działania społecznego. Zresztą do takiego traktowania nauki społecznej Kościoła przynajmniej się choćby ostatnie teksty. W „Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu” czytamy, że *nauka ta dostarczając zasad i rozsądnych rad, nie zwalnia od wychowania do roztropności politycznej, wymaganej przy zarządzaniu i kierowaniu rzeczywistościami*

ludzkimi (80). Inną wewnątrzkościelną trudnością jest fakt integralnego złączenia nauki społecznej z ewangeliczną misją Kościoła, z jego posłannictwem, z leżącą u jego podstaw miłością ogarniającą wszystkich ludzi. Wiadomo zaś, że bez odpowiednich nacisków nawoływanie do wprowadzania społecznej sprawiedliwości zazwyczaj przeradza się w moralizowanie. Powstaje zatem problem odpowiednich metod działania. „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu“ porusza cały kontekst społecznej nauki Kościoła. Wspomina też o metodach czy środkach. Oto niektóre z nich:

- *środki działania winny być zgodne z godnością człowieka i sprzyjać wychowaniu do wolności* (76);

- *środki te zabraniają systematycznego uciekania się do przemocy, przedstawianej jako niezbędna droga wyzwolenia* (76);

- *nie można również zaakceptować zawinionej bierności władz publicznych w systemach demokratycznych, gdzie sytuacja społeczna wielkiej liczby mężczyzn i kobiet daleka jest od tego, aby odpowiadała temu, czego wymagają uprawnienia jednostkowe i społeczne zagwarantowane konstytucją* (76);

- *jakkolwiek Kościół zachęca do tworzenia i popiera działania stowarzyszeń takich, jak związki zawodowe, które walczą o obronę praw i słusznym interesów robotniczych oraz sprawiedliwość społeczną, to jednak nie uznaje on jako takiej teorii dopatrującej się w walce klasowej dynamizmu strukturalnego życia społecznego* (77);

- *jest to walka szlachetna i zrównoważona, mająca na względzie sprawiedliwość i solidarność społeczną. Chrześcijanin zawsze będzie preferował metodę dialogu i porozumienia* (77);

- *walka przeciw niesprawiedliwości ma jedynie sens, jeśli prowadzi do ustanowienia nowego porządku politycznego i społecznego, odpowiadającego wymogom sprawiedliwości. Ale ta ostatnia winna być widoczna już na etapach jego wprowadzania* (78);

- *zasady te winny być stosowane szczególnie w skrajnym wypadku ucieczki do walki zbrojnej, wskazanej przez Urząd Nauczycielski Kościoła jako ostateczny środek, by położyć kres „oczywistej i długotrwałej tyranii, naruszającej poważnie podstawowe prawa osoby i niebezpiecznie szkodliwej dla wspólnego dobra kraju“* (79).

Wiara jest bezspornie „sprawą prywatną“ w takim sensie, że jest osobistą i wolną decyzją człowieka, nie może ograniczyć się do sfery sentymentów czy wewnętrznych doznań, ale urzeczywistnia się w konkretnych warunkach historycznych. Tolerancją znaczy także – a może przede wszystkim – zgodę na publiczne wyrażenie swojej postawy i zapewnienie warunków współkształtowania także struktur społecznych

z zachowaniem tożsamości działacza, którym w naszej konkretnej sytuacji polskiej jest i katolik świecki, i człowiek o innych przekonaniach.

To tylko krótkie wprowadzenie. Spróbujmy teraz zobaczyć, jak kształtuje się czy powinno kształtować się współdziałanie duszpasterza w sprawach społecznych, jaką ma ono rolę i jaki sposób współdziałania jest tutaj możliwy i konieczny. Z dokumentów kościelnych wynika, że sprawami społeczno-politycznymi powinni się zajmować przede wszystkim katolicy świeccy. Ale jakieś współdziałanie z duszpasterzem być musi, a czasem są takie sytuacje historyczne – miejmy nadzieję przejściowe – że Kościół musi podjąć się tego, co do niego wprost nie należy.

Dziękuję i zapraszam do dyskusji.

KS. BP MIECZYSLAW JAWORSKI: Na wstępie chciałbym stwierdzić, że mówiąc o duszpasterzu i sprawach społecznych nie wolno zapomnieć, iż duszpasterz zajmując się sprawami społecznymi nie może zgubić swojego podstawowego powołania. A jego podstawowym powołaniem jest budowanie wspólnoty właśnie dlatego, że jest duszpasterzem; myślę choćby o tworzeniu wspólnoty przez liturgię. I druga sprawa – trzeba na początku jasno powiedzieć, że ksiądz winien być taki, jakim chce go mieć Chrystus. A więc nie można zgodzić się z poglądem, że ksiądz kształtuje sytuacja społeczna. On musi być najpierw księdzem w sensie teologicznym. To jest chyba ogromnie ważne. Dlatego jego duszpasterstwo powinno być, że się tak wyrażę, pełne Boga i pełne człowieka.

Mamy tradycję księży-społeczników, organizatorów życia społecznego, nawet i gospodarczego. Nie będziemy wymieniać nazwisk, bo są one znane. Ale obecnie, kiedy księża mają znacznie szersze niż ogół społeczeństwa możliwości działania i publicznego zabierania głosu, próbuje się wracać do tego modelu. W moim odczuciu nie jest to jednak model na czasy obecne. Ksiądz nie powinien być kierownikiem, organizatorem i osobą odpowiedzialną za działanie społeczne. Zdanie to chcę potwierdzić dokumentem, „Instrukcją o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”, gdzie czytamy wyraźnie: *Nie należy do pasterzy Kościoła bezpośrednia interwencja w strukturę polityczną i w organizację życia społecznego. To zadanie należy do powołania świeckich, działających z ich własnej inicjatywy razem z innymi współobywatelami* (80). Ksiądz natomiast powinien poczuwać się do obowiązku tworzenia atmosfery umożliwiającej działanie świeckich. Używając porównania przyrodniczego, powinien być jak centrum koncentracji, jak ziarenko piasku, które nie będąc perłą umożliwia, prowokuje powstanie wokół siebie perły. Duszpasterz nie może zdejmować odpowiedzialności ze świec-

kich, absolutnie nie, nawet gdy czyni to w najlepszej intencji, np. aby narażając się samemu chronić innych pozostających w cieniu.

Konieczne jest upowszechnianie społecznej nauki Kościoła przez duszpasterzy i przez ludzi świeckich, z zachowaniem właściwej dla tej nauki wolności w zakresie szczegółowych rozwiązań społeczno-gospodarczych. Nie można więc podawać szczegółowych recept zgodnie z własnym upodobaniem, ale trzeba kształtować człowieka zdolnego do samodzielnych poszukiwań. Niech on szuka. (...) Duszpasterz powinien patronować wolnym działaniom. Tu uwaga – winien on unikać ingerencji i pouczeń w sensie prowadzenia za rączkę; ludzie muszą mieć prawo także do popełniania błędów, muszą próbować różnych rozwiązań. Duszpasterz nie może brać za nich odpowiedzialności. Jest sprawą trudną, ale i ważną, odnalezienie właściwych proporcji między praktycznym działaniem a teorią. Znajomość zasad teoretycznych i poszukiwanie rozwiązań na ich gruncie jest jednak konieczne, by nie zaskoczyły nas kiedyś nowe możliwości społecznego działania. I dlatego osobiście ogromnie się cieszę z tego spotkania, ze wspólnych poszukiwań możliwości rozwiązania problemów społecznych. Powinniśmy myśleć nad tym, jakie są możliwości. (...) Nawet gdy nie ma szans działania dziś, trzeba wiedzieć, jak powinno się działać. Należy też pamiętać o tym, że jeżeli nie można działać w większej skali, to nie należy rezygnować z działania w skali mniejszej. Stąd wielki nacisk na to, co nazwałbym skrótowo tworzeniem struktur wzajemnej pomocy.

Tradycyjny model działalności charytatywnej, „centralnie kierowany”, w wielu sytuacjach się dziś nie sprawdza. Nie zawsze dociera tam, gdzie powinien docierać. Należy tworzyć warunki do wzajemnego świadczenia sobie pomocy nie tylko materialnej. Takie formy pomocy, jak np. opieka nad dzieckiem czy czytanie książki starszej osobie są nie do załatwienia centralnie, natomiast można to robić w mniejszej zbiorowości. Słyszałem o ciekawej inicjatywie jednego z duszpasterzy, który zaczął duszpasterstwo blokowe. Na czym ono polega? Po południu w niedzielę gromadzi on mieszkańców bloku. Nie przychodzą wszyscy, przychodzi pięć, sześć rodzin. Ale co się dzieje? Te rodziny, które były anonimowe, stają się sobie bliskie. Spotykając się na klatce schodowej ci ludzie mówią sobie „dzień dobry”, a starsza pani, która czuła się samotna, zorientowała się, że niżej mieszkają małżonkowie, nie mający z kim zostawić dziecka. Chodzi teraz do tego dziecka i cieszy się, że dzięki niemu stała się trochę młodsza, że ma dla kogo żyć.

Nie będąc kierownikiem świeckich w ich działalności społecznej, nie zwalniając od odpowiedzialności za to działanie duszpasterz musi się

czuć jednak wewnętrznie, powtarzam to słowo: wewnętrznie odpowiedzialny za wiernych, także w sytuacjach zagrożenia zewnętrznego; takie sytuacje, jak np. różnego rodzaju szykany wymagają zdecydowanej reakcji duszpasterza. Przecież słuszne jest twierdzenie, że nauka społeczna jest integralną częścią teologii moralnej, gdyż interpretuje ona postępowanie ludzi w dziedzinie społecznej z punktu widzenia norm objawionych. Kościół jako instytucja o dużym autorytecie moralnym ma prawo, a nawet obowiązek oceniać różne nadużycia moralne popełniane w dziedzinie społecznej także przez różne siły polityczne. Wspomniana „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu” przypomina: *Nauka społeczna Kościoła nie proponuje żadnego partykularnego systemu, ale w świetle swych zasad podstawowych pozwała przede wszystkim dostrzec, w jakiej mierze systemy istniejące są zgodne lub nie z wymogami godności ludzkiej* (74).

RYSZARD ŻÓLTANIECKI: Chciałbym nawiązać do hasła inspirującego, które zostało zgłoszone przez O. Prowincjała, a mianowicie do samej istoty czy natury nauki społecznej Kościoła. I do bardzo istotnego, obecnego w świadomości – szczególnie ludzi młodych – przekonania, że nauka społeczna Kościoła jest tylko pozbawioną konkluzji ogólną inspiracją, że zatrzymuje się w pół drogi. Z drugiej strony obecne jest przekonanie, że każde nawet cząstkowe działanie jest dobre, jeśli tylko chroni godność człowieka czy podmiotowość osoby, nawet gdy nie precyzuje wniosków tutaj i na teraz. Przede wszystkim trzeba sobie zdać sprawę z tego, że od „*Rerum novarum*” encykliki są niczym innym jak próbą pewnej konkretyzacji czy przeformułowania Ewangelii w języku bardziej aktualnym, niczym więcej. I że podobnie jak Ewangelia są bardzo ogólną moralną inspiracją, a nie receptą na wszystko. Jest to coś, co jest zadane, a nie dane. Jeżeli przyjąć, że taka jest rzeczywiście istota nauki społecznej Kościoła, to mamy do czynienia jakby z dwoma modelami czy z dwoma scenariuszami postępowania. Jeden, ten który istnieje w sytuacji normalnej, w sytuacji świata Zachodu, kiedy wszystko, łącznie z interpretacją Ewangelii, a więc dodaniem akcentu końcowego, czyli konkluzji społecznej, odbywa się w sposób różnorodny i indywidualny. Jedni są socjalistami, drudzy konserwatystami, trzeci liberałami, jeszcze inni zajmują pozycję na krańcach politycznego spektrum. Słowem – wszystko przechodzi tam przez filtr sumienia i jest sprawą jednostki czy grupy, jednostkowego czy grupowego sumienia, które wytwarza się w sposób naturalny. Drugi model to jest model nasz, opisujący tę sytuację, w której się znajdujemy. Byłoby dużym uproszczeniem, gdyby polską specyfikę sprowadzić wyłącznie do oddziaływania na człowieka, na społeczeństwo tego systemu, który

tutaj zaistniał po II wojnie światowej – korzenie sięgają głębiej. Kiedy zniknęło państwo polskie po III rozbiorze, jedynym instytucjonalnym i grupującym żywioł społeczny organizmem, który istniał i który był wyraźnie identyfikowany, był Kościół katolicki. To właśnie Kościół katolicki z wielu oczywistych historycznych powodów był jedyną instytucją czy jedynym ciałem, które reprezentowało zastępczo państwo polskie. W związku z tym wszystkie nadzieje społeczne, polityczne, nadzieje związane z organizacją kultury, życia rodzinnego nawet, skoncentrowały się w Kościele katolickim. Ten proces w przypadku Zachodu wyglądał zupełnie inaczej. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Czy jest z tego jakieś wyjście? Nie przypuszczam. Jedynym rozwiązaniem jest potraktowanie serio Ewangelii i odrzucenie polityki przez Kościół jako społeczność. Odrzucenie polityki jako czegoś, co realizuje się za pomocą manipulacji celami. Cała nauka społeczna Kościoła, a więc przede wszystkim Ewangelia, nie zostawia na dobrą sprawę możliwości takiej manipulacji. Cele formułowane są przez Ewangelię i noszą charakter imperatywu. Takie jest przesłanie Ewangelii i przesłanie całego chrześcijaństwa. Jeżeli to przyjmiemy za oczywiste i za pewnik, to bardzo wiele tych problemów i uwikłań politycznych zniknie. Bo nie będzie innego wyjścia, po prostu będzie jedna wyraźna determinacja aksjologiczna do zachowań i do działań. Nikt nie powiedział, że będzie łatwa. Ewangelia mówi, że wręcz przeciwnie, będzie bardzo trudna.

ZOFIA KURATOWSKA: Pozwolę sobie nawiązać do określenia, którego użył Ekscelecja [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, por. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Ale ja nie potrafię mówić o sprawach tak ogólnych. Może bardziej konkretnie – struktury wzajemnej pomocy. Wydaje mi się, że moja praca w ciągu tych 5 lat w Prymasowskim Komitecie Charytatywno-Społecznym, który w swoim tytule ma pojęcie „społeczny“, stwarza mi możliwość dokonania pewnych obserwacji. Właśnie działalność zakładająca opiekę nad tymi, których spotykają najcięższe szykany – umożliwiła stworzenie takiej struktury wzajemnej pomocy, niesłuchanie blisko wiążącej ludzi.

Wydaje mi się, że jest to struktura do pewnego stopnia modelowa, dlatego że w tym Komitecie, tak jak pośród tych, którymi mamy się z założenia opiekować, są ludzie o bardzo różnych orientacjach: od byłych komunistów czy byłych członków partii, od ludzi niewierzących, do głęboko wierzących; od „narodowców“ do ludzi o nastawieniu

socjalistycznym. Jest to struktura, za którą odpowiedzialni czują się właśnie świeccy, pomijając naturalnie niewątpliwe poczucie odpowiedzialności naszych „szefów” w Kościele i hierarchii, ale w końcu odpowiedzialność za to wszystko wzięli na siebie świeccy.

To jest chyba krzepiące, że można połączyć najrozmaitsze sprzeczności, połączyć bardzo skutecznie. Jak wielu ludzi cała ta sprawa zbliżyła do Kościoła, trudno wyliczyć; tak wielu niewierzących właśnie w tym czasie przyszło do Kościoła katolickiego – to są także fakty, jakby dodatkowe. Powiedziałabym nawet, że cała działalność czysto charytatywna, pomoc finansowa, żywnościowa czy inna nie jest najważniejsza. Najważniejsze jest stworzenie wspólnoty i stworzenie wśród ludzi świeckich, bardzo różnych ludzi, często odległych od wszelkich działań społecznych, poczucia, że można, a nawet trzeba rozwijać działalność społeczną, że coś z niej wychodzi, choć ona wcale nie jest łatwa [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Może parę słów, bez żadnych szczegółów, o tym, co dla mnie jako dla lekarza jest najbliższe. Jestem zdania, że tzw. system społecznej służby zdrowia, czyli po prostu krótko mówiąc państwowej służby zdrowia, absolutnie się przeżył, nie zdał egzaminu. Widzimy wszyscy teraz, co się dzieje. Nie wynika to tylko z tego, że na zdrowiu ludzkim zaoszczędzono i że po prostu nie ma odpowiednich środków. To nie o to chodzi, dlatego że zniszczenia, jakie powstały nie tylko w zdrowiu ludzi, ale w moralności tych, którzy zajmują się chorymi, są olbrzymie i z tego zdają sobie sprawę ci, którzy na to patrzą z zaskokiem. To wszystko trzeba odbudować. W moim pojęciu – tu jestem pesymistką – nie jest to możliwe w istniejących strukturach organizacyjnych służby zdrowia. (...) Że stworzenie takich struktur, pozornie marginesowych, a jakże ważnych, jest możliwe – dowodem na to jest chociażby hospicjum gdańskie powstałe wokół kościoła pallotynów. Rola duszpasterza tego hospicjum, czyli ks. Dutkiewicza, jest chyba nie do przecenienia i nawet nie do oceniania – jest po prostu tak ogromna. On się czuje naturalnie za to odpowiedzialny, ale niezwykła jest przecież odpowiedzialność wszystkich, którzy wzięli się do spraw najtrudniejszych – opieki nad człowiekiem umierającym. To nawet dla mnie jako dla lekarza, która ze śmiercią i cierpieniem styka się na co dzień, wydaje się niesłychanie trudne. Jednak jest to możliwe.

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

ks. WACŁAW OSZAJKA: Czyli z tego wynika, że podmiot duszpasterstwa to już nie jest pojedynczy ksiądz, proboszcz, tylko ten podmiot staje się

zbiorowy. To już jest cały zespół ludzi, którzy w sobie właściwy sposób, w miejscu swojej pracy winni być tymi, którzy konkretyzują to, co Ks. Biskup mówił, tę ogólną naukę społeczną inspirującą człowieka. W związku z tym duszpasterstwo byłoby taką konkretyzacją już, tu i teraz, tego, co nauka społeczna mówi.

I jeszcze jedna sprawa. Kościół miał swoją tradycję. Kiedy trzeba było zaopiekować się wdowami, wtedy prezbiterzy, żeby nie zaniedbywać swoich obowiązków, powoływali tych, którzy mieli rozdzierać chleb. Jak to będzie u nas? – bo jak jest, to mniej więcej wiemy. Czy da się zastąpić funkcję hierarchiczną, jaką jest diakonat w Kościele, tylko działaniem świeckich?

ADAM CICHOCKI: Warto tu przypomnieć „Mater et Magistra” Jana XXIII, gdzie podkreślono, że nierozłączna od nauczania społecznego Kościoła jest metoda wchodzenia tej nauki w świat. Papież mówi, że w jej świetle należy „rozpoznać-ocenić-działać”, jednocześnie wskazując, że ta metoda jest zawarta we wspólnotowości. Wspólnota jest miejscem konkretyzacji tej myśli i jej oddziaływania na świat. Wspólnota – przede wszystkim jako wspólnota wiary – ma jeszcze jedno istotne dla myśli społecznej Kościoła znaczenie – chroni ją przed ideologizacją. Zasady społeczne mają uniwersalny charakter; są wyprawdane z natury człowieka i adresowane do wszystkich ludzi, ale we wspólnocie wiary są poznawane w ich najgłębszym, teologicznym znaczeniu, są odkrywane jako zasady żywej łączności Boga z jej poszczególnymi uczestnikami i zasady łączności we wspólnocie. O godności człowieka, jego prawach, służebności władzy dziś mówi się powszechnie, w ramach wszystkich systemów, ale dopiero chrześcijańskie doświadczenie wiary odsłania ich sens, staje się niejako, w tym wymiarze, ogólnospołeczną mądrością.

Padło tu pytanie o diakonat. Jest to formacja zagubiona, właściwie nie istniejąca, ale wyrastająca właśnie w postaci duszpasterstw jako zbiorowego podmiotu duszpasterskiego. Sądzę, że u nas istnieje takie niebezpieczeństwo widzenia kapłaństwa sprowadzonego, tu troszeczkę polemizuję z Ks. Biskupem, do funkcji liturgicznej. A przecież w dokumentach Vaticanum II o kapłaństwie mocno zaakcentowano, że funkcje liturgiczne są dopełnieniem funkcji wspólnototwórczych kapłana. Że poprzez liturgię kapłan wypełnia podstawowy rys swojego powołania, tj. wspólnototwórczość, czy – jak bym powiedział – więziotwórczość. A więc apostołstwo, wchodzenie kapłana w świat dokonuje się przez tworzenie wspólnoty, dla której zwińczeniem, powtórzę to, jest liturgia. Powiedziałbym, że zawierają się tutaj dwa istotne wymiary posługi kapłańskiej, duszpasterskiej. Pierwszy – obecność: wejście,

zanurzenie się w warunki konkretne, w świat ludzi, którzy tę wspólnotę mają tworzyć. Drugi – to słowo: aktualne, na miarę tej konkretnej rzeczywistości, słowo, które odkrywa sens trwania we wspólnocie. Chodzi tu o otwartość na każdego człowieka. Posługa kapłańska nie może być zepchnięta do jakiejś formy „partyjności”. Myślę, że przy identyfikacji z naszym Kościołem tak niekiedy różnych środowisk i postaw, to zagrożenie jest poważne. Tu pojawia się niebezpieczeństwo obopólnej manipulacji.

STANISŁAW OPIELA SJ: Po ogłoszeniu stanu wojennego społeczeństwo jak gdyby spontanicznie zmobilizowało się. Dotyczy to także księży. To prawda. Ale ile w tym było improwizacji! Jeśli mówimy: duszpasterz a sprawy społeczne, to po to, żeby zobaczyć, czy nie ma możliwości mniej improwizować. Na IMPROWIZACJĘ zawsze będzie miejsce. I sprawa druga. Nie należy z nikogo zdejmować odpowiedzialności – ani księży z ludzi świeckich, ani ludzie świeccy z księży. Chodzi o to, że w okresie 40 lat księża na ogół odzwyczaili się od współdziałania ze świeckimi. Resztki dawnych struktur, gdzie były załączki partnerstwa, przestały istnieć praktycznie na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Dlatego też wydaje mi się, że w tej chwili jest konieczne wzajemne wychowywanie do współdziałania. Bo z jednej strony ksiądz, do którego przychodzą świeccy z jakąś inicjatywą, jest nastroszony, żeby nie zaczęli nim manipulować, i z drugiej strony świeccy, którzy przychodzą, też obawiają się, żeby ksiądz nimi nie manipulował. A to niebezpieczeństwo jest dość realne, dlatego można usiłować rozwiązać to jedynie poprzez wzajemną edukację.

KS. ADAM PRZYBECKI: Nawiążę do przykładu „duszpasterstwa blokowego”, o którym wspomniał Ks. Biskup. Widzę w nim – a raczej w jednym z jego aspektów – owoc tego powojennego spustoszenia, (...), także w mentalności duchownych. Charakterystyczne, że to właśnie ksiądz ZORGANIZOWAŁ tamtych ludzi. ON chodził i ON sprawił, że się spotkali. Znam, na szczęście, przykład, w którym wszystko przebiegało dokładnie na odwrót. Inicjatywa wyszła od ludzi, którzy w okresie studiów związani byli z Kościołem przez duszpasterstwo akademickie, później grupy absolwenckie. Zaczęło się od tego, że pewna kobieta zdecydowała się, w okresie poprzedzającym tradycyjną wizytę duszpasterza zwaną kołędą, na samotniczą pielgrzymkę od drzwi do drzwi w swoim bloku mieszkalnym. Zwróciła się do wszystkich z bardzo prostą propozycją – spotkajmy się przy tej okazji wszyscy razem w jednym miejscu. Ksiądz będzie miał wtedy więcej czasu na rozmowę z nami. Podejmując taką decyzję wystawiała się oczywiście na możliwość zranienia. Okazało się, że wszyscy jakby czekali na tę propozycję.

Proboszcz, chodząc z kołędą, został zaproszony do udziału w fakcie, który stworzyli sami parafianie. Z tego pierwszego spotkania zrodziła się bardzo piękna inicjatywa jednej z form pracy duszpasterskiej, która do dzisiaj jest kontynuowana. Takich kręgów rodzinnych tworzonych nie z wybranych ludzi, ale z mieszkańców poszczególnych klatek schodowych oby było jak najwięcej.

Inspirująca rola kapłana powinna iść przede wszystkim w kierunku budzenia świadomości, tak właśnie pojmowanej odpowiedzialności laikatu. Uważam, że fakty, o których wspominała p. Z. Kuratowska, są pierwszymi znakami. Inicjatywa przecież nie wyszła od księży. W naszej rzeczywistości niezmiernie ważne są fakty. Tak było w powojennej historii duszpasterstwa akademickiego, tak również wyglądały chociażby dzieje ruchu oazowego. Dzisiaj fakty te stanowią stałe i akceptowane elementy życia kościelnego w Polsce. Wydaje mi się, że jest to również kwestia przezwyciężenia pewnego lęku przed tworzeniem nowych faktów. Oczywiście nie obędzie się bez błędów. Są one niejako ceną, którą trzeba z góry zakładać.

Jeśli podejmiemy próbę odczytania dyskutowanych zagadnień w kontekście liturgii, to trzeba powiedzieć, że w naszej rzeczywistości droga ludzi wierzących do ołtarza zasadniczo jest dość czytelna. Natomiast problem stanowi droga od ołtarza, już po spełnieniu Najświętszej Ofiary. Ta droga powrotu do realiów codziennego życia jawi się jako niezmiernie wielkie wezwanie. Spodziewałem się, że właśnie w związku z Kongresem Eucharystycznym podjęte zostaną te zagadnienia, ale nic takiego nie zauważam, przynajmniej na obecnym etapie przygotowań.

Droga ku ołtarzowi i droga od ołtarza. Chciałoby się powiedzieć – szczególne środowisko kształtowania odpowiedzialności całego ludu Bożego za ewangelizację. Jeśli bowiem liturgia jest dobrze rozumiana i przeżywana, także przez księdza, odpowiedź w formie zaangażowania się w przemianę otaczającej człowieka rzeczywistości przychodzi niejako sama. To staje się oczywiste, że nie mogę zatrzymać się tu, przy ołtarzu, ja muszę z tym, co przeżyłem, co otrzymałem, iść i dzielić się z innymi. Myślę, że właśnie w tym punkcie dostrzec można pewien kierunek naszej pracy; także miejsce duszpasterza, którego roli jednak bronię, roli duszpasterza jako duchowego inspiratora, a nie tego, który działa w zastępstwie laikatu.

KS. BP MIECZYSLAW JAWORSKI: Między mną a ks. Przybeckim i p. Cichockim nie ma polemiki – mówimy przecież o tym samym. Wiadomo, że ksiądz musi być przede wszystkim wzorcem osobowym właśnie jako ksiądz. To jest jego funkcja społeczna i to funkcja bardzo ważna. Tej

jego roli nie tylko nie wykluczamy, ale winniśmy ją stale podkreślać. Duszpasterz musi być przede wszystkim dobrym księdzem.

Nie wolno nam jednak zapomnieć, że nasze społeczeństwo odbudowuje się we wspólnotcie i że liturgia, zwłaszcza Eucharystia, która nie tylko oznacza jedność, ale jedność tworzy, spełnia i tę ogromnie ważną funkcję wspólnotową. Ale musimy też pamiętać, o czym mówiłem, że ksiądz powinien się poczuwać do obowiązku tworzenia atmosfery umożliwiającej świeckim działanie społeczne i tu także jest jego ważne miejsce. Jesteśmy zatem zgodni. Po prostu: to trzeba robić, i **TAMTEGO** nie zaniechać.

Nawiązując do wypowiedzi p. Żółtanieckiego, która wydaje mi się ciekawa – katolicyzm i marksizm to integralne całości o charakterze światopoglądowym i społecznym. I dlatego trzeba unikać u nas synkretyzmu. Unikać zamazywania różnic, ale szukać uczciwych dróg dialogu. Jak to rozumiem? Chodzi mi z jednej strony o prawdziwe poszanowanie partnerów, z drugiej zaś – i to chyba najważniejsze – o jasność i szczerość w celach i metodach dialogu. Trzeba sobie o tych celach i metodach mówić, bo podstępne ukrywanie ostatecznych celów, z czym się spotykamy, uniemożliwia dialog, sprowadza go czasem do taktycznej gry. I nie jest łatwo w takiej sytuacji – powiedziałbym: dwu światopoglądów – rozwiązywać zagadnienia społeczne. Dlatego niełatwo, że każda działalność prowadzona przez księdza jest dzisiaj nazywana działalnością polityczną. Konieczne jest zatem pogłębienie świadomości, że Kościół ma swoją naukę społeczną i że działalność w jej zakresie jest w pełni uprawniona. Także moralna ocena postępowania władz również jest obowiązkiem Kościoła. Kościół jest apolityczny, jeśli przez politykę rozumiemy walkę z władzą, o władzę. Ale jeżeli przez politykę rozumiemy to, co rozumiał Arystoteles – dobro wspólne – to nie możemy tak rozumianej polityki wyłączyć z życia i ze sfery zainteresowań Kościoła. W takim sensie nasza działalność może być uważana za polityczną. I nie możemy przyjąć sugestii, że Kościół winien zająć się tylko sprawami przyszłego życia, sprawami ostatecznymi. Kościół ma prawo zajmować się ogółem spraw ludzkich. Kościół ma integralną wizję człowieka.

STANISŁAW OPIELA SJ: Aporia między funkcją liturgiczną księdza i funkcją inną, społeczną powiedzmy, jest tylko pozorna. Przypomnijmy, co o samym ustanowieniu Eucharystii mówi Ewangelia: synoptycy podkreślają konsekrację chleba i wina, natomiast Jan akcentuje umycie nóg; to jest właśnie funkcja służebna. O samej liturgii można by powiedzieć, że żyje się nią wtedy, jeśli się ją przekracza wychodząc z kościoła; to co ksiądz powiedział, ma być widoczne. Mówiliśmy tutaj o współ-

działaniu księży ze świeckimi. Jest jeszcze chyba inny stopień współdziałania; działalność społeczną prowadzą także niewierzący – katolicy czy w ogóle chrześcijanie powinni umieć współpracować nie tylko z księdzem, ale i z tymi ludźmi, którzy inspirują się innymi światopoglądami, zachowując swoją tożsamość i szanując tożsamość drugiego. Tutaj nie chodzi o zacieranie różnic, lecz o wspólne działanie i tego chyba też musimy się uczyć.

RYSZARD ŻÓLTANIECKI: Małe dopowiedzenie czy zdefiniowanie, co to jest polityka. Siłą rzeczy Kościół znalazł się w sytuacji politycznej i od tego się nie ucieknie, rzecz w tym, żeby nie bawił się w politykę typu: wy zrezygnujcie z prawa o przerywaniu ciąży, a my wam damy spokój z więźniami politycznymi. To byłoby dla Kościoła groźne, a niestety czasami tego rodzaju zachowania – nie tak drastyczne może, ale charakteryzujące się myśleniem typu: „coś za coś” – daje się dostrzec w polityce Kościoła rozumianego jako instytucja.

Jeśli zaś idzie o sprawę walki z władzą. No cóż, Kościół nigdy nie występował, nie może występować przeciwko człowiekowi, przeciwko ludziom. Występuje przeciwko złu. Jeżeli władza staje się synonimem tego zła, to nie jest to atak na władzę, ale przeciw złu. Od tego też się nie ucieknie i na to trzeba również być gotowym.

Jeszcze jedno zdanie na temat bardzo cennej uwagi o faktach. To, co zaobserwowałem z duszpasterstw, głównie z duszpasterstw akademickich w ciągu ostatnich lat – tam gdzie nie ma faktów, ludzie uciekają do grup modlitewnych. Unikają grup dyskusyjnych, zajmujących się nauką społeczną Kościoła. Pojawia się frustracja. Wolą się modlić, bo to jest rodzaj spełnienia. Problemem jest, jak tworzyć te fakty. To, o czym mówiła p. Z. Kuratowska, to sprawy wspaniałe, ale generalnie one niczego nie rozwiązują. Przypomnijmy sobie wreszcie, że istnieje parafia. Są księża. Przecież parafia powinna zacząć ponownie stawać się ośrodkiem grupującym ludzi, tak jak kiedyś, powinna stać się społecznością. I przestać być instytucją czysto usługową. Uważam, że jest to w ogóle centralne zagadnienie naszej dyskusji.

MICHAŁ JAGIELLO: Dość powszechne jest przekonanie, iż społeczną funkcją Kościoła jest bycie opozycją. Nie opozycją dosłownie polityczną, tylko opozycją moralną wobec każdego zła, jakie się w jakimkolwiek systemie politycznym pojawi. Jest cenną zdobyczą ogólnonarodową już sam fakt, że przekonanie to zyskało sobie aprobatę ludzi, którzy dotychczas podchodzili do Kościoła z rezerwą. Ale to przecież nie znaczy, że zniknęły już wszystkie bariery. Słyszę takie pytania: Czy opór Kościoła w Polsce wobec komunistycznej władzy bierze się głównie z tego, że ta władza jest ateistyczna, czy też z tego, że jest ona monopar-

tyjna? W pytaniu jest już odpowiedź. Oczywiście, głównie chodzi o ateizm. Następnie: Czy opowiadanie się Kościoła w Polsce za demokracją i pluralizmem nie wypływa GŁÓWNIE z tego, że w ten sposób odcina się korzenie systemu komunistycznego? I znów w pytaniu jest już odpowiedź. Oczywiście, że chodzi tu o walkę z ateistycznym systemem, a nie o miłość Kościoła do demokracji i pluralizmu. Mówią to nie tylko ci, którzy przyglądają się Kościołowi z boku, ale także ludzie „od zawsze” włączeni w strukturę rzymskiego katolicyzmu. Krytycyzm wobec Kościoła nie jest wcale domeną sfer inteligenckich związanych dawniej lub nie tak znów dawno z władzą. Ton krytyczny usłyszeć można w każdej warstwie społecznej. Czy zatem duszpasterz nie powinien stale pamiętać, że w Polsce istnieje wciąż podłoże antyklerykalne, które się może objawiać w różnych formach? Że tkwi w nas obawa przed nawrotem postaw integrystycznych wzmocnionych ostatnio lękiem przed manipulacją? Padło tu sformułowanie **FAKTY** na oznaczenie konkretnej roboty, która zresztą zdobywa sobie kapitałne poparcie we wszystkich kręgach społecznych. Chcę tu wprowadzić sformułowanie **AKCJE** na oznaczenie wielkich, spektakularnych manifestacji religijnych. Doceniam integracyjne znaczenie „akcji”, choć przyznam, iż bliższe jest mi myślenie w porządku „faktów”. Nie jestem w tym odosobniony. „Fakty” promieniują na wszystkich; nawet na tych, którzy nie identyfikują się z katolicyzmem. „Akcje” mają swe znane zalety, ale mają też i pewne strony negatywne; sprzyjają triumfalizmowi oraz temu, co rozumie się, i to w jej endeckiej interpretacji, pod zbitką pojęć Polak-katolik. Nie sprzyja to przełamywaniu oporów między pewną częścią Polaków – nie tak znów nikłą, jak zwykło się sądzić – a Kościołem.

WOJCIECH ROSZKOWSKI: „Fakty” to nie tylko konkretne działania, a więc swoista katolicka „praca organiczna”, ale także praca koncepcyjna. Myślę tu np. o dokumencie Rady Społecznej przy Prymasie Polski na temat reformy rolnej z 1937 r. Wybuch wojny przeszkodził w dalszych pracach nad moralną i społeczną stroną zagadnienia własności na wsi, ale ten odważny dokument promieniuje, w pewnym sensie, po dzień dzisiejszy.

To było dopowiedzenie na marginesie dotychczasowych wypowiedzi. Teraz chciałbym zwrócić uwagę na następującą sprawę: nie ma mechanizmu przekładania katolickiej nauki społecznej na zachowania poszczególnych wiernych czy poszczególnych proboszczów i w drugą stronę. Nauka ta wisi w próżni – nie wynika z tego, co się dzieje na dole. Zagadnienie powiązania naszych ogólnych wyobrażeń o pożądanym porządku społecznym wynikającym z katolickiej nauki społecznej oraz konkretnych rozwiązań w życiu codziennym może być rozwiązywane

w zasadzie tylko przez pośrednie ogniwa społeczne. Jak to robić, żeby te pośrednie ogniwa odradzać, żeby „fakty“, poszczególne działania składały się na społeczeństwo katolickie czy rządzące się katolicką nauką społeczną – to problem wart osobnej dyskusji. W tej chwili powiem tylko, że na skutek różnych przyczyn, m.in. całych pokoleń żyjących w atmosferze konspiracji, wykształciły się w nas skłonności do zamykania się we własnych wąskich kręgach; dotyczy to także środowisk katolickich. Trzeba nieraz wiele wysiłku, aby w odpowiednich momentach przełamywać ten izolacjonizm.

Wracając jeszcze do społecznej nauki Kościoła, w której jako cel jest postawiona cywilizacja pracy. Szkopuł polega na tym, że dotąd cywilizacje w sensie gospodarczym to były cywilizacje najpierw strachu, potem zysku czy interesu, a ostatnio – władzy. Jak ta cywilizacja pracy ma się przebiec, nie wiem. To jest bardzo trudny problem. Być może jej początkiem może być zaspokajanie potrzeb bardzo drobnych, wymienianie się, wychodzenie naprzeciw potrzebom ludzi w warunkach powszechnego niedoboru. Może z tego zbuduje się nową naukę społeczną?

RYSZARD ŻÓLTANIECKI: Chyba tutaj mamy pierwszą poważniejszą kontrowersję. Chodzi mi o wypowiedź p. M. Jagiełły, który przedstawił opinie dosyć mocno funkcjonujące w środowiskach inteligenckich. Ale trzeba sobie zdać sprawę z dwóch rzeczy. Po pierwsze, ci, którzy są aktywni w Kościele, przede wszystkim księża, istnieją w sytuacji społecznej i politycznej, są uwarunkowani tak samo, jak uwarunkowany jest cały kraj. Jeżeli bywają „endecy“ księża – a bywają – to dlatego, że bywa też taka rzeczywistość... Oczywiście z naszej perspektywy możemy mieć poważne zastrzeżenia, ale byłoby chyba gorzej, gdybyśmy sobie teraz wynieśli jakiś „czysty“, „uczciwy“ program i zaczęli go realizować wbrew faktom i samej substancji kulturowej. Jest to jednak sprawa marginalna.

Natomiast jeśli idzie o „akcyjność“. Katolicyzm to przecież nie jesteśmy tylko my, to nie tylko ludzie wykształceni, którzy traktują religię intelektualnie i kontemplacyjnie. To przede wszystkim są miliony ludzi prostych. I na tym przekonaniu prymas Wyszyński zbudował w naszym kraju to właśnie niewytłumaczalne imperium katolickie. Zbudował je na zwykłych ludziach. Oni często żyją emocją, czasami bywa to zapach kwiatów, czasami kiczowaty ołtarzyk. A my zbyt często traktujemy duszpasterstwo, jakby istnieli tylko wykształceni robotnicy i intelektualiści. Ludzie czasami nie myślą, a czują. Interesuje ich „akcja“, która im dostarcza inspiracji emocjonalnych, bo ich katolicyzm jest emocjonalny. I wcale nie jestem pewien, ale to już inna

kwestia, czy to jest złe. Nie lekceważmy tego ludowego „akcyjnego” ruchu. Ludzie chcą się zintegrować, ludzie chcą być na ulicy w akcji, ponieważ nie mają takiej możliwości normalnie w układzie organizacyjnym.

MICHAŁ JAGIELLO: Nie lekceważę katolicyzmu „ludowego” – z niego się wywodzę, przeciwko niemu zbuntowałem się i do niego, poniekąd, wróciłem. Twierdzę jednak, że „fakty” – choć niepozorne – promieniają nawet poprzez lata. Potrzebne jest i jedno, i drugie.

KS. WACŁAW OSZAJCA: Jesteśmy chyba na początku czegoś nowego, a więc zmiany struktury parafialnej, i ta zmiana została wymuszona przez ludzi świeckich na nas, księżach. Prymasowski Komitet i wiele diecezjalnych komitetów powstawało bez akceptacji biskupa czy nawet wbrew księżom. Zmiany zachodzą więc niezależnie od tego, jak by się planowało życie Kościoła, ponieważ są powodowane na samym dole. Także na wsiach. Nie jestem pewien, czy mamy jeszcze tego typu ludzi, takich „czysto emocjonalnych”. Na wsi mamy do czynienia, to prawda, z usługowością parafii, do której jesteśmy przyzwyczajeni i w której byliśmy jakoś wychowywani, ale widoczne jest też domaganie się od nas szerszego patrzenia i podpowiadania, jak rozumieć to, co się dzieje. To może sprawić, że Kościół stanie się bardziej sobą. Niemożliwa jest przecież Eucharystia bez parafii jako wspólnoty, bo wtedy ma się punkt usługowy. Natomiast jeśli parafia byłaby wspólnotą wspólnot, to wtedy otwiera się szansa na prawdziwe sprawowanie Eucharystii, skoro Konstytucja o liturgii mówi, że to ma być źródło i centrum życia Kościoła. Wtedy nie ma pozornych i czysto rytualnych działań, tylko dzieje się dużo więcej.

I jeszcze jedna sprawa. Czy nie chcemy aby sprowadzać chrześcijaństwa do pewnego systemu etycznego i o tym ciągle rozmawiamy? Parafia nie może być tylko tym, szkołą dobrego życia. Parafia ma człowiekowi umożliwić kontakt z Bogiem i dopiero od tego się wychodzi do działania, i to jest punkt odniesienia dla chrześcijanina.

ZYGMUNT SKÓRZYŃSKI: Reprezentuję chyba trochę inną formację i optykę. Jako socjolog, siedzący ciągle w rozmaitych badaniach empirycznych, z drugiej zaś strony powiązany rozmaitymi nićmi z paroma duszpasterstwami w Warszawie, mam własne obserwacje i doświadczenia. Mówi się powszechnie, ja sam to powtarzam, że mamy najsłabszy Kościół w Europie i najsłabszy laikat. Prawdopodobnie jest to bardzo bolesna prawda. Prawda ta jest zresztą tym boleśnieszka, że w krajach zachodnich, gdzie odsetek katolików praktykujących w wielkich miastach wynosi około 10%, spotyka się w tych środowi-

skach niepomernie aktywniejsze życie, znacznie większe zaangażowanie. Ta formacja laikatu jest duchowo i intelektualnie bogatsza niż w Polsce. Nie należy się też dziwić, że w poglądach wielu przedstawicieli czy to episkopatów, czy hierarchii zakonnych różnych krajów zachodnich panuje przeświadczenie, że polski katolicyzm jest tylko pozornie silny i wspaniały, że w momencie gdy przestanie działać ten wielki wiatrak napędzający ludzi do Kościoła (...) to okaże się, jak dalece Kościół w Polsce jest w gruncie rzeczy nie przygotowany do nowych warunków cywilizacyjnych, do laicyzacji, sekularyzacji – masowych zjawisk społecznych, zwłaszcza w wielkich miastach i społeczeństwach zurbanizowanych.

Problemem innym jest też 5 milionów młodych robotników, którzy nie uczą się dalej – ponieważ zarabiają więcej od ludzi wykształconych – nie mają motywacji do nauki, można powiedzieć, że nie mają żadnej formacji, prawie żadnej. Młodzież robotnicza, która zastopowała swoją edukację na pewnym etapie, bo nie potrzeba, nie warto się dalej uczyć, ta młodzież – niewiele przesadzając, nie ma żadnej możliwości wartościowego spędzania czasu wolnego.

Mówiąc o obowiązkach społecznych duszpasterstwa nie zapominajmy o odmienności języków w Kościele polskim: środowiska kleru i środowisk świeckich. Mam na myśli język jako zjawisko kulturowe. Kler mówi trochę innym językiem i – można powiedzieć – funkcjonuje „w innym języku” niż np. środowiska humanistyczne katolickie. Jest konieczność zdawania sobie z tego sprawy. Dlatego też potrzebne jest bardziej efektywne niż dotychczas współdziałanie kleru i laikatu, dążenie do wzajemnego zbliżenia w sferze diagnozy i pilności zadań społecznych, jakiejś wspólnej polityki. Mamy tu wspaniały przykład diecezji katowickiej: ekologia, problem edukacji, patologie społeczne to tereny tej koniecznej wspólnej ofensywy. Osobiście sądzę, że – wbrew pozorom – istnieją wielkie możliwości w tej dziedzinie, tylko trudno je podjąć, możliwości publicznego działania przy wykorzystaniu tych warunków, które *IN POTENTIA* istnieją w ramach parafii, dekanatu, diecezji. Państwo tu obecni wiedzą lepiej niż ja, jak funkcjonują takie komitety, rady. Nie wiem, czy Państwo zgodzą się ze mną, ale przypuszczam, że Wasze doświadczenia pokazują przede wszystkim nie tyle osiągnięcia, ile ogromne białe pole do zagospodarowania. W Warszawie istnieje kilka ośrodków duszpasterskich, bardzo aktywnych, powszechnie uznawanych, których rola i ranga jest nieoceniona. Znane publicznie są 4 albo 5 – sądzę, że jest ich faktycznie znacznie więcej – nie potrzeba ich wymieniać. Co to znaczy? To znaczy, że byli księża, którzy potrafili tak zrozumieć swoją misję i rolę duszpasterską, tak rozpoznać potrzeby

środowiska, tak poprowadzić swoją pracę, tak odczytywać własną odpowiedzialność kapłańską: *HIC ET NUNC*, tak wyprosić, wywalczyć czy inną drogą otrzymać akceptację i pomoc ze strony swej zwierzchności, aby tę działalność – nieraz bezcenną – wspólnie z laikatem prowadzić, mimo wielu trudności, *PRO PUBLICO BONO*. Rozszerzmy w naszej praktyce te przykłady!

KS. BP MIECZYSLAW JAWORSKI: Najpierw parę słów do kontrowersji wokół „faktów“ i „akcji“. Sądzę, że na to trzeba patrzeć bardzo szeroko, bez emocji. Choćby tego typu emocje były w jakichś środowiskach. Dlaczego? Dlatego, że ważne jest jedno i drugie. Dlaczego ks. kardynał Wyszyński podjął pewne akcje? Ponieważ były czasy, myślę o czasach stalinowskich, kiedy człowiek bał się wszystkiego. Dostownie! I nagle Prymas ogłosił Wielką Nowennę i peregrynację Obrazu. I co się okazało? Że ci ludzie zastraszeni, którzy oglądali się na wszystkie strony – zaczęli wychodzić poza swój dom. Sam pamiętam, jak gospodarze przy drogach wbijali chorągiewki i strzegli, żeby im nikt nie przewrócił. Więcej, nagle wyszli wszyscy razem, wyszedł tłum. Oni siebie w tłumie dotąd nie widzieli. I oni, dotąd rozbici, zaczęli wierzyć, że są siłą. Stąd wydaje mi się, że kiedy mówimy o tworzeniu zwartej społeczności, to o tego typu akcjach, które takie społeczeństwo tworzą, nie można zapominać, nie można nie uznać ich roli społecznotwórczej. Oczywiście ogromnie ważne są też fakty. Wydaje mi się, że im więcej będzie faktów i to pogłębionych, może tych akcji po prostu potrzeba będzie mniej.

Wracając do głównego tematu. Kiedy mówimy o społeczeństwie i o roli duszpasterza wobec zagadnień społecznych, to nie sposób nie powiedzieć po prostu: społeczeństwo jest w tej chwili tak zatomiowane, że pierwszym zadaniem duszpasterza i nie tylko duszpasterza, ale i świeckich współdziałających z nim, nas wszystkich, jest odbudowa zintegrowanego społeczeństwa. Bo rzeczywiście byliśmy społeczeństwem bardziej solidarnym w czasie okupacji niż obecnie. Więc odbudowa społeczeństwa jest, wydaje mi się, ogromnie ważna. Ten proces atomizacji został trochę zahamowany w osiemdziesiątym roku, ale dzisiaj znowu dają o sobie znać tendencje do tego, żeby ludzie byli podzieleni. Właśnie tu; w tworzeniu płaszczyzn integrowania ludzi, widzę pole współpracy kleru i laikatów. Co moglibyśmy zrobić? Tworzenie małych środowisk zajmujących się konkretnymi problemami jest ogromnie ważne. Była mowa o przykładzie z Gdańska; bractwa trzeźwości, kluby ekologiczne czy szczególnie to, o czym mówiła Pani Doktor, pomoc post-penitencjarna, bo wtedy też trzeba odbudowywać zniszczonego człowieka. Ważne jest duszpasterstwo różnych środowisk, pracowników z różnych zakładów, ale także drobne sprawy:

chór, teatr parafialny, gazetka. Dzisiaj jest potrzebne wszystko, co odbudowuje społeczeństwo. Nie możemy tego lekceważyć, zwłaszcza jeżeli mówimy o duszpasterzu i o świeckich, bo wiadomo, że w tych zespołach nie jest sam duszpasterz, tylko świeccy. Często świeccy je prowadzą, i to doskonale prowadzą. Ksiądz powinien być po prostu animatorem.

Na zakończenie zostawiłem zasygnalizowanie trudnego zagadnienia, a mianowicie problemu świadomości religijnej części katolików. Są przecież tacy, którzy deklarują światopogląd katolicki, ale tak na dobrą sprawę to nie bardzo wiedzą, co się za tym kryje. Jest tu jakiś zmysł wiary, żeby użyć teologicznego określenia, ale ważną sprawą jest stworzenie możliwości wzrostu świadomości wiary u takiego człowieka. I właśnie pogłębianie tej świadomości religijnej i społecznej może się dokonywać tylko przy współpracy kleru ze świeckimi. Jest to zadanie ogromne. Stoimy bowiem wobec problemu wielkiego społecznego kłamstwa. Mówi się o pluralizmie światopoglądowym, o prawach człowieka, a w praktyce pozostaje to często tylko sprawą deklaracji. Język też stał się pusty. Wielkim problemem staje się docieranie do ludzi w takiej sytuacji z nauką społeczną Kościoła. Dziś często język przestał być środkiem komunikacji społecznej. Strony mówią po prostu na innych częstotliwościach fal. Podstawowe kategorie życia społecznego są różnie rozumiane. A poza tym społeczeństwo ulega swoistym działaniom korozyjnym. Słyszy się dość często, że trzeba wybierać „mniejsze zło”; [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Tych spraw jest oczywiście dużo więcej, ale myślę, że mamy jeszcze dużo możliwości uczciwego rozwiązywania tych problemów.

Niepokojący jest w Polsce stosunek do uczciwej pracy. Przeczytałem u Norwida: *O, Grecjo, ciebie że kochano, widzę dziś jeszcze w każdej marmuru kruszynie*. Podobnie pisał o Rzymie: *Ciebie że kiedyś kochano, w Kodeksie jeszcze widzę barbarzyńskim*. A my? To też są trudne problemy, wobec których stajemy wszyscy. My wszyscy jako wierni, żeby użyć już nowego języka Kodeksu Prawa Kanonicznego, który nie oddziela kapłanów, tylko mówi o wiernych świeckich i wiernych duchownych. Chodzi więc o wiernych świeckich i wiernych duchownych. Jedni i drudzy to wierni katolicy. Jedni i drudzy mają właściwie te same zadania, chociaż oczywiście są pewne tu różnice, których nie trzeba dowodzić. Musimy więc nad tymi sprawami wspólnie myśleć i dlatego cieszy to dzisiejsze spotkanie. Trudno tu było podejmować np. problem antyklerykalizmu, bo nadaje się on chyba na osobną dyskusję;

powiem więc tylko, że istnieje też bojaźń księży wobec wiernych świeckich...

STANISŁAW OPIELA SJ: Wpadnę w słowo, Ks. Biskup mówił o tych „akcjach”, chciałbym więc do tego coś dodać. To, że ludzie potrzebują czasem być razem, żeby się czuć silni, to jest coś naturalnego; jeden odczuwa większą potrzebę tego, drugi mniejszą. Jakie tu widzę niebezpieczeństwo? Niebezpieczeństwo kalki à rebours akcji robionych po drugiej stronie. Wydaje mi się, że troszeczkę brak inwencji, o ile chodzi o te akcje. Nie wiem, ale może to, co za pierwszym razem okazało się dobre, za drugim jest mniej dobre. Pan Skórzyński wspominał słusznie chyba, że Kościół polski jest mocny, a laikat słaby. Mimo że instrukcja, na którą Ks. Biskup się powołuje i ja dzisiaj, mówi, że jest priorytet osoby nad strukturą, to czy tutaj słabość laikatu nie jest związana w znaczym stopniu z nieistnieniem struktur, jednak struktur?

KS. BP MIECZYSLAW JAWORSKI: Oczywiście.

STANISŁAW OPIELA SJ: Właśnie, nie dawajmy priorytetu absolutnego strukturom, ale struktury są bardzo ważne. Miejsce Kościoła jest tam, gdzie są wierni. Ale wierni – jak zresztą i ludzie nie dzielący z nimi wiary w Boga – mogą i powinni nieraz się stowarzyszać, by skuteczniej działać, bronić własnych i cudzych interesów tak wewnątrz kościelnej wspólnoty, jak i na zewnątrz. Otóż brakuje właśnie takiej struktury pośredniej i dlatego Kościół hierarchiczny z konieczności musi się podejmować tego typu reprezentacji, co robi lepiej czy gorzej. Z drugiej strony jednak uznałbym prawo do krytyki ludzi, powiedzmy, którzy oglądają Kościół z zewnątrz, brał ją pod rozważę, wyciągał wnioski – ale bezkrytycznie w nią nie wierzył. Ks. Biskup mówił, że jest z jednej strony antyklerykalizm, z drugiej strony jakiś kompleks niższości ludzi wierzących w stosunku do ludzi niewierzących. Przez pewien czas także wmawiano nam, że jedynymi postępowymi ludźmi, jedynymi wykształconymi są niewierzący. Wymiana zdań, dialog, to nie jest zacieranie różnic i nie bicie się w piersi, zwłaszcza cudze.

ZYGMUNT SKÓRZYŃSKI: Pamiętajmy jednak, że ciągle jesteśmy jednym z najbardziej zróżnicowanych od strony społeczno-kulturowej społeczeństw Europy. Niesłuchanie zróżnicowanych! I obawiam się, czy obie strony: zarówno Kościół w swym duszpasterstwie, jak i państwo, np. w działalności kulturalnej, nie popełniają tego samego błędu: przemawiania do **WSZYSTKICH** zamiast do **KĄDEGO**. Sądzę, że znajdujemy się w procesie społecznej polaryzacji i że ta polaryzacja w ostatnich 5–6 latach zaczęła się ogromnie rozwijać. To zjawisko przejawia się w różny sposób. I jeżeli te czy inne formy apostołstwa nie będą adresowane do

określonych potrzeb konkretnych środowisk, tak jak np. czynił to ks. Jerzy Popiełuszko w odniesieniu do środowiska robotniczego, to boję się, że oddziaływanie to będzie najczęściej adresowane do wszystkich, ale nie do każdego. W mojej opinii adresowanie duszpasterstwa do WSZYSTKICH w warunkach polaryzacji – po prostu mija się z celem.

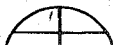
ADAM CICHOCKI: Rzeczywiście istnieje konieczność budowania odpowiednich nurtów duszpasterskich adresowanych do odpowiednich środowisk. I teraz to, czy to będzie dla wszystkich, czy dla każdego, zależy od wewnętrznej struktury tychże duszpasterstw, a więc czy one będą promować ludzi uczestniczących i współdziałających, czy będą dalej z nich czynić masę pozbawioną odpowiedzialności, współuczestnictwa, jedynie odbierających, przekładających całą odpowiedzialność i odwagę na kapłanów. A jeżeli mowa o promocji, to trzeba to uwzględnić w całym zakresie zagrożeń, którym jest poddany człowiek tworzący dane środowisko. Najistotniejszą rzeczą, która będzie promować w szczególności świeckich i kształtować właściwe relacje między duszpasterzem a świeckimi, jest wewnętrzna struktura. Czy kapłani podejmą takie ryzyko? Bo to jest ryzyko oddania temu nie przygotowanemu świeckiemu pewnej władzy, pewnego działania, które on w różne strony może poprowadzić, pewnego zdania się na uczestnictwo we wspólnych błędach, ale to jest jedyna i wydaje się konieczna droga uzyskania tej promocji. Rodzi się jednak pytanie: Czy duchowieństwo jest do tego przygotowane? Przykład: prowadzę studium nauczania społecznego Kościoła w diecezji lubelskiej. Myślę, że jest to typowa diecezja, nie gorsza i nie lepsza od innych. Studium ma na celu przygotowanie świeckich do prowadzenia działalności z zakresu nauczania społecznego Kościoła w ramach duszpasterstw ludzi pracy, są oni zarazem przygotowywani do animacji wspólnot ludzi pracy. Mam więc stały kontakt z księżmi. I słyszę czasem, jak proboszcz miejskiej parafii, w znacznym stopniu inteligenckiej, mówi, że ludzie do tej formy nie dorośli. To jeszcze ich przerasta! Czyli po prostu w znacznej mierze duszpasterz nie dorósł do poniesienia ryzyka współpracy ze świeckimi. To są różne zagadnienia: świeckich katechetów (są po teologii, a woli się przyjmować świeckich po przeszkoleniu z maturą), kwestia rad parafialnych, które istnieją, póki jest budowany kościół, sposobu podejmowania decyzji we wspólnotach duszpasterskich i wielu innych. Życie społeczne i życie wspólnoty zasadza się ostatecznie na tej samej naturze i odwołuje się do tej samej natury. Istota Kościoła odwołuje się do społecznej natury człowieka i życie społeczne odwołuje się do tej samej podstawy, jaką jest natura ludzka. Jest więc ogromna zbieżność życia we wspólnocie kościelnej i tworzenia nowych form życia społec-

cznego, podejmowania choćby takich zagadnień, jak edukacja, ekologia i inne. Tylko czy księża gotowi są ponieść kosztą takiego uczestnictwa w życiu społecznym? Kto podejmie to ryzyko? A ryzyko może być niekiedy dosłowne – (...) – choć zwykle jest innego typu – wymagające odwagi wspólnego ze świeckimi uczenia się demokracji.

KS. BP MIECZYSLAW JAWORSKI: Kwestia poruszona przez Pana jest za poważna, żeby ją tu i teraz rozwiązywać, bo również można zapytać, czy wierni świeccy podejmują takie ryzyko. To jest druga strona tej sprawy. Ale to tylko na marginesie.

Zbliżamy się ku końcowi. W czwartek będziemy przeżywać ósmą rocznicę wyboru papieża. I tak myślę głośno, że takim duszpasterzem, doskonałym wzorem postawy duszpasterza wobec zagadnień społecznych jest obecny Papież, który olbrzymie rzesze łączy w jedną wspólnotę, a jednocześnie mówi do każdego z osobna i do każdej poszczególnej grupy. On właśnie przyjmuje właściwą postawę wobec zagadnień społecznych. I chyba jest dla nas wszystkich wezwaniem.

STANISŁAW OPIELA SJ: Dziękuję, bez podsumowania. Myślę, że refleksji w związku z dzisiejszą dyskusją będzie sporo. Dziękuję bardzo wszystkim tym, którzy z dalsza i bliższa przybyli, tym, którzy mieli więcej czy mniej przeszkód po drodze i mam nadzieję, że nie będzie to ostatnia nasza dyskusja.



Thomas M. Gannon SJ

Biskupi a polityka Stanów Zjednoczonych w latach osiemdziesiątych*

Gdy się krytycznie obserwuje złożoną sytuację religijną Stanów Zjednoczonych pierwszej połowy lat osiemdziesiątych, być może nic nie wydaje się tak zaskakujące i nieoczekiwane jak pojawienie się głosu biskupów katolickich jako swego rodzaju zbiorowego sumienia narodu. Biskupi włączyli się otwarcie do trwających, ważnych dyskusji politycznych na temat zbrojeń nuklearnych i ekonomii (zamierzają również zrehabilitować dokument dotyczący roli i pozycji kobiety), zwracając się bezpośrednio nie tylko do katolików, ale do całego społeczeństwa. W jaki sposób można wyjaśnić tę bezprecedensową aktywność Kościoła, który jest przecież zintegrowany z amerykańską kulturą?

I. Nowa „rola publiczna“ amerykańskiego Episkopatu

1. Amerykańscy katolicy czuli się przez długi czas zakłopotani twierdzeniem św. Roberta Bellarmina, że *Kościół powinien być widoczny jak Republika Wenecka*. A przecież katolicyzm jest w Stanach Zjednoczonych tak samo dobrze widoczny, jak widoczne są wieże katedry Św. Patryka w Nowym Jorku. Katolicy amerykańscy przez setki lat – po klęsce głodu w Irlandii, która była przyczyną wielkiej emigracji irlandzkiej do Stanów Zjednoczonych – angażowali się w budowanie Kościoła, który byłby solidną instytucją a zarazem gościnnym portem dla prześladowanych i wydziedziczonych. Zarówno „amerykanizujący“ członkowie hierarchii katolickiej, jak i większość emigrantów zabiegających o pełne uwiarygodnienie w nowej ojczyźnie, wyciszali w tym okresie – który mógłby być nazwany okresem KATOLICYZMU EMIGRANTÓW w historii Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych – głosy wskazujące na napięcia między katolickim punktem widzenia a wartościami amerykań-

* „Aggiornamenti Sociali“ 9–10 (1986), ss. 633–644.

skimi. Większość katolików amerykańskich chciała być wierna zarówno faldze amerykańskiej jak i Watykanowi. W ten sposób ukształtował się model katolicyzmu patriotycznego i autokratycznego, politycznie solidaryzującego się z działalnością rządu, popierającego ideę państwa dobrobytu określoną przez New Deal, przywiązanego do tradycyjnego obrazu rodziny i wolności obywatelskich. Ten typ katolicyzmu, stanowiący syntezę „amerykańskości” i „katolicykości”, sprzyjał podjęciu konfrontacji z radzieckim komunizmem w okresie zimnej wojny, a ostateczną wiarygodność polityczną i znaczenie zdobył wraz z wyborem Johna Kennedy’ego w 1960 r.

2. Tryumf katolicyzmu emigrantów nie trwał jednak długo. II Sobór Watykański zakwestionował dotychczasowe modele i postawy. W tym samym czasie dojrzewało również **NOWE POKOLENIE KATOLIKÓW**, zamożnych i wykształconych, krytycznych wobec klerykalnej władzy. Społeczeństwo amerykańskie przeżywało wówczas szok spowodowany wojną w Wietnamie i aktami przemocy na tle rasowym; gwałtowne niepokoje wywoływane przez liczne radykalne i permissywne ugrupowania; dezorientację i rozczerwanie jako rezultat serii skandali politycznych, które oznaczały naruszenie prawnych i moralnych norm stanowiących fundament państwa, oraz jako skutek wielu narodowych upokorzeń.

Konsekwencją tego wszystkiego był fakt, że pokolenie katolików intelektualnie i moralnie bardziej świadomych i odważnych zaczęło brać pełny udział w życiu społecznym kraju, uwalniając się – bardziej na drodze naturalnego procesu niż poprzez akty buntu – od obsesyjno-zniewalających więzów pewnego typu kultury katolickiej, niegdyś organicznie zwartej i wszechogarniającej. Wspomniani katolicy nie lekceważyli swoich przodków-emigrantów; odmawiali jednak zgody na ich sposób praktykowania religii. Dało się wśród nich zauważyć wyraźne osłabienie poczucia winy w związku z pozostawianiem w niezgodzie ze stanowiskiem Kościoła w niektórych sprawach, np. odnośnie do kontroli urodzeń, oraz postępujące zmniejszenie się różnic w stosunku do innych grup w zakresie szeroko pojętych zagadnień moralnych i politycznych. Znaczna część spośród nich nie odczuwa potrzeby ani nie pragnie uznania, że istnieje

prosta i oczywista zgodność między katolicyzmem a „amerykańskością“.

3. Amerykańscy biskupi katoliccy stanowią część wyłaniającego się – bardziej pewnego siebie – Kościoła poemigracyjnego. Wielki wpływ wywarły na nich zmiany zapoczątkowane przez II Sobór Watykański, który nadał nowy kształt relacjom biskupów z Rzymem i zobowiązał ich do bardziej bezpośredniego kontaktu ze światem w całej jego złożoności. Sobór poparł również dążenia do większej kolegalności, tzn. wezwał biskupów do dyskusowania i wspólnego rozwiązywania ważnych dla wszystkich problemów oraz do niedziałania na zasadzie zamkniętych we własnych diecezjach monarchów absolutnych. Biskupi amerykańscy, podobnie jak inne episkopaty narodowe i regionalne, zaczęli więc kształtować swoją zależność od Rzymu w sposób mniej bierny i zwracać uwagę na specyficzne problemy Ameryki oraz kolegalnie poszukiwać sposobów ich rozwiązania w oparciu o własne doświadczenie i w duchu moralnej i społecznej tradycji Kościoła. W roku 1968 interweniowali na rzecz włączenia kategorii zastrzeżeń sumienia do amerykańskiego prawodawstwa. W roku 1971 opublikowali „Rezolucję w sprawie Południowo-Wschodniej Azji“, w której podawali w wątpliwość sprawiedliwy charakter wojny w Wietnamie i domagali się szybkiego zakończenia konfliktu. Katoliccy biskupi występowali tu po raz pierwszy w formie kolegalnej, aby wyrazić krytyczną ocenę polityki rządu dotyczącej kluczowego zagadnienia. Podejmując tę samą problematykę w 1972 r. domagali się amnestii dla dezertierów. W latach siedemdziesiątych opublikowali poza tym wspólne listy pasterskie dotyczące różnych problemów społeczno-ekonomicznych, jak np. problemu mieszkaniowego, opieki nad osobami starszymi, bonów żywnościowych dla biednych, opieki lekarskiej; w 1976 r. wystosowali list pasterski w sprawie nauczania wartości moralnych, a w 1980 r. – list o marksizmie. W tym samym roku Konferencja Episkopatu podjęła decyzję zredagowania dwóch bardzo ważnych listów: na temat wojny i pokoju oraz w sprawie amerykańskiej ekonomii.

Oczywiście, może wydawać się paradoksem, że jedna z najważniejszych instytucji zachowawczych w Ameryce

wyказuje skłonność ku tendencjom „lewicowym” i to wtedy, gdy społeczeństwo amerykańskie – łącznie z katolickim elektoratem – przesuwą się „na prawo”. Za podobny paradoks może uchodzić fakt, że wierni poddani zdecydowanie antymarksistowskiego Papieża kwestionują moralną zasadność militarnej i ekonomicznej strategii najpotężniejszego antymarksistowskiego państwa świata. Zdziwienie budzi poza tym fakt, że biskupi amerykańscy, którzy jeszcze dziesięć lat temu mieli duże trudności z osiągnięciem zgody w sprawie opozycji wobec wojny w Wietnamie, zajmują teraz w liście pasterskim o rozbrojeniu nuklearnym bardzo zdecydowane stanowisko w kontrowersyjnych sprawach politycznych. Pokolenie starszych biskupów, którzy wycofali się już z kierowania diecezjami, wzrastało w Kościele walczącym jeszcze o wykazanie, że jest autentycznie amerykański. Pamiętali oni porażkę katolika Al Smitha w wyborach prezydenckich w 1928 r. oraz zawzięty antykatolicyzm tamtych lat. Ich aktualni następcy, choć nie żywią żadnej sympatii dla komunizmu czy socjalizmu – zwłaszcza typu radzieckiego – są dużo bardziej zdecydowani w kwestionowaniu politycznej roztropności rządu Stanów Zjednoczonych, także w zakresie strategii. A przecież większość tych biskupów pozostaje o wiele bardziej duszpasterzami niż politykami: łatwiej znaleźć racje, by skrytykować ich brak politycznej subtelności, niż by oskarżyć ich o zbytne angażowanie się w politykę.

Zaskoczenie wywołane kierunkiem przyjętym przez amerykańską hierarchię katolicką wydaje się jednak nieuzasadnione, gdy sprawę podda się dokładniejszej analizie. Biskupi amerykańscy rozpoczęli pisanie dorocznych listów pasterskich już w 1919 r., publikując „Program odbudowy społecznej”. Zasadnicze tematy, które poruszają obecnie, zostały poza tym przejęte bezpośrednio z nauczania II Soboru Watykańskiego, a zwłaszcza z Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym. Okres katolicyzmu emigrantów został więc zakończony i Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych zabiera dziś głos w publicznej debacie w sposób zupełnie nowy. Ma to swoje znaczenie zarówno ze względu na zakres wpływów Kościoła oraz jego status, jak również z uwagi na to, że przemawia on w sposób całkowicie odmienny od protestanckiej, fundamentalistycznej „prawicy”.

Jak więc wytłumaczyć znaczny rezonans wywołany przez dwa ostatnie listy Episkopatu („Wezwanie do pokoju: Boża obietnica i nasza odpowiedź“ z 1983 r. oraz „Katolicka nauka społeczna a ekonomia amerykańska“ z 1986 r.), skoro nie ma podstaw, by przyjęte orientacje uważać za zaskakujące? Społeczne nauczanie biskupów aż do roku 1983 kojarzyło się szerokim kręgom społeczeństwa, a nawet samym katolikom, przede wszystkim z głosem sprzeciwu wobec kontroli urodzeń i legalizacji przerywania ciąży. Nie można powiedzieć, by to nauczanie w pierwszym czy drugim przypadku wywarło większy wpływ na opinię publiczną i postępowanie ludzi. Nie wywołało też szerszej dyskusji na forum publicznym. Nawet ogłaszane w latach sześćdziesiątych deklaracje dotyczące ważnych zagadnień, w których biskupi występowali przeciw polityce rządowej, nie odbiły się echem porównywalnym do tego – częstokroć o bardzo ostrym tonie – jakie wywołały dwa ostatnie dokumenty.

4. Sygnalizujemy CZTERY ELEMENTY zasługujące na szczególną uwagę. Stanowią one kontekst, który pozwala zrozumieć to, co wydaje się bez wątpienia nową rolą, jaką pragną odegrać biskupi Stanów Zjednoczonych.

a) Najbardziej znaczącym aspektem listów pasterskich o zbrojeniach nuklearnych i o ekonomii jest prawdopodobnie – z punktu widzenia eklezjologicznego – SPOSÓB ICH PRZYGOTOWANIA. Biskupi i ich doradcy, przygotowując pierwszy projekt listów i kolejne ich redakcje, zasięgaliby zdania wykładowców uniwersyteckich, politologów, działaczy społecznych i politycznych, członków rządu i administracji państwowej, ludzi interesu, przywódców związkowych, intelektualistów i dziennikarzy. Konsultowano się – krótko mówiąc – z licznymi ekspertami i przedstawicielami różnych grup, których sprawy miały być poruszone przez biskupów i którzy mogli przyczynić się w pewien sposób do przygotowania tych dokumentów. Zorganizowano wiele seminariów i spotkań w wielu katolickich i niekatolickich centrach kultury w całym kraju. Projekty obydwu listów zostały szeroko rozpowszechnione, a krytyczne głosy przyjmowano z uwagą, niezależnie od tego, skąd pochodziły.

Sposób redagowania tych listów zmierzał zatem do rozbudzenia – zarówno w Kościele jak i poza nim – świadomości moralnych problemów, jakie niosła ze sobą dyskusja

o zbrojeniach nuklearnych i amerykańskiej ekonomii. Taki sposób postępowania zwiększał także społeczną aprobatę i wiarygodność; dawał też biskupom gwarancję, że ich wypowiedzi dotyczące złożonych zagadnień – co do których posiadają niewielkie kompetencje – zostaną wysłuchane. Dialogowy i kolegialny styl pisania listów pasterskich różnił się bardzo od dotychczasowego sposobu przygotowania większości dokumentów kościelnych, zwłaszcza pochodzących z Rzymu.

b) Obydwa dokumenty były PRZEZNACZONE DLA PODWÓJNEGO AUDYTORIUM: wewnątrzkościelnego i pozakościelnego. Listy te stanowiły zatem zarówno propozycję rozwoju i zastosowania społecznego nauczania Kościoła, jak i wkład do publicznej dyskusji, której przedmiotem były etyczne uwarunkowania amerykańskich instytucji społecznych, politycznych i ekonomicznych. Oznaczało to, że wspomniane dokumenty musiały z jednej strony zadośćuczynić wymaganiu wierności względem nauki społecznej Kościoła sformułowanej przez ostatnich papieży i II Sobór Watykański; z drugiej zaś strony musiały być wiarygodne i możliwe do realizacji w aktualnej sytuacji społeczno-kulturalnej Stanów Zjednoczonych.

c) Najważniejszym może aspektem metodologicznym moralnego nauczania proponowanego przez ostatnie listy jest otwarte uznanie konieczności rozróżniania PŁASZCZYZN REFLEKSJI ETYCZNEJ, której przedmiotem są tego typu zagadnienia. Biskupi odróżniają jasno fundamentalne zasady moralne, których uczy Kościół i które obowiązują wiernych w sumieniu, od bardziej określonych zastosowań tych zasad. Zastosowania te – choć nie są tak konkretne jak sądy dotyczące szczegółowych przypadków – zakładają jednak roztropnościową ocenę różnych politycznych rozważań i kompromisowych rozwiązań. Chociaż interpretacja wspomnianego rozróżnienia nie jest łatwa i chociaż nie wyklucza ono wszystkich możliwych sytuacji konfliktowych, jednak pozwala na zachowanie koniecznej różnicy między potwierdzeniem powszechnych zasad – których Kościół musi bronić i o których musi świadczyć – a propozycją szczegółowych reguł postępowania, które biskupi mogą słusznie zalecać, ale które nie wykluczają alternatywnych projektów.

Rozróżnienie to jest dobrze widoczne w liście pasterskim dotyczącym wojny i pokoju, w którym biskupi przyznają odmienną wartość z jednej strony zasadom proporcjonalności i rozróżniania w prowadzeniu wojny, z drugiej zaś zaleceniu nierozpoczynania konfliktu nuklearnego (no first use). Tego ostatniego zalecenia – w myśl wyraźnej deklaracji biskupów – wierni nie są zobowiązani przyjmować. W liście pasterskim na temat ekonomii rozróżnienie dotyczy natomiast zasad regulujących prawa ekonomiczne i zaleceń biskupów odnoszących się do bezrobocia, opieki społecznej i międzynarodowego handlu.

d) Obydwa listy uwidaczniają NOWĄ CECHE CHARAKTERYSTYCZNĄ NAUCZANIA KOŚCIOŁA: ma ono – zdaniem biskupów – podkreślać i wyjaśniać moralne zobowiązanie, jakie niosą ze sobą kluczowe problemy, unikając przy tym nieodwołalnego i autorytarnego charakteru. W omawianych dokumentach widoczne jest zarówno uszanowanie odmiennych sytuacji i perspektyw różnych działaczy i grup zaangażowanych w problematykę strategii nuklearnej czy ekonomii, jak i rzetelny wysiłek zrozumienia potrzeb, nadziei i niepokojów, jakich doświadczają członkowie wspólnoty kościelnej.

Taki otwarty styl postępowania sprzyjał tworzeniu opozycyjnych grup katolickich, które wyrażały jasno swój sprzeciw wobec stanowiska zajętego przez biskupów w wielu sprawach. I tak Narodowy Komitet Świeckich Katolików, powołany przez Williama F. Bucklera, Jr., wyraził odnośnie do listu z 1983 r. na temat wojny i pokoju opinię, że *postępowa biurokracja katolicka z Waszyngtonu udzieliła naszym biskupom bardzo złych rad*. Komisja Świeckich do Spraw Katolickiej Nauki Społecznej, na czele której stoi były sekretarz skarbu William E. Simon, zgromadziła natomiast czołowych biznesmenów i katolickich ekonomistów, by przedstawić biskupom stanowisko bardziej przychylne amerykańskiemu systemowi ekonomicznemu i kapitalizmowi nie krępowanemu interwencjami państwa.

5. Konsekwencją opisanej sytuacji był fakt, że biskupi znaleźli się w centrum publicznych kontrowersji. Zajęli oni stanowisko wobec spraw żywo dyskutowanych w świecie polityki, świadomie unikając wygłaszania pobożnych banałów i deklaracji nie na temat. Ta NOWA ROLA PUBLICZNA biskupów ukazuje pluralistyczną rzeczywistość amerykańskiego

katolicyzmu, a jednocześnie jest dowodem wysiłków, jakie podejmuje Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych, by dotrzymać kroku różnym tendencjom kulturowym (racjonalizacji, pluralizmowi, demokratyzacji), charakteryzującym złożoną społeczność amerykańską. Stawia także istotne pytania dotyczące zależności i wzajemnego oddziaływania między religią a polityką w Ameryce.

II. Pole działania biskupów i jego granice: problematyka „moralności publicznej”

1. PROBLEMY RELIGII, MORALNOŚCI I POLITYKI WSPÓŁTWORZĄ AMERYKAŃSKĄ RZECZYWISTOŚĆ od prezydenckiego przemówienia George'a Washingtona do inauguracyjnej mowy Abrahama Lincolna, od Deklaracji Niepodległości do kluczowych problemów lat osiemdziesiątych. Polityka i religia – jak zauważył 150 lat temu Alexis de Tocqueville – stworzyły od początków istnienia Ameryki przymierze, które nigdy nie zostało zerwane. Religia wywierała wpływ na cały szereg wielkich ruchów społecznych w kraju, począwszy od abolicjonizmu aż do ruchu na rzecz praw obywatelskich czy przeciw wojnie w Wietnamie. Wartości religijne, a zwłaszcza hebrajska i chrześcijańska tradycja dotycząca wewnętrznej godności i niekwestionowalnej wartości każdego bytu ludzkiego, stanowiły w całej naszej historii część publicznej debaty politycznej. Amerykańską rzeczywistość i mentalność współkształtowały rzecz jasna także inne prądy myślowe, ale religia stanowiła tu jeden z najważniejszych czynników. Centralnym zagadnieniem poszczególnych etapów amerykańskiej historii – zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i politycznej – nie było pytanie, czy te elementy powinny być brane pod uwagę, lecz w jaki sposób należy to czynić ze względu na dobro Kościoła i państwa.

Najczęściej używanym określeniem do wyjaśnienia relacji między Kościołem a polityką w Stanach Zjednoczonych jest „ROZDZIAŁ KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA”. Twórcy Ameryki rozumieli dobrze, że instytucje religijne nie powinny być niepotrzebnie uwikłane w procesy polityczne. Należy podkreślić, że klauzula rozdziału ma w amerykańskiej Konstytucji Znaczenie decydujące, ale ograniczone; stanowi ona, że

instytucje religijne nie powinny być dyskryminowane ani faworyzowane w wypełnianiu obywatelskich i religijnych zadań. Wspomniany rozdział dotyczy Kościoła i państwa jako instytucji. Nie zakładano nigdy oddzielania Kościoła od reszty społeczeństwa czy też religii od kultury.

Celem klauzuli o rozdziale nie było zatem zmuszenie religii do milczenia czy odmowa przyznania jej roli społecznej, ale uwolnienie jej od państwowej kontroli, tak aby można było publicznie nauczać zasad moralnych i religijnych oraz rozwijać je. Pozwoliło to instytucjom religijnym wywierać wpływ moralny, czyli taki, jaki przynależą im w życiu społeczeństwa. Kościoły nie są ośrodkami władzy i nie mogą być za takie uważane, ale wolno im nauczać i głosić etyczną koncepcję życia, które chce wywierać wpływ na prawa i instytucje społeczne. Pierwsza poprawka do Konstytucji postanawia, że **NALEŻY ZASIĘGNAĆ ZDANIA INSTYTUCJI RELIGIJNYCH W SPRAWACH PUBLICZNYCH**. Wpływ tych instytucji na życie kraju zależeć będzie od wartości ich interwencji.

Życie polityczne Stanów Zjednoczonych naznaczone jest pluralizmem religijnym. Cechą charakterystyczną tego pluralizmu jest współistnienie w jednym społeczeństwie grup posiadających odmienne, niesprowadzalne do siebie perspektywy religijne. Amerykański pluralizm przyznaje wolność religijną każdemu obywatelowi i każdej wierze. Ceną tej tolerancji nie jest jednak wykluczenie wartości moralnych i religijnych z życia publicznego. Amerykański system gwarantuje religii istotne miejsce w życiu społecznym, ale wyklucza stworzenie państwa wyznaniowego.

2. Publiczna dyskusja na temat religii i polityki jest dziś w Stanach Zjednoczonych szczególnie żywa, ale czasami niezbyt uporządkowana. Dobrze więc będzie przypomnieć **trzy zasadnicze punkty**, pozwalające właściwie ocenić nową rolę publiczną amerykańskiego Episkopatu.

a) Pierwszy punkt to **WARTOŚĆ RELIGIJNEGO PLURALIZMU** i jednocześnie **KRUCHOŚĆ WARUNKUJĄCYCH GO ZAŁOŻEŃ**. Żywszy udział biskupów w życiu publicznym został dobrze przyjęty przez wielu obywateli. Sami biskupi zdają się rozumieć, że ich sposób mówienia i sposób, w jakim prowadzona jest dyskusja na temat religii i polityki, są tak samo ważne jak sprawy, o których się dyskutuje. Słuszny jest bowiem

zarówno świecki charakter dyskusji politycznej jak i obecność moralnej i religijnej perspektywy w życiu narodu. Dialog, w którym obydwie te elementy są obecne, musi starannie unikać zarówno przekształcenia świeckości w programową laickość, jak i takiej zmiany roli religii, która dyskusję polityczną sprowadzałaby do debaty zdominowanej przez kategorie religijne.

b) Drugi punkt to KONIECZNOŚĆ ZACHOWANIA ETYCZNYCH FUNDAMENTÓW POLITYKI, prawodawstwa i demokratycznych instytucji. Tolerancji religijnej nie można osiągać za cenę pustki moralnej. Społeczeństwo musi przyjąć pewne wartości moralne, które stanowiłyby podstawę jego działania w wymiarze historycznym i które określałyby zasadnicze cele tego działania na płaszczyźnie wewnętrznej i w relacjach międzynarodowych.

c) Trzeci punkt stanowi przypomnienie GRANIC OKREŚLAJĄCYCH ROLĘ RELIGII. Chociaż instytucje religijne mają prawo występować na płaszczyźnie politycznej – i prawa tego należy stanowczo bronić – rola religii ma swoje ograniczenia. Uznanie tych granic nie oznacza usprawiedliwiania bierności Kościoła lub przyjęcia koncepcji wiary jako sprawy czysto prywatnej. Wspomniane ograniczenia nie dotyczą zresztą faktu uczestnictwa Kościołów w życiu politycznym, ale sposobu, w jaki przedstawiają one swoje racje. W naszym przypadku biskupi uznali, że u podstaw tych ograniczeń leży złożoność problemów politycznych i świecki charakter samego życia politycznego.

Zagadnienia polityki obrony militarnej, etyki lekarskiej, polityki społecznej i ekonomicznej mają wymiar moralny, który określa życie publiczne, gdy splata się z wartościowaniem empiryczno-praktycznym, odnośnie do którego istnieje słuszna różnorodność opinii. Biskupi nie sądzą jednak, by empiryczna złożoność tych problemów musiała uniemożliwiać czy utrudniać analizę etyczno-religijną i propozycje rozwiązań. Uważają oni także za swój obowiązek dokładne poinformowanie opinii publicznej o tym, w jaki sposób doszli do konkluzji etycznych.

Uznanie świeckiego charakteru politycznej debaty niesie inne, delikatniejsze problemy. Biskupi katoliccy, potwierdzając rolę religii i moralności w życiu publicznym, stwierdzili jednocześnie, że przekonania oparte na zasadach

religijnych muszą być wyrażone w języku, kategoriach i sposobie argumentowania, jakie pluralistyczne pod względem religijnym społeczeństwo będzie mogło przyjąć jako etyczny fundament swoich podstawowych decyzji politycznych.

Protestancka „prawica” religijna – zarówno w typie analizy, jak i w sposobie argumentowania – często nie potrafi dostrzec złożoności problemów i słusznie świeckiego charakteru debaty politycznej. W jednej i drugiej sprawie można zauważyć istotne różnice między katolicką koncepcją stosunku religii do polityki a zdaniem przeważającym w wielu aktualnych dyskusjach. Inna różnica dotyczy samej struktury koncepcji etycznych, do których odwołują się te dwie grupy nawet wtedy, kiedy dochodzą do tych samych wniosków, np. w przypadku wspólnej opozycji wobec legalizacji przerywania ciąży.

3. Niezależnie od znaczenia wspomnianych punktów dla poprawnego zrozumienia relacji między religią a polityką we współczesnej Ameryce oraz pozycji, jaką aktualnie przyjęli biskupi katoliccy, trzeba stwierdzić, że problemy, które stawia pluralistyczne pod względem religijnym społeczeństwo, wykraczają poza zagadnienia metodologiczne. Społeczeństwo amerykańskie staje coraz częściej wobec PODSTAWOWYCH ZAGADNIEŃ, KTÓRE BEZ WĄTPIENIA MAJĄ WYMIAR ETYCZNY i których nie sposób określać, dyskutować i rozwiązywać bez wyraźnego odniesienia do niego. Zagadnienia te ogarniają całe ludzkie życie, od jego poczęcia aż do śmierci, i dotyczą najważniejszych tematów polityki wewnętrznej i zagranicznej.

Dwie charakterystyczne cechy społeczeństwa amerykańskiego podkreślają etyczne znaczenie omawianych problemów: technologiczny charakter jego kultury i światowy wpływ amerykańskich decyzji politycznych. Znaczenie, jakie amerykańska polityka zagraniczna nadaje zagadnieniu praw człowieka, ma określone konsekwencje dla wielu ludzi od Europy Wschodniej po Afrykę Południową, od Ameryki Łacińskiej po Azję. Wypracowanie polityki obrony praw człowieka nie jest jednak zagadnieniem czysto technicznym czy politycznym – wymaga ono uważnej analizy etycznej każdej szczegółowej sprawy. Problemy zasadniczo etyczne, a nie jedynie techniczne czy taktyczne, wiążą

się w sposób jeszcze bardziej wyraźny z nowościami technologicznymi, które – z uwagi na swój zasięg i wywierany wpływ – zmieniają kształt wszystkiego, od strategii militarnych do wiedzy medycznej. Dwie ostatnie generacje były świadkami odkrycia tajemnicy zapisu genetycznego i rozbięcia atomu. Obydwu tych wydarzeń, i rewolucji, której stały się symbolem, nie sposób zrozumieć bez głębokiej refleksji etycznej; wiążą się z nimi bowiem zagrożenia dotyczące „moralności publicznej”.

4. Określenie „MORALNOŚĆ PUBLICZNA” znajduje się w centrum debaty na temat religii i polityki, jednak nie zawsze bywa właściwie rozumiane. Wytworzone wokół niego zamieszanie spowodowane jest po części nierozróżnianiem dwóch problemów. Pierwszy z nich dotyczy sposobu, w jaki określa się – w obiektywnym porządku prawa i polityki – które zagrożenia należą do moralności publicznej, a które do moralności prywatnej. Drugim problemem jest pytanie o sposób, w jaki urzędnik państwowy może wobec jakiegoś zagrożenia moralności publicznej odwołać się – wypełniając swoje obowiązki – do własnych przekonań religijnych i moralnych.

a) Teolog John Courtney Murray SJ – którego wkład w przygotowanie deklaracji II Soboru Watykańskiego „O wolności religijnej” stanowi intelektualne dziedzictwo Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych – wypracował zasadnicze idee służące rozwiązaniu pierwszego problemu. Są one bardzo przydatne do zrozumienia nowej roli publicznej amerykańskiego Episkopatu. Według Murraya **PROBLEM NALEŻY DO SFERY „MORALNOŚCI PUBLICZNEJ”, JEŚLI DOTYCZY PORZĄDKU PUBLICZNEGO SPOŁECZEŃSTWA**. Porządek publiczny określają z kolei trzy elementy: pokój publiczny, podstawowa obrona praw człowieka oraz powszechna akceptacja kryteriów moralnego postępowania w społeczeństwie. Rozstrzygnięcie, czy dane zagrożenie należy do sfery „moralności publicznej”, nie zawsze jest oczywiste. Sytuacja jest jasna, gdy określone działanie narusza prawa innych lub gdy konsekwencje jakichś czynów mają takie znaczenie społeczne, że indywidualne i zbiorowe postępowanie dotyczące danej sprawy powinno być uregulowane przez władze państwowe i prawo. W społeczeństwie charakteryzującym się pluralizmem religijnym nie zawsze da się

w łatwy sposób osiągnąć zgodę odnośnie do tego, co stanowi zagadnienie moralności publicznej. Taką zgodę udało się uzyskać w Stanach Zjednoczonych na drodze dyskusji oraz podejmowanych i rewidowanych decyzji.

Dwie różne sprawy obrazują sposób, w jaki dyskutowano w USA na temat „moralności publicznej”. Pierwsza z nich dotyczy prohibicji. Była to próba określenia przez prawo prywatnych zachowań w dziedzinie, którą ostatecznie uznano – z uwagi na jej charakter nie zagrażający porządkowi publicznemu – za wykraczającą poza sferę kompetencji prawa cywilnego. Druga sprawa to problem praw obywatelskich, zwłaszcza w odniesieniu do mieszkania, wychowania, pracy, prawa wyborczego i dostępu do administracji państwowej. Duże napięcia i walki polityczne i ustawodawcze doprowadziły do uznania, że – ze względu na znaczenie tych praw dla porządku publicznego – państwo nie może pozostać wobec nich neutralne. Powszechna zgoda na płaszczyźnie ustawodawczej, jak i politycznej sprawia, że prawa obywatelskie uważa się dziś za należące w sposób oczywisty do zagadnień „moralności publicznej”, podczas gdy spożywanie napojów alkoholowych stanowi problem moralności prywatnej.

W jednym i drugim wypadku nie rozstrzygnięto sprawy bez walki ani nie osiągnięto zgody automatycznie. Filozofowie, działacze społeczni, politycy, księża, prawnicy i zwykli obywatele stawiali problem; szukano dróg jedności i sposobów, jakimi powinna ona urzeczywistniać się w życiu narodu. Fakt, że w danym momencie nie ma spontanicznej zgody społecznej odnośnie do konkretnej sprawy, nie uniemożliwia przecież szukania sposobów jej osiągnięcia. Gdy Martinowi Lutherowi Kingowi mówiono, że moralności nie da się narzucić na drodze prawa, zwykły odpowiadać, że wprowadzić prawo nie może nakazać ludziom miłowania bliźniego, lecz może zakazać linczowania go. Prawo i polityka mogą zatem stanowić narzędzia kształtowania społecznej zgody, a nie są jedynie jej owocem.

Dyskusja na temat „moralności publicznej” jest, więc w pluralistycznym społeczeństwie zjawiskiem naturalnym i będzie trwała zawsze. James Malone, przewodniczący Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych, stwierdził w październiku 1983 r.: *Zdajemy sobie sprawę, że obywatele*

i politycy mogą zgadzać się z wysuwanymi przez nas argumentami etycznymi, a jednocześnie różnić się od nas i między sobą w ocenie środków prawnych i politycznych, jakie należy zastosować. /.../ Podjęcie tych problemów otwiera szeroką dyskusję nad skutecznością i wykonalnością poszczególnych rozwiązań. Przedmiotu dyskusji nie powinien jednak stanowić fakt, że rozwiązywanie na płaszczyźnie politycznej jest konieczne. ROZRÓŻNIENIE MIĘDZY ZASADAMI MORAŁNYMI A STRATEGIAMI POLITYCZNO-USTAWODAWCZYMI stanowi ważny wkład do narodowej dyskusji na temat religii i polityki, a także do rozważania tych problemów na forum katolickiej społeczności w USA. Biskupi potwierdzili zasady moralne i sformułowali propozycje konkretnych rozwiązań dotyczące wielu problemów, od polityki nuklearnej po zagadnienia społeczne. Wielokrotnie powtarzali też – zarówno w liście na temat wojny i pokoju, jak i w liście o amerykańskiej ekonomii – że istnieje możliwość szerokiej dyskusji nad konkretnymi rozwiązaniami, które należy zastosować.

b) To precyzyjne rozróżnienie dwóch rodzajów zagadnień stanowi dobry punkt odniesienia do podjęcia drugiego problemu, jaki niesie pojęcie „moralności publicznej”, a mianowicie pytania O ROLĘ OSOBISTYCH PRZEKONAŃ W WYKONYWANIU OBOWIĄZKÓW PUBLICZNYCH. Tu również nie chodzi o to, czy osobiste przekonania polityków powinny wywierać wpływ na ich decyzje polityczne, ale* jaka relacja powinna między nimi zachodzić.

Biskupi amerykańscy jasno wyrazili pragnienie, by obowiązki publiczne wykonywali ludzie, którzy powierzone im zadania wypełnialiby w sposób zgodny ze swoimi najgłębszymi przekonaniami. Biskupi uważają, że zgadzają się tutaj ze swoimi współobywatelami, którzy – wybierając funkcjonariuszy państwowych – mają nadzieję, że będą oni realizować w życiu społecznym określone przekonania osobiste. Integrowanie przekonań i wyborów politycznych stanowi jednak ZŁOŻONY PROCES. Biskupi pragną, by właśnie ta złożoność stała się przedmiotem dyskusji. Polityka jest bowiem rezultatem świadomych wyborów osobistych, ale jej rozwój wymaga istnienia podżawy w postaci przekonań wielu osób, łącznie z tymi, które zaangażowane są w życiu publicznym. Jeśli rozważamy problem działania na rzecz zahamowania wyścigu zbrojeń albo szukamy sposobu najskute-

czniejszego zabezpieczenia ekonomicznych potrzeb ludzi biednych i żyjących na marginesie społeczeństwa, lub też zastanawiamy się nad zmianami ustawodawstwa, które dopuszcza przerywanie ciąży na życzenie, jest jasne, że rozpoczęcie każdego z tych procesów zmian zakłada całą serię inicjatyw opartych na przekonaniu, iż trzeba zrobić coś innego. Dopiero wtedy poszukiwanie nowej, konkretnej linii politycznej może się rozwijać.

5. Katoliccy biskupi w USA znaleźli się w centrum burzliwych kontrowersji, decydując się na aktywny i publiczny udział we wspomnianych poszukiwaniach. Nie ma jednak powodu, by sądzić, że żywią oni wątpliwości odnośnie do słuszności swojego wyboru albo że zamierzają się z tego wycofać. Rzecz jasną, podejmują oni klasyczne ryzyko proroków. Wypracowana przez nich propozycja określonego programu etycznego dla narodu oraz próba wywarcia wpływu na Kościół i na państwo wzbudziły zarówno uznanie, jak i opory. Ich wysiłki będą owocne, jeżeli obywatele amerykańscy, w tym także katolicy, podejmą rzucone przez nich wyzwanie.

thum. Grzegorz Schmidt SJ



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (3)

ks. Józef Życiński

U źródeł ewolucjonizmu w biologii

Prekursorzy darwinizmu

W wyniku rewolucji naukowej, w której decydującym wydarzeniem było opublikowanie „Principiów” Newtona, zostały zniszczone wcześniejsze wyobrażenia o niezmiennym niebie. Niezmiennność usunięta z fizyki i astronomii znalazła jednak jeszcze przez prawie 200 lat schronienie w biologii. W okresie gdy refleksje o odległej przestrzeni kosmicznej wywoływały Pascalsowski niepokój¹, świat przyrody ożywionej wydawał się ciągle bliską psychologicznie siedzibą człowieka, w której panowały nadal Arystotelesowskie wzorce racjonalności i ładu. Porządek tego świata napawał optymizmem i dawał poczucie bezpieczeństwa. Stąd też Rousseau mógł głosić peany ku czci natury, Leibniz dowodzić, iż żyjemy w najlepszym z możliwych światów, zaś Pope deklarować z poetycką swadą: „Whatever is, is right”. Optymizm łączący poetów, przyrodników i filozofów nie wynikał bynajmniej z bezmyślności. Thomas Paine w swym „Age of Reason” krytykował uprzedzenia i przesady proklamujące nadejście wieku rozumu. Dostrzegał przy tym przyrodnicze sprzeczności w Biblii i mówił o nich; mimo to zdecydowanie bronił tezy, iż porządek świata i ład moralny mają swe źródło w Bogu. Przesłanki teologiczne i znamienna dla Oświecenia wiara w rozum ukazywały nie tylko uporządkowaną koncepcję historii, lecz również radosną eschatologię. Wypowiedzi o nadchodzącym schyłku drugiego millenium łączono w niej z utopijnymi obrazami ludzkości racjonalnej, szczęśliwej, wolnej od wojen, zarazy czy przemocy. Jako główny cel przyświecający rozważaniom markiza Condorceta na kartach jego „Historii postępu ludzkiego ducha”, sam autor przyjmował wykaza-

¹ Zob. B. Pascal, *Myśli*, rozdz. I, 84.

nie na podstawie rozumowań i faktów, że ludzka doskonałość jest nieograniczona...

W uporządkowanym, bezpiecznym i racjonalnym świecie XVIII-wiecznego racjonalizmu można było otrzymać jednoznaczne odpowiedzi na wiele zagadek, które do dziś nurtują ludzkość. M.in. z obliczeń przedstawionych przez arcybiskupa J. Usshera wynikało jednoznacznie, iż proces stwarzania kosmicznego ładu przez Boga został zakończony 21 października 4004 r. przed Chrystusem. Mniej ścisłe, ale za to bardziej trwałe były nowe opracowania z zakresu botaniki i zoologii. Pozwalały one na usystematyzowanie hierarchii roślin i zwierząt. Przyrodniczym przejawem tej systematyzacji była m.in. klasyfikacja Linneusza. Filozoficzne interpretacje struktur przyrody ożywionej znajdowały natomiast wyraz w koncepcji tzw. łańcucha bytów, zwanej również koncepcją drzewa istot żywych. W ujęciu tym najniższy poziom rozwoju wśród istot żywych stanowiły robaki, najwyższy – aniołowie². Ewolucyjne przejścia z jednego poziomu na drugi były zakazane przez Arystotelesowską doktrynę o niezmienności gatunków. W perspektywach filozoficznego dorobku Stagiryty odnajdywano również argumenty przeciw inspirowanym przez wykopaliska paleontologiczne domysłom o istnieniu w przeszłości gatunków, które całkowicie wyginęły. Przypuszczenia takie uważano za niezgodne z podstawowym dla wiary w racjonalność świata aksjomatem, który głosił: Natura nie czyni niczego na próżno. Aksjomat ten miał stanowić gwarant występowania celowych, harmonijnych związków w świecie istot żywych. Trudno byłoby go utrzymać, gdyby przyjąć, iż w pewnych okresach rozwoju przyrody występowały gatunki, które później uległy zagładzie. W okresie gdy paleontologia znajdowała się w powijakach, można było jeszcze bronić niezmienności gatunków za pomocą tych samych procedur interpretacyjnych, dzięki którym w czasach Tychona Brahe kwestionowano realność zmian na firmamencie nieba. W wyniku badań nowych wykopalisk poddawano rewizji jedynie najmniej krytyczne tezy opisujące strukturę i rozwój świata. Tak na przykład w połowie XVIII w. Georges Buffon powiększył ponad 10-krotnie Ussherowską skalę dziejów twierdząc, iż Ziemia istnieje przynajmniej 75 tys. lat, zaś istoty żywe około 40 tys. lat.

Stanowisko Buffona było wyrazem oczywistego odejścia od literalnego traktowania Biblii i przypisywania jej autorytetu w kwestiach przyrodniczych. Ujęcie takie nie wywoływało jednak większych protestów, gdyż pamiętano o tym, iż już św. Augustyn podkreślał, że biblijnego opisu stworzenia człowieka nie należy tłumaczyć dosłownie.

Połączenie wiary arystotelików w uporządkowaną hierarchię niezmiennych gatunków z otwartością na nowe dane przyrodnicze oraz z szacunkiem dla tekstów biblijnych znalazło szczególny wyraz w naukowym dorobku G. Cuviera. Nazywany ojcem paleontologii baron Cuvier wypracował system zoologii, w którym podstawową rolę odgrywały tezy o stabilności i niezmienności gatunków przejęte z Arystotelesowskich rozważań zawartych w „*Historia animalium*” i „*De anima*”. Inspirowana przez myśl Stagiryty tęsknota za racjonalnością i prostotą w epoce po-Newtonowskiej nierzadko znajdowała wyraz w dążeniu do matematyzacji opisu różnych zjawisk. Podczas gdy późniejsi pozytywści marzyli o matematycznym opisie zjawisk społecznych, wierzący w harmonię przyrody Cuvier usiłował uprawiać zoologię more geometrico. Próbował on wykazywać, iż gatunki, które mogły istnieć, istnieją już faktycznie; natomiast nowe gatunki o odmiennych własnościach nie mogą istnieć, gdyż ich cechy charakterystyczne byłyby niezgodne ze znanymi prawami fizyki lub zoologii. Tak jak wewnątrz sprzeczne są wypowiedzi o czworobocznych trójkątach, podobnie za niedorzeczne należy uznać przypuszczenia, by mogły istnieć ptaki o dużej masie ciała i krótkich skrzydłach. Fantazjowanie na temat hipotetycznych nowych gatunków, odmiennych od istniejących, klóciło się jaskrawo – zdaniem Cuviera – z elementarnymi zasadami racjonalności naukowej. To samo przekonanie 42-letni Buffon wyrażał w lapidarnej formule: *Il semble, que tout ce qui peut être, est*².

Wiara Cuviera w porządek świata przyrody ożywionej stała się przedmiotem anegdot opowiadanych przez jego współpracowników z paryskiego Muzeum Historii Naturalnej. Według jednej z tych anegdot którejś nocy Cuvier został obudzony przez studentów pozorujących egzotyczne, nie-

² Zob. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge 1936.

³ G. Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris 1749, t. I, s. II.

znane zwierzę. Na ostrzeżenie, iż może ono zagrozić życiu gospodarza domu, Cuvier wyjaśnił spokojnie, iż zwierzę to ma rogi i kopyta, skutkiem czego musi należeć koniecznie do istot roślinożernych, nie zaś do mięsożernych. W paradygmacie uporządkowanej, harmonijnej przyrody nie mogło być niespodzianek... Ontycznym gwarantem kosmicznego porządku, wyrażanego m.in. w niezmienności gatunków, był dla francuskiego paleontologa Bóg-Stwórca. Jego obecność w dziele stworzenia miała umożliwiać formułowanie apriorycznych ogólnych zasad określających rozwój przyrody. Przy tym podejściu Cuvier odwoływał się ze szczególną predylekcją do dorobku Newtona, Leibniza i Pascala akcentując, iż połączenie chrześcijańskiej wiary w Boga-Stwórcę z matematycznym opisem zjawisk przyrody stanowi najbardziej efektywny środek umożliwiający rozwój nauki. Dopiero późniejsze odkrycia wykazały, iż ani dla rozwoju nauki, ani dla chrześcijańskiej wizji przyrody nie jest wymagane uznanie tezy o niezmienności gatunków. Do upadku tej tezy przyczyniły się zarówno szczegółowe badania biologiczne dotyczące flory i fauny, jak i analizy paleontologiczne nowych wykopalisk.

Najbardziej konserwatywnej grupie interpretatorów tłumaczących naturę wykopalisk przewodził Philip Gosse. W jego komentarzach można znaleźć wyjątkowe połączenie dogmatyzmu i naiwności. Przykładu dostarcza choćby komentarz Gosse'a informujący, iż odkrywane przez paleontologów szczątki zwierząt Bóg stworzył jedynie po to, by sprawdzić i umocnić naszą wiarę. Znacznie bardziej racjonalnym stanowiskiem wydawał się katastrofizm, którego inicjatorem był Charles Bonnet. Zwolennicy katastrofizmu podzielali pogląd, iż przed opisany w Piśmie Świętym potopem było wiele innych katastrof obejmujących całą powierzchnię Ziemi. Pozostałości tych katastrof odnajdywano w kolejnych wykopaliskach. Szczegółową kwestią wywołującą kontrowersje było pytanie o liczbę katastrof i o to, czy po kolejnych katastrofach mogły pojawiać się nowe kontynenty lub nowe istoty ludzkie, o których istnieniu milczy Pismo Święte. Sam Cuvier przyjmował występowanie czterech zasadniczych katastrof w historii świata. Jego bezpośredni zwolennicy musieli jednak wkrótce powiększyć tę liczbę aż do 27. W biologii przed-

-Darwinowskiej trzeba było mnożyć katastrofy, podobnie jak w astronomii Ptolemeusza mnożono epicykle. Oba tym procedurom przyświecał ten sam cel – uzyskanie teoretycznej zgodności z wynikami znanych obserwacji.

Na uwagę zasługuje fakt, iż ojciec katastrofizmu, Bonnet, może być w pewnym sensie uważany za prekursora ewolucjonizmu. Szwajcarski entomolog nie tylko używał terminu „ewolucja”, lecz także dopuszczał, iż w przyszłym rozwoju wszechświata wystąpią katastrofy, w wyniku których mały otrzymają naturę ludzką, zaś ludzie zostaną przekształceni w aniołów. W wizji tej skokowa zmienność gatunków łączyła się z katastroficzną interpretacją paleontologii i ze znamienne dla ewolucjonizmu wiarą w dążenie przyrody ku coraz wyższym, bardziej rozwiniętym formom. Niewątpliwym brakiem propozycji Bonneta był czysto spekulatywny charakter jej głównych założeń. Znamienny pozostaje jednak fakt, iż w XVIII w. termin „ewolucja” był znacznie częściej używany przez spekulujących filozofów niż przez przyrodników. Już w 1749 r. na kartach „Protogaea” Leibniz dopuszczał możliwość ewolucji zastanawiając się nad uwarunkowaniami ewentualnej zmiany gatunków⁴. W tym samym okresie niewidomy matematyk z Cambridge, J. Saunderson, usiłował rozwijać spekulatywną koncepcję ewolucji nawiązując do idei, które 22 wieki wcześniej przedstawił Empedokles.

Z powodu braku danych empirycznych, które mogłyby upoważniać do definitywnego zakwestionowania aksjomatu o niezmienności gatunków, przez kilkadziesiąt lat przypuszczenia o możliwości ewolucji formułowano głównie na marginesach przyrodniczych rozważań. M.in. na kartach „Historii naturalnej” Buffona znalazło się w 1749 r. pytanie, czy podobieństwo między koniem i osłem nie wskazuje na ich wspólne pochodzenie. Francuski przyrodnik nie kwestionował istnienia podobieństw. Co więcej, uznawał nawet, iż występują one także między człowiekiem i resztą zwierząt. Uważał jednak, iż rozwijanie dalszych spekulacji na ten temat byłoby niepotrzebną stratą czasu, gdyż przy równie fantazyjnym podejściu *nie byłoby żadnych ograniczeń dla mocy natury i moglibyśmy usprawiedliwić nawet założę-*

⁴ G. W. Leibniz, *Summi polyhistoris Godefridi Guilielmi Leibnitii Protogaea etc.*, Goettingae 1749, 41.

*nie, że przyroda mogła w odpowiednim czasie wytworzyć wszystkie stworzenia z jednej istoty*⁵.

Przypuszczenia, które uchodziły za niedorzeczne na gruncie XVIII-wiecznej teorii racjonalności, stały się podstawowymi kryteriami racjonalności w nauce XIX w. Na uwagę zasługuje tu znowu fakt, iż w pracach Lamarcka, który na kartach „*Philosophie zoologique*” przedstawił 50 lat wcześniej niż Darwin własną wizję ewolucji, znacznie więcej było domysłów i spekulacji niż oparcia na danych empirycznych. Z tych też powodów w kręgach przyrodników uważano interpretację Lamarcka za *ryzykowną a nawet dziecinną*⁶. Interpretacja ta, mimo pozornej spójności, zespałała w jedno elementy odległych tradycji filozoficznych. Rozważania dotyczące walki zwierząt o przetrwanie autor „*Filozofii zoologicznej*” łączył z pozbawioną potwierdzeń tezą o dziedziczeniu cech nabytych. Podtrzymując Arystotelesowską koncepcję doskonałości jako kryterium rozwoju niszczył on równocześnie porządek łańcucha bytów, zaś broniąc teistycznej interpretacji przyrody zarzucał, iż jej krytycy utożsamiający przyrodę z Bogiem nie potrafili odróżnić zegarka od zegarmistrza⁷. Mimo niespójności i braków ujęcie to ukazało nowy sposób spojrzenia na przyrodę. Wprawdzie takie autorytety XIX stulecia, jak August Comte czy geolog Charles Lyell uważały za niedopuszczalne zakwestionowanie porządku wyrażonego w doktrynie o łańcuchu bytów, niemniej w pracach Geoffreya St. Hilaire, Owena czy Erazma Darwina pojawia się szczegółowe rozważania dotyczące procesów ewolucyjnych. Dziadek Karola Darwina, Erazm, do przedstawienia swych refleksji dotyczących tej tematyki użyje nawet poetyckiej formy pisząc w 1803 r. „*Temple of Nature*”.

Inna forma poezji stylizowanej filozoficznie pojawia się w tym okresie w rozważaniach Herberta Spencera i A. Comte'a. Ich wizja ewolucji była związana przede wszystkim z optymistyczną wizją rozwoju społeczeństwa. W epoce, w której wiara w postęp była nie mniej mocna od Arystotelesowskiej wiary w niezmiennność gatunków, na kartach filozoficznych domysłów zaczęły pojawiać się utopijne wizje nowego społeczeństwa. Utopie te nie miały potwierdzeń w faktach, ale ukazywały nowy sposób strukturalizacji dotychczasowych danych i nową wizję świata.

W swej wizji Comte łączył dla Francuzów podstawowe funkcje w pozytywnym społeczeństwie przyszłości. Spencer zaś krytykował działalność charytatywną uznając konieczność śmierci jednostek słabszych w wyniku walki o byt. Niezależnie od tego, jak wiele było elementów wizjonerskich w ich nowych ujęciach, ujęcia te tworzyły klimat, w którym wypowiedzi o nauce, ewolucji i postępie spełniały podobne funkcje, jak w przeszłości odwołania do autorytetu Arystotelesa. Nieostry i wieloznaczny termin „ewolucja” stawał się w nowym klimacie słowem-wytrychem, którego stosowanie zaczęto uważać za nieodzowny warunek interpretacyjnej przyzwoitości wśród autorów poszukujących nowych wzorców myślenia.

Darwinowska wizja zmiennej przyrody

Treściowa zawartość Darwinowskiej teorii ewolucji bywa porównywana⁵ z teorią rozwoju organizmów proponowaną w V w. przed Chrystusem przez Empedoklesa. Myśliciel ten, nazywany przez H. F. Osborna „ojcem ewolucyjnych idei”, uważał, iż organizmy żywe rozwinęły się w wyniku kombinacyjnych połączeń między członkami, które istniały wcześniej w stanie rozdzielania. Darwinowska teoria doboru naturalnego powstała podobnie w wyniku połączenia wniosków z długoletnich obserwacji z ideami, które w niejednakowym stopniu występowały uprzednio u Lamarcka, Malthusa, Lyella czy Spencera. Połączenie to, unikając wielu braków wcześniejszych propozycji, ukazało empiryczną bezpodstawność dalszej obrony doktryny o niezmienności gatunków.

Obserwacje, które doprowadziły do przełomowego zwrotu w biologii, rozpoczął Darwin w 1832 r. podejmując pięcioletnią podróż dookoła świata na pokładzie „Beagle”. W lipcu 1837 r. zapisał on w swych notatkach: *Rozpoczęłem pierwszy notes na temat przemiany gatunków*. Wynik

⁵ Buffon, dz. cyt., t. IV, s. 382.

⁶ M. Caullery, *Les Sciences biologiques aux XIX^e et XX^e siècles*, w: *Histoire de la science*, Paris 1957, s. 1205.

⁷ J. B. Lamarck, *Animaux sans Vertèbres*, Paris 1815, t. 1, s. 322.

⁸ Zob. J. Wilkie, *Buffon, Lamarck and Darwin*, w: *Science and Religious Belief*, ed. C. A. Russell, London 1973, s. 238.

tych przemysłów przedstawił w 1844 r. Lyellowi i Hooke-
rowi zapoznając ich z głównymi ideami 200-stronicowego
zbioru notatek. W 14 lat później prowadzący badania w Ar-
chipelagu Malajskim Alfred R. Wallace przesłał Darwinowi
do zaopiniowania szkic swej teorii selekcji naturalnej. Po 22.
wiekach powtarzania doktryny o niezmienności gatunków
jej fundamenty zakwestionowało równocześnie i niezależ-
nie od siebie dwóch różnych badaczy. Kłopotliwą kwestię
pierwszeństwa teorii rozwiązano w ten sposób, iż oba uję-
cia, Darwina i Wallace'a, zostały przedstawione członkom
Linnean Society 1 lipca 1858 r.

W rok później ukazało się „The Origin of Species”. Ostroż-
ny Darwin nie użył w nim ani razu terminu „ewolucja”,
który był zarówno niejasny treściowo, jak i nadużywany
w spekulatywnych domysłach filozofów. Terminu tego
użyje on dopiero w 10 lat później w szóstym wydaniu
„O pochodzeniu gatunków”, pisząc: *Obecnie rzeczy zmie-
niły się całkowicie i prawie każdy przyrodnik uznaje wielką
zasadę ewolucji*⁹. Do całościowej „zmiany rzeczy” przyczy-
niło się kilka czynników. Przede wszystkim bliższe poznanie
przyrody ukazywało, iż wcześniejsze schematy porządku
i harmonii można podtrzymywać jedynie za cenę ignorowa-
nia faktów. Pisząc z ironią o nowej ekspedycji do Brazylii
w 1865 r. W. James informował, iż jej członkowie odkryli
już 400 miliardów nowych gatunków ryb, co wymaga 400
miliardów osobnych interwencji Stwórcy. Niezależnie od
tego, jak rosły alarmujące statystyki, niezbyt poważnie wy-
glądały celowościowe interpretacje tradycjonalistów sug-
erujące, iż Stwórca miał specjalne cele stwarzając minimalnie
różną odmianę orchidei lub zmieniając w niewielkim stop-
niu upierzenie gołębi. W czasach Buffona przeciwstawienie
między zwolennikami ewolucjonizmu i tradycyjnego krea-
cjonizmu nie dawało znać o sobie, gdyż uznawano jeszcze
wówczas samorództwo i liczono się z możliwością sponta-
nicznego powstawania nowych gatunków. Powstawanie
robaków z mułu ziemi miało stanowić empiryczne potwier-
dzenie podobnych domysłów. Gdy w XVII w. Rudi udo-
wodnił, że muchy nie powstaną z gnijącego mięsa, na
którym nie złożą jajeczek inne muchy, uważano, że jego
argument podważa jedynie tezę o samorództwie much, nie
dotyczy zaś innych stworzeń. W XIX w. status hipotezy

samorództwa zmienił się zasadniczo i w wyniku tego kreację łączono z jednorazowym wydarzeniem, nie zaś z procesem zachodzących ustawicznie przemian. Stąd też trzeba było dalszych długotrwałych polemik, by oczyścić z antropomorfizmów pojęcie kreacji i dostrzec, że stwarzający Bóg nie musi być ograniczony ramami czasowymi w swym dziele, natomiast może działać poprzez prawa natury.

Niechęć do teologicznych antropomorfizmów znajduje wielokrotnie wyraz w pismach Darwina. Komentując z sarkazmem interpretacje, w których rola Boga-Stwórcy opisywana była w kategoriach techniczno-rzemieślniczych, ironizował on w liście do Hookera: *Krótko mówiąc, Bóg jest człowiekiem, tyle tylko, że zdolniejszym od nas*¹⁰. Podkreślał przy tym, iż eliminacja podobnych antropomorfizmów umożliwia wypracowanie doskonalszej, bardziej wzniosłej koncepcji Boga. Komentując list, jaki otrzymał od Charlesa Kingsleya, Darwin informował w drugim wydaniu „The Origin”: *Ten znakomity autor i teolog napisał do mnie, że stopniowo odrzucił, iż koncepcja Boga, który stworzył kilka początkowych form zdolnych do samorozwoju i przejścia w inne formy jest nie mniej wzniosła od wiary w to, iż Bóg potrzebował osobnego aktu stwórczego, by wypełnić luki powstałe w wyniku obowiązywania Jego praw*¹¹.

Podobne preferencje interpretacyjne były wynikiem Darwinowskich sympatii do zasady pozytywizmu metodologicznego. Darwin znał tylko powierzchownie i z drugiej ręki prace Comte'a. Cenił je z racji ukazywanej w nich koncepcji nauki przewidującej nowe fakty i tłumaczącej zjawiska z obrębu przyrody przez odwołanie do innych zjawisk również z obrębu przyrody. Stąd też oceniał on krytycznie interpretacje, w których luki przyrodniczej wiedzy były uzupełniane bezpośrednio za pomocą założeń teologicznych. Stosowanie podobnych procedur interpretacyjnych uważał za szkodliwe dla nauki, gdyż można by skutecznie zahamować rozwój wiedzy o elektryczności traktując pioruny wyłącznie jako przejaw woli Bożej. Jego pozytywizm miał jednak charakter metodologiczny, nie zaś doktrynalny. Dlatego też

⁹ Rozdz. XV, s. 240 n.

¹⁰ *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. F. Darwin, New York 1896, t. 2, s. 245.

¹¹ Dz. cyt., s. 748.

podejmując refleksje wykraczające poza dziedzinę badań biologii autor „The Origin” nie obawiał się wprowadzać filozoficznego czy nawet teologicznego komentarza, w którym Bóg ukazywany jest jako ostateczna racja praw przyrody lub jako inteligencja kierująca ewolucją. Już w 1844 r. w swych notatkach rozwijał on własne ujęcie ewoluującej przyrody, któremu – mimo fluktuacji poglądów – pozostał wierny do końca życia. Wyrażał je pisząc m.in.: *O ileż większa [jest ta idea Boga] od pochodzących z ciasnej wyobraźni ujęć, według których – zwalczając ustanowione przez siebie prawa przyrody organicznej – Bóg stworzył nosorożca z Jawy i Sumatry... Jest to poniżej godności Tego, który miał powiedzieć niech stanie się światło i stało się światło*¹².

Obdarzony zmysłem krytycyzmu Darwin wiedział o swym braku kompetencji filozoficznych czy teologicznych, stąd też starał się programowo unikać komentarzy wykraczających poza własną specjalność. Dopiero wówczas kiedy jego milczenie błędnie interpretowano, wyjaśniał on nieporozumienia. Z wyjaśnień tych wynika m.in. iż Darwin nie rozróżniał między prywatnymi interpretacjami abpa Usshera a doktryną zawartą w Piśmie Świętym. Z tych też powodów zachowywał rezerwę wobec wszelkich form religii instytucjonalnej, ograniczając się do przyjęcia wiary w Boskiego Stwórcę, który kieruje zmiennością gatunków i całym rozwojem przyrody.

Darwinowska wizja ewoluującej przyrody szokowała nie mniej od argumentów Galileusza dotyczących zmienności niebios. Kiedy jednak Galileusz nie stronił od retoryki, Darwin okazywał wielką ostrożność zarówno w doborze terminologii jak w formułowaniu uogólniających wniosków. Mimo tej ostrożności wielu jego krytyków zarzucało mu elementarne nieścisłości terminologiczne. Słynny paleontolog-kreacjonista L. Agassiz krytykował m.in. samo pojęcie zmienności gatunków, pisząc: *Wydaje mi się, że w ogólnych wypowiedziach o zmienności gatunków, tak często powtarzanych ostatnio, ma miejsce poważne pomieszanie pojęć. Jeśli gatunki w ogóle nie istnieją, co twierdzą zwolennicy teorii przemiany, to jak w takim razie mogą się one zmieniać? I jeśli tylko poszczególne jednostki mogą istnieć, to w jaki sposób obserwowane między nimi różnice mogą dowodzić zmienności gatunków?*¹³ Nawet autorzy, którzy odróżniali dwa różne

sensy terminu „gatunek“, wyrażali obawy, czy termin ten nie ma podobnego statusu jak flogiston wyparty ze słownika nauki po odkryciach Lavoisiera. Sytuacja, jaka wytworzyła się, miała w pewnym stopniu charakter paradoksalny. Zwoleńnicy Arystotelesa przyjmowali bowiem aksjomat o niezmienności gatunków, sympatycy Darwina aksjomat przeciwny głoszący zmienność gatunków. Ani jednak Arystoteles, ani Darwin nie określali w sposób ścisły, co należy rozumieć pod pojęciem gatunku. Merytoryczna doniosłość kontrowersyjnej problematyki połączona z niejasnością podstawowych terminów otworzyły pole do trwających do dziś dyskusji.

¹² Cyt. za N. C. Gillespie, *Charles Darwin and the Problem of Creation*, Chicago 1979, s. 132 n.

¹³ L. Agassiz, *Contributions to the Natural History of the United States of America*, t. 3, Boston 1960, s. 89 n.

Aux sources de l'évolutionnisme en sciences biologiques

La publication des „Principes“ de Newton bannit définitivement l'invariable de la physique et de l'astronomie. Mais il faudra encore deux siècles pour en affranchir les sciences biologiques. Ce ne sera que l'étude du monde végétal et animal de même que l'analyse paléontologiques des fossiles nouvellement découverts qui auront démontré que ni le progrès scientifique ni la vision chrétienne de la Nature n'ont besoin de la thèse sur l'invariabilité des espèces. Les théories philosophiques d'un Comte ou d'un Spencer ont instauré dans les sciences un climat dans lequel le terme

„évolution“ est devenu un terme passe-partout. La théorie darwiniste de la sélection naturelle est issue de l'association des conclusions tirées de d'une observation de longues années avec des idées qui avaient fait leur chemin de Lamarck à Spéncer, en passant par Malthus et Lyell. Darwin n'ayant pas défini avec précision ce qu'il faut entendre par „espèce“, l'ambiguïté des termes fondamentaux dans l'exploration d'une problématique pourtant des plus essentielles, a laissé le champ à un débat qui se poursuit jusqu'à nos jours.

ks. Waldemar Chrostowski

Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz

Opracowanie Ksiąg świętych było odpowiedzią wiary Izraela na kryzys ustnie przekazywanej Tradycji (zob. „Od Świętej Tradycji do Pisma Świętego“, „PP“ 1/1987). Utrwalenie na piśmie nie oznaczało całkowitej rezygnacji z drogi przekazu ustnego. Dość paradoksalnie to właśnie Pismo przyczyniło się do znacznego dowartościowania Tradycji i stało się punktem wyjścia nowych przemyśleń, które rychło miały być włączone do jej skarbca. Sprawa współzależności między Pismem a Tradycją w dobie definitywnego kształtowania się Biblii jest frapująca. Pozwala zrozumieć wiele problemów związanych z naturą Pisma Świętego. Dotyczy też kształtu najwcześniejszej egzegezy biblijnej, której poznanie rzuca wiele światła na genezę i treść pism Nowego Testamentu. Wreszcie wyjaśnia przejście od midraszu, rozumianego jako kompleksowe zjawisko egzegetyczne, do midraszów, czyli końcowego efektu ewolucji interpretacji biblijnej w literaturze rabinistycznej.

Dwa bieguny Objawienia: Pismo i Tradycja

Ostatecznej redakcji Pięcioksięgu, której dokonano najpóźniej na przełomie VI/V w. przed Chr., towarzyszyło przeświadczenie, że właśnie w Pięcioksięgu zawiera się kompletne, ostateczne i niezmiennie Objawienie Boże. Księgi Rdz, Wj, Kpł, Lb i Pwt objęto wspólną nazwą Tora (zob. Ezd 3,2; 7,6; Ne 8,1), urobioną od czasownika „jarah“ – „nauczać, pouczać, wskazywać, pokazywać drogę“. Zarówno Żydom palestyńskim, jak i ich rodakom zamieszkującym w rozproszeniu, pięć Ksiąg, których autorstwo ściśle łączono z osobą i działalnością Mojżesza, dostarczało życiodajnej siły do podtrzymania i rozwoju monoteistycznej religijności oraz narodowej tożsamości. Połączone razem i skrętnie przepisywane były nazywane Sefer Chayyim –

Księgą Życia. W czasach Ezdrasza (poł. V w. przed Chr.) w odrodzonym po niewoli babilońskiej judaizmie To'ra zajmuje pozycję centralną. Nie bez wpływu na to było wyłonienie się instytucji synagogi oraz ustalenie zasad kultu synagogalnego, w którym ważną rolę przyznano czytaniu i rozważaniu Ksiąg świętych.

Mniej więcej współcześnie z ostateczną redakcją Pięcioksięgu zakończono opracowywanie nauk prorockich, które również miały dość złożoną historię. W świetle prorockich wystąpień dokonano wnikliwej teologicznej interpretacji dzieł Izraela. W ten sposób wyłonił się kolejny zbiór, tzw. Neviim (Prorocy), obejmujący Księgi proroków „wcześniejszych” (Joz, Sdz, 1–2 Sm, 1–2 Krl) i proroków „późniejszych” (Iz, Jr, Ez oraz tzw. Księga Dwunastu). Nieco dłużej trwała formacja zbioru tzw. Pism (Ketuvim), zakończona pod koniec II w. przed Chr. Cały długi proces kształtowania się Pisma Świętego uznano za czytelny dowód trwałej przychylności Bożej względem narodu Obietnicy. Wyznawano z przekonaniem, że bez Bożej opieki i kierownictwa jego urzeczywistnienie byłoby niemożliwe. Trzy zbiory (Tora, Neviim, Ketuvim) złożyły się na całość Pisma Świętego traktowanego jako Słowo Boże¹.

Z końcem czasów Starego Testamentu określenie „Tora” zostało rozciągnięte na pozostałe zbiory włączone do kanonu Ksiąg świętych. Stało się tak, ponieważ w niektórych tradycjach starotestamentowych „Tora” oznaczała wyrocznię kapłańską lub prorocką oraz pouczenia wygłaszane przez rodziców i mędrców. Termin miał zatem wydźwięk proroki i mądrościowy i dobrze nadawał się do tego, aby opisywać zawartość zbiorów dołączonych do Pięcioksięgu. Objęcie wszystkich Ksiąg kanonicznych mianem Tory wpłynęło wydatnie na rozwój nauki o natchnionym charakterze Pisma Świętego oraz przyczyniło się do wyeksponowania jego teologicznej jedności. Wszystkie Księgi święte określono jako „Torah min-ha Szamayim”, Tora z Niebios, a więc Boskiego pochodzenia, czyli natchniona. Mimo to żywa pozostała świadomość trzech odmiennych w formie i zawartości części (Tora, Prorocy, Pisma).

¹ Od początkowych liter nazw poszczególnych zbiorów utworzono termin „TaNaKh”, używany do dzisiaj. Księgi święte nazywano też „Miqrā”, „to co jest [lub: powinno być] czytane” – jako norma i źródło wszelkiego nauczania.

Księgi święte, w których Izrael dokonał teologicznej rekapitulacji dziejów oraz zawarł przekonanie o wyborze dokonanym przez Boga, stały się jego największym skarbem. Uznanie ich Boskiego pochodzenia było warunkiem przynależności do narodu wybranego. Utrwalone w nich orędzie religijne zapewniało ciągłość wiary w Boga Jedyne i było wiarygodnym sprawdzianem narodowej tożsamości. Język hebrajski zyskał status „świętego języka”. Dość szybko zrozumiano potrzebę wszechstronnej troski o zachowanie i wierny przekaz utrwalonego na piśmie orędzia (zob. „Technika przekazu Starego Testamentu”, „PP” 2/1987).

Stopniowe wyłanianie się kanonu uświadomiło wierzącym, że poszczególne Księgi, perykopy, a nawet zdania i słowa z chwilą włączenia do kanonu zyskały nowy sens, którego nie miały, jak długo ich treści podawane były osobno w ramach pojedynczych tradycji w przekazie ustnym. Mając do dyspozycji Pismo Święte każdy tekst można było zestawiać i porównywać z innymi, dzięki czemu ujawniały się praktycznie nieograniczone możliwości interpretacyjne. Każde zdanie, każde słowo Pisma Świętego zawiera ogromne bogactwo treści. Zamiast poszukiwania w tekście świętym jakiegoś ukrytego znaczenia stale zachęcano do objaśniania jednej perykopy w świetle innych². Pismo Święte traktowano jako samowystarczającą całość. Z upływem czasu na bazie studium Tory nagromadziło się mnóstwo różnorodnych przemyśleń. Wśród nich przewijały się i te starożytne tradycje, które niegdyś z rozmaitych względów nie weszły do pism kanonicznych. Wszystko to stanowiło budulec nowego typu Tradycji, wyrosłej na kanwie studium Pisma Świętego. W ostatnich stuleciach epoki przedchrześcijańskiej równoległy do Pisma nurt Objawienia nazwano Tradycją (przykazaniami) Przodków (hebr. *Micvat Zeqenim*) lub po prostu Tradycją (hebr. *Qabbala*). Im bardziej postępował wzrost autorytetu Ksiąg świętych, tym bardziej krystalizowała się pozycja Tradycji. Nieomal do końca epoki Starego Testamentu kwestia zawartości kanonu była w zasadzie otwarta. Znamienne, że zbiory Proroków i Pism dodane do Tory były uważane przez judaizm za *Divre Qabbalah*, Słowa Tradycji. Widziano w nich pierwszą autorytatywną interpretację Tory dokonaną *be-Ruah ha-Qodesz* – w Duchu Świętym³.

Refleksja nad Pismem Świętym była podejmowana w konkretnych sytuacjach życiowych. Zmieniające się okoliczności i potrzeby stawiały wiernych wobec nowych kwestii i problemów. Pewną część trudności można było rozwiązać przez odwołanie się do tych partii Pięcioksięgu, w których zawarte są różnego rodzaju pouczenia i przepisy. Czasami wystarczyło krótkie zastanowienie albo porównanie własnej sytuacji z opisywaną na kartach Pisma i odpowiedź była gotowa. Kiedy indziej życie przynosiło pytania przedtem nie znane. Tora spisana nie mogła wprost podać drogi wyjścia z zawilego położenia wspólnoty. Właśnie wówczas rozwiązania poszukiwano w studium Tory. Dało to istotny impuls rozważaniom skrypturystycznym (dotyczącym Pisma Św.). Pismo Święte trwało jako księga żywa. W zestawieniu ze zmienionymi okolicznościami życia ujawniał się Boży dynamizm wystarczający do pełnego zaspokojenia każdej ludzkiej potrzeby⁴.

Pod koniec epoki starotestamentowej judaizm zdał sobie sprawę, że w gruncie rzeczy ustawicznie oscyluje pomiędzy dwoma biegunami Objawienia: Pismem i Tradycją. Kierując się naszym sposobem myślenia, jesteśmy skłonni do wyraźnego rozdzielania tego, co przynależy do jednego lub drugiego nurtu. Judaizm nie odczuwał żadnej dychotomii. Obydwa aspekty traktowano jako doskonale dopełniające się i scalające w jedno. Dopiero Pismo i Tradycja opisują całość Objawienia otrzymanego od Boga. W konsekwencji nazwę „Tora“, stosowaną do Ksiąg świętych, rozciągnięto na obydwie nury Objawienia przekazywanego tak na piśmie (Pismo Święte) jak i ustnie (Tradycja). Wobec Ksiąg świętych używano określenia „Torah sze-bi ketav“ – Tora spisana. Uświęconą Tradycję, istniejącą obok pism kanonicznych, nazywano „Torah sze-beal peh“ – Tora ustna. Nazwą „Tora ustna“ posługiwano się już w czasach Jezusa Chrystusa. Była przyjęta w szkołach Hillela i Szammaja⁵. Termini-

² J. Z. Lauterbach, *The Ancient Jewish Allegorists in Talmud and Midrash*, „JQR NS I“ (1910–11), s. 291 nn. i 503 nn.

³ R. Le Déaut, *Judaïsme, Diction. de Spiritualité*, Paris 1974, VIII, kol. 1529. W klasycznym judaizmie „Duch Święty“ odnosi się wyłącznie do Ducha umożliwiającego prorocत्व – zob. H. Parzen, *The Ruah Hakodesh in Tannaitic Literature*, „JQR“ (1929), s. 51–76; L. Blau, *Holy Spirit, Jewish Encycl.*, VI, s. 447–450.

⁴ A. Lacocque, *Tradition dans le Bas Judaïsme*, „RHPhR“ 40 (1950), s. 3–16, zwłaszcza s. 6.

⁵ Szerzej zob. J. Z. Lauterbach, *Oral Law, Jewish Encycl.*, IX, s. 423 nn.

nologia „Tora spisana“ i „Tora ustna“ wskazuje, że chodzi o jedną Torę. Tę ostatnią, podobnie jak spisaną, uznawano za wywodzącą się ostatecznie od Mojżesza. Wierziono, że podarowana została przez Boga na Synaju, a przekazywana z ust do ust przetrwała przez wszystkie kolejne pokolenia. Na początku traktatu Miszny „Pirqe Avoth“ (pocz. III w. po Chr.) czytamy: *Mojżesz otrzymał Torę na Synaju i przekazał ją Jozuemu, a Jozue Starszym, Starsi – prorokom, prorocy przekazali ją mężom Wielkiego Zgromadzenia* (I,1). U schyłku epoki przedchrześcijańskiej obserwujemy w judaizmie pietyzm dla Tory w najszerszym tego słowa znaczeniu, obejmującym Księgi święte i Tradycję ustną. W tej ostatniej widziano uzupełnienie, interpretację i przystosowanie Tory spisanej stosownie do zmieniających się wymogów czasu. Klasyczny judaizm przyjął zatem jedną dwupostaciową Torę jako źródło i normę swojej wiary.

Midrasz – najwcześniejsza forma interpretacji Pisma Świętego

Skoro Izrael stał się świadomy dwubiegunowości Objawienia widocznej w poleganiu na Piśmie i Tradycji, zobowiązany był do odwoływania się do najszerzej pojętej Tory. Przyłgnięcie do niej uczyniło z Izraelitów nie tyle „naród Księgi“, za jaki zwykło się ich dość powszechnie uważać, ile raczej „naród egzegezy biblijnej“⁶. Rabbi Johanan Ben Zakkai, wyrażając na początku II w. po Chr. poglądy swoich wielkich poprzedników, Hillela i Szammaja, nauczał (Avoth 2,9), że każdy Izraelita jest człowiekiem stworzonym po to, aby oddać się całkowicie studium Tory. Torę, uznawaną za koronę chwały Izraela, powinno się rozważać nie dla osiągnięcia jakiegokolwiek zysku czy osobistej korzyści, lecz ze względu na wartość jej samej⁷. Czytanie Pisma podczas sprawowania liturgii synagogałnej było poprzedzone błogosławieństwem: *Bądź błogosławiony Panie, Boże nasz, Królu Wszechświata, który nas wybrałeś spośród narodów i dałeś nam Torę. Błogosławiony bądź Panie, Ty, który dałeś nam Torę*⁸. Na tym etapie świadomości Izraela określenie „Tora“ zyskało bardzo szeroki sens. Oznaczało zarówno nauczanie, jak i praktykę życia, czyli doktrynę silnie ukierunkowaną ku działaniu⁹. Ten kto oddawał się studium

Tory, powinien być człowiekiem sprawiedliwym. Objaśnianie Tory dało początek egzegezie praktycznej opartej na Biblii i zmierzającej ku pogłębieniu jej rozumienia.

Najwcześniejsza forma interpretacji Pisma nosi nazwę „midrasz”. Została urobiona od czasownika „darasz” – „szukać, poszukiwać, rozpytywać, badać”¹⁰. Po powrocie z niewoli, a dokładniej w czasach Ezdrasza, na skutek – jak twierdzili Żydzi – grzechów Izraela, instytucja proroków wygasła, a jej miejsce zajęła Tora. Odtąd jej studium miało umożliwić rozpoznanie woli Boga odnoszącej się do konkretnych problemów życiowych wspólnoty. Tora zyskała funkcję pośrednika między Bogiem a Izraelem – „badanie Tory” było równoznaczne z „zapytywaniem Boga”. Słowo „darasz” kojarzyło się ze szczególnym typem badania czy rozważania, pochodzącym nie z aktywności prorockiej, lecz opartym na uważnej interpretacji Pisma. Zadanie dawnych proroków przejęli tzw. soferim, „ludzie Księgi”, którzy początkowo rekrutowali się wyłącznie z kręgów kapłańskich¹¹. W okresie wzmożonej hellenizacji Palestyny (III-II w. przed Chr.), kiedy wielu kapłanów, w tym zwłaszcza z warstw kierowniczych, uległo daleko posuniętemu zeświecczeniu, soferim nie odstępili od wiary przodków. Stali się strażnikami Tory i nauczycielami ludu. Proces ten zakończył się w czasach Nowego Testamentu. Najwybitniejszych mędrców nazywano „rabbi” – mój panie, a ten sposób zwracania się wkrótce przeobraził się w szacowny tytuł. Powołaniem soferim był wykład Pisma, zaś metoda interpretacji zasadzała się na respektowaniu sensu dosłownego i budowaniu na nim pouczeń i wskazań życiowych.

⁶ Określenie to zaproponował A. Chouraqui, *Histoire du Judaïsme*, Paris 1957, s. 35–45.

⁷ Tekst Wj 19,5 („będziecie moją szczególną własnością”) komentowano w ten sposób: „Będziecie ku mnie zwrócenii i zajmiecie się słowami Tory, a nie będziecie zajęci innymi sprawami” – *Mekhila de Rabbi Ishmael*, wyd. J. Z. Lauterbach, Philadelphia 1949, II, s. 204, 46–47.

⁸ R. Bloch, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash*, „CahSion” 1 (1954), s. 9.

⁹ Tamże, s. 11.

¹⁰ Czasownik ten w dosłownym znaczeniu spotykamy bardzo często w Biblii hebrajskiej. Ponadto pojawia się w niej także w technicznym sensie poszukiwania rozstrzygnięcia jakiejś trudnej sprawy u Boga lub poznania Jego woli odnośnie do przyszłości.

¹¹ Szerzej zob. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985, s. 24–33.

Ich refleksja była objaśnianiem i komentowaniem tekstu świętego różnym od wykładu literalnego zwanego „peszat”. Penetrując księgi wydobywała z nich treści nie zawsze od razu oczywiste. Zmierzała nie tylko do objaśnienia każdego słowa, lecz i do uchwycenia ducha tekstu z myślą o tym, aby wiernie przystosować go do aktualnych potrzeb wspólnoty¹².

Soferim komunikowali Izraelowi wolę Bożą w oparciu o studium Tory. Czynili to z podobnym autorytetem jak niegdyś prorocy. Tym niemniej między prorokami a mędrcami oddanymi medytacji nad Torą istniała znamienna różnica. Pierwsi, działając przy wsparciu Ruah ha-Qodesz, „Ducha Świętego”, przepowiadali przyszłość odkrywając przed słuchaczami teologiczne znaczenie dziejów. Mędrcy, pozostając, pod wpływem tzw. Bath Qol, różnego od proctwa¹³, podawali jedynie interpretację wydarzeń swoich czasów. Oparciem dla nich było nie bezpośrednie działanie Boże, lecz Księgi święte oraz okoliczności życiowe narodu izraelskiego. A jednak mędrcy ci byli rzeczywistymi spadkobiercami proroków, co doktrynie Tory ustnej przydawało autorytetu i blasku. Pod koniec epoki starotestamentowej do coraz większego znaczenia dochodzili rabini. Szybko zyskali pewien rodzaj monopólu na autentyczną interpretację Tory.

Początki midraszu rozumianego jako studium i wykład Tory związane są z osobą Ezdrasza. Był on *uczonym biegłym w Torze Mojżesza, którą nadał Jahwe, Bóg Izraela* (Ezd 7,6). Zgodnie ze świadectwem Biblii pisarz Ezdrasz *mocno postanowił badać [„lidrosz”] Torę Jahwe i wcielać ją w życie oraz uczyć w Izraelu ustawy i nakazów* (Ezd 7,10). Jest to najstarszy przykład zastosowania czasownika „darsz” na oznaczenie systematycznej refleksji nad Pismem Świętym, którą należało dzielić się z innymi oraz wcielać w życie. Całemu złożonemu przedsięwzięciu egzegetycznemu nadano nazwę midrasz Torah – studium [sensu] Tory, objaśnianie Tory, albo po prostu midrasz. Dokumenty qumrańskie dowodzą, że u zarania epoki chrześcijańskiej „midrasz” ma wyraźnie określony sens objaśniania Pisma. Komentatora nazywano „darszan”, przypisując mu obok funkcji objaśniania i komentowania Ksiąg świętych także zadanie nauczania i przepowiadania.

Jakkolwiek ukształtowanie się zjawiska midraszu wiąże się z osobą i działalnością Ezdrasza, to jednak jego początki sięgają znacznie wcześniej. Są one tak dawne jak sam fenomen interpretacji czcigodnych tradycji Izraela. Ożywioną aktywność egzegetyczną stwierdzamy w obrębie samej Biblii¹⁴. Lektura niektórych sekcji pozwala zauważyć, że są wynikiem refleksji podjętej nad wypowiedziami, które cieszyły się powszechnym autorytetem. Wypływa to z ogólnej intencji autorów natchnionych zmierzającej ku temu, aby własne nauczanie osadzić w przepowiadaniu poprzedników. Izajasz chętnie korzystał z nauk Amosa, Jeremiasz nawiązywał do Ozeasza i Izajasza, Ezechiel znał wypowiedzi wszystkich czterech, a ponadto wykorzystywał Kodeks Kapłański i inne materiały. W okresie po wygnaniu ten typ myślenia pogłębił się i rozwinął. Księgi Kronik stanowią nowe przemyślenie historii świętej podjęte przede wszystkim w oparciu o księgi Samuela i Królewskie. Księgę Mądrości traktuje się jako midrasz, w którym tradycyjne nauczanie zostało wyłożone w kontekście ekspansji cywilizacji hellenistycznej. Podobnie ocenia się słynną „pochwałę ojców” z Syr 44,1–50,24, a także Prz 1–9 oraz niektóre Psalm (np. Ps 78, 105, 132). Od czasu kiedy Pięcioksiąg został umieszczony w centrum wiary Izraela, Księgi święte stały się przedmiotem wytrwałej medytacji, regulując życie wspólnoty powygnaniowej we wszystkich jego przejawach. Początki midraszu są zatem nieodłączne od formowania się Starego Testamentu. Jego elementy znajdujemy też w rozmaitych głosach, dodatkach i dopowiedzeniach włączonych do Ksiąg świętych.

W najwcześniejszej żydowskiej refleksji egzegetycznej można odróżnić dwa typy hermeneutyki biblijnej. Z jednej strony wykładnia powstawała w oparciu o przemyślenia podejmowane wprost na kanwie Pisma Świętego. Interpretację określonego tekstu opierano na zestawieniu z innymi wypowiedziami Ksiąg natchnionych. Opracowany w ten

¹² R. Bloch, dz. cyt., s. 15.

¹³ L. Blau, *Bath Qol, Jewish Encycl.*, II, s. 588–592. „Bath Qol” przypisywano skuteczność zbliżoną do wróżenia na podstawie Pisma.

¹⁴ R. Bloch, dz. cyt., s. 23–32; *Ézéchiel XVI. Exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible*, „CahSion” 9 (1955), s. 193–223; G. Vermes, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis, Post-biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, s. 59–91.

sposób materiał ma głównie charakter pouczający i narracyjny i określany jest mianem „midrasz haggadah“, lub krótko „haggadah“. Nazwa pochodzi od słowa „nagad“, ze znaczeniem „omawiać, opowiadać, komentować, nauczać“. Podejmowano również rozważania zogniskowane wokół pewnych zwyczajów i przepisów, które z upływem czasu zadomowiły się we wspólnocie wierzących i domagały się przewartościowania w świetle biblijnych pouczeń. Był to w większości materiał o charakterze prawnym, normatywnym, nazywany „midrasz halakhah“, krócej – „halakhah“. Termin wywodzi się od czasownika „halakh“ – „iść, postępować naprzód“, oznaczającego też zgodność z pewnymi normami postępowania oraz regułami życia, a także wskazówki konieczne do tego, aby postępować zgodnie z wolą Boga. Aktywność egzegetyczną wykazywali przede wszystkim soferim, którzy troskę o tekst jako taki połączyli z aktualizującymi objaśnieniami historyczno-doktrynalnymi oraz z adaptacją legislacyjnych partii Biblii. W pierwszym przypadku opierano się przede wszystkim na narracyjnych fragmentach Pisma Świętego. W drugim szeroko uwzględniano nowe praktyki i zwyczaje, które wymagały konfrontacji ze Słowem Bożym, a interpretacja midraszycka była wówczas nie tyle aktualizacją Pisma, ile raczej zalegalizowaniem powszechnie przyjętej reguły postępowania. Dwupłaszczyznowość Tory ustnej zależy zatem od tego, czy punktem wyjścia jest Pismo, czy też wychodzi się od rzeczywistości żyjącego wiarą Izraela, podczas gdy Pismo dostarcza kryteriów i wskazuje właściwy kierunek rozwiązywania trudności.

Byłoby nieporozumieniem, gdyby w różnicy między haggadą i halaką upatrywać podstawę do tezy o dwóch „loci“ Objawienia: Piśmie i kulturze. Biblia zawiera zarówno partie narracyjne jak i legislacyjne. W Pięcioksięgu jedno i drugie występują obok siebie. Midrasz haggadah obraca się najczęściej wokół tekstów narracyjnych i usiłuje wydobyć z nich jak najwięcej treści dla zrozumienia dziejów narodu. Midrasz halakhah rozwija się wokół norm prawnych, przepisów i zwyczajów. Porównując obydwa typy egzegezy powiedzieć trzeba, że haggadah jest bardziej stabilna i podlegała mniejszej cenzurze aniżeli halakhah. Jej stabilność bierze się w głównej mierze z polegania na niezmiennym

tekście świętym. Każda kolejna refleksja może wprowadzić dodać jakieś nowe elementy, tym niemniej to, co zostało wcześniej wydobyte, jest skrzętnie zachowywane i respektowane. Halakhah wykazuje większą podatność na wpływy pochodzące spoza Ksiąg świętych. Wymaga większej czujności i troski o wierność duchowi tekstu. Haggadah i halakhah nigdy nie rozwijały się niezależnie od siebie. W egzegezie jednego typu często przewijały się motywy przynależne do drugiego. Zasadniczo jednak rozróżniano między tymi dwoma nurtami interpretacji, o czym świadczy fakt, że były uprawiane w odmiennym kontekście. Egzegezę haggadyczną spotykamy przede wszystkim w synagodze, natomiast halakhah była wykładana głównie w tzw. bet hamidrash – domu studium..

Midrasze – literacki rezultat wielowiekowej aktywności egzegetycznej

W dotychczasowych rozważaniach pojęcie midraszu odnosiliśmy do szeroko rozumianego zjawiska interpretacji biblijnej praktykowanej we wczesnym judaizmie. Był to wynik przeświadczenia, że ostatecznej odpowiedzi na różnorodne trudności wierzących należy szukać badając Pisma. Będzie ona objawiona każdemu, kto wie, jak należy szukać¹⁵. Aktywność midraszycka ma niewiele wspólnego z naukową egzegezą w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Była świadomym włączeniem się w długi łańcuch tradycyjnego sposobu rozumienia wiary i wynikających z niej zobowiązań. Pisma nowotestamentowe niezbiecie wskazują, że w czasach Jezusa Chrystusa i Kościoła apostołskiego był to przyjęty sposób traktowania Ksiąg natchnionych (zob. Dz 18,14–15; 25,19–20; 26,3; por. 1Tm 1,4; 6,4; 2Tm 2,13; Tt 3,9). Jego celem było wydedukowanie ze znaczenia Pisma Świętego nauk, pouczeń, norm i zasad oraz ustalenie w zależności od nich stosownej doktryny religijnej i etycznej.

Żywiołowa aktywność midraszycka doprowadziła do powstania ogromnego materiału egzegetycznego, którego przyswojenie przekraczało już nie tylko zdolności jednego człowieka, lecz możliwości wielu ludzi. W ostatnich stuleciach epoki przedchrześcijańskiej wyłoniły się wyspecjalizo-

¹⁵ R. Le Déaut, *A propos d'une Définition de Midrash*, „Interpr.” 25 (1971), s. 270.

wane grupy, w których pod nadzorem szczególnie zdolnych i szanowanych rabinów dokonywano opracowania i zabezpieczano wierny przekaz najpopularniejszych objaśnień i sentencji. Uczniowie przyswajali sobie materiał na pamięć odtwarzając go „słowami nauczyciela”. Najbardziej pojętnych uczniów, którzy z drobiazgową dokładnością potrafili powtórzyć nauczanie mistrza, porównywano do *wyprawionej cysterny, która nie uрони kropli wody* (Avoth 2,8). Ta forma przekazu była zgodna z naturą Tory ustnej. Przez długi czas istniały wyraźne przepisy zabraniające zapisu materiałów Tory ustnej. Ale ich rosnąca ilość oraz wielopostaciowość judaizmu epoki międzytestamentalnej coraz bardziej uświadamiały potrzebę utrwalenia na piśmie bogactwa, jakie było owocem wielowiekowego studium Pisma Świętego. Główny impuls w tym względzie dały wydarzenia z drugiej połowy I w. po Chr. Nastąpił silny kryzys wiary Izraela, jaki można porównać jedynie z tym, który miał miejsce w VI w. przed Chr. Powstanie przeciwko Rzymianom pod koniec lat sześćdziesiątych I w. zakończyło się całkowitą klęską oraz zburzeniem Jerozolimy i świątyni. Następne lata nie tylko nie przyniosły zmiany na lepsze, ale coraz bardziej przekreślały nawet najskromniejsze rachuby na polityczną niezależność. Rewolta Bar Kochby w latach 132–135 pozbawiła Żydów wszelkich złudzeń. Aby zachować tożsamość religijno-narodową, należało znowu zatroszczyć się o zabezpieczenie duchowego dziedzictwa. Po roku 70 Biblia była jego jedyną częścią, która pozostała nietknięta. Całą energię i wiedzę skierowano zatem ku nowej interpretacji tego źródła. Osobny problem stanowiło pojawienie się chrześcijaństwa, wobec którego judaizm musiał określić własne stanowisko. Od połowy II w. po Chr. obserwujemy intensywne wysiłki skierowane ku utrwaleniu na piśmie różnorodnych materiałów wchodzących dotąd w skład Tory ustnej. Zostały one uporządkowane w oddzielne zbiory, do których włączono przemyślenia pochodzące z różnych czasów i o różnym charakterze. Sporo dokonanych wtedy zapisów przetrwało do dzisiaj, dając nam wgląd w egzegezę żydowską pierwszych wieków epoki chrześcijańskiej.

Rabini włożyli wiele trudu w to, aby ocalić jak najwięcej znanych im wątków egzegetycznych. Zredagowali obszernie

dzieła i traktaty, które obejmuje się wspólną nazwą midrasz. Tak dochodzimy do nowego aspektu w zastosowaniu pojęcia „midrasz”. Oprócz określenia interpretacji pojedynczego tekstu biblijnego oraz rozległego fenomenu egzegezy żydowskiej, nazwę „midrasz” (hebr. l. mnoga „midraszim”) stosuje się na oznaczenie literatury, w której utrwalono elementy tradycyjnej egzegezy. Powstały liczne dzieła obejmujące wiele różnych rodzajów literackich. Na ogół niełatwo jest ustalić datę końcową redakcji poszczególnych zbiorów. Zresztą nawet jeżeli się ją zna, to i tak nie można na niej polegać, ponieważ wcielone do nich tradycje zazwyczaj są znacznie starsze i krążyły przez wiele kolejnych pokoleń. Dodatkowym utrudnieniem jest fakt, że większość zapisów nie zachowała się w oryginalnej postaci, bo kopiści i wydawcy nie czuli takiego skrupowania jak przy przekazie Ksiąg świętych i dość swobodnie wprowadzali własne uwagi i poprawki. Mimo tych zastrzeżeń, nakazujących sporą powściągliwość i ostrożność, midrasze opracowane przez rabinów oddają nieocenione usługi dla odtworzenia metody i poznania szczegółów wykładu Starego Testamentu u zarania epoki chrześcijańskiej. Z tego powodu warto jest mieć podstawową orientację w zakresie najczęściej wykorzystywanych midraszów.

Stosownie do dwóch zasadniczych typów egzegezy midraszycznej odróżnia się między zbiorami z gatunku haggady oraz halakhi. Najpierw powstały te drugie, bardziej podatne na cenzurę żydowskich autorytetów. Najważniejsze to ¹⁶:

„SIFRA LEVITICUS” („Księga do Księgi Kapłańskiej”), krótko „SIFRA” („Księga” par excellence), zwana też „TORAH KOCHANIM” („Tora Kapłańska”) – zredagowana jako pierwsza, ponieważ żydowscy egzegeci rozpoczynali lekturę Pięcioksięgu nie od Księgi Rodzaju, lecz od Księgi Kapłańskiej. Pochodzi z połowy II w. po Chr.;

„SIFRE NUMERI-DEUTERONOMIUM” („Księgi do Ksiąg Lb i Pwt”), krótko „SIFRE” – midrasz rozpoczyna się od Lb 5, czyli od początku materiału legislacyjnego w Księdze Ka-

¹⁶ Wyszczególnienie najważniejszych midraszów, ich krótkie omówienie oraz zestawienie wydań krytycznych i bibliografii zob. H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1978, s. 201–234; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, revised by G. Vermes – F. Millar, Edinburgh 1973, s. 90–99.

pląskiej. Z Pwt omówione zostały rr. 12–26. Dzieło opracowano wkrótce po redakcji Sifra Lev.;

„MEKHILTA DE RABBI ISHMAEL” („Traktaty Rabbiego Iszmuela”), krótko „MEKHILTA” – zawiera komentarze do Wj 12–23 oraz do fragmentów rr. 31–35. Jakkolwiek łączy się ją z działalnością Rabbiego Iszmuela, ostateczna obróbka redakcyjna została dokonana w kilka stuleci później.

„Sifra” zawiera bardzo mało materiału haggadycznego, lecz w „Sifré” i w „Mekhilta” jest go więcej. Wszystkie trzy dzieła, podobnie jak późniejsze, napisane są w języku hebrajskim, chociaż nie brakuje w nich aramejskich słów, zwrotów, a nawet zdań.

Midrasze należące do nurtu haggady są późniejsze. Różnorodny materiał literacki najczęściej porządkowany jest według dwóch rodzajów. Jeden to homilie:

„PESIQTÁ DE RAB KAHANA” („Sekcje Rabbiego Kahana”), krócej „PESIQTÁ” – zbiór 32 homilii powstałych z okazji większych świąt żydowskich i ważniejszych szabatów, a objaśniających czytania wyjęte z Pięcioksięgu i Proroków. Datacja jest bardzo sporna. Zazwyczaj podaje się VII w., lecz włączone tradycje są znacznie wcześniejsze;

„PESIQTÁ RABBATI” – od poprzedniego zbioru homilii różni się określeniem „rabbati”, „wielka”. Zawarte w niej homilie także powstały przy okazji wielkich świąt żydowskich i zostały ostatecznie spisane ok. połowy IX w.;

„TANCHUMA”, zwana też od często występującej formuły wprowadzającej „YELAMMEDENU” – zbiór homilii na temat całego Pięcioksięgu. Dostępny w trzech odmiennych recenzjach, początkami sięga V w.;

KILKA MNIEJSZYCH MIDRASZY HOMILETYCZNYCH¹ – na ogół dość późno opracowanych i z reguły zależnych od wyliczonych poprzednio.

Zachowały się też midrasze o charakterze komentarzy:

„MIDRASZ RABBAH” – „Wielki midrasz” do Pięcioksięgu oraz tzw. Pieciu Zwojów (Pnp, Rt, Lm, Koh, Est), skomponowany między V a XII w. Włączone do niego tradycje pochodzą z różnych czasów, niektóre są bardzo dawne;

MIDRASZE DO KSIĄG SM, JON, PS, PRZ, HB – różnej wartości, pochodzą z drugiej połowy I tys. oraz z pierwszych wieków II tys.

Pewną liczbę starożytnych tradycji egzegetycznych można znaleźć w żydowskich kompilacjach sporządzonych w średniowieczu, takich jak „YALQUT SHIMEONI”, „MIDRASH HA-GADOL”, „PIRQE DE-RABBI ELIEZER” czy „SEFER HA-YASHAR”.

Szczególnym zainteresowaniem biblistów cieszą się dzieła opracowane najwcześniej, w których zachowało się najwięcej relikwów egzegezy żydowskiej sięgającej końca czasów Starego Testamentu i okresu formowania się pism nowotestamentowych. Uczeni dysponują coraz doskonalszymi metodami ułatwiającymi ich rozpoznanie, opartymi zarówno na kryteriach wewnętrznych analizy pism rabinistycznych, jak i na kryteriach zewnętrznych, bazujących na wnikliwym porównywaniu wątków literatury midraszyckiej z materiałami znanymi z innych źródeł. Mając na względzie studia nad Starym i Nowym Testamentem ostrzec należy przed dwoma skrajnościami: z jednej strony przed bezkrytycznym poleganiem na cytatach zaczerpniętych z midraszów, z drugiej zaś przed pochopnym dezawuowaniem ich wartości. Pomimo że stanowią wynik długiej i dramatycznej ewolucji judaizmu, zawierają przecież cenne świadectwa najdawniejszych badań nad Pismem Świętym, z których wiele znalazło się w Ewangeliach i pozostałych pismach Nowego Testamentu.

Rozważania na temat izraelskiej Tradycji będą kontynuowane w czerwcowym numerze „PP”.

¹⁷ Szerzej zob. H. Strack, dz. cyt., s. 215-216.

Les origines de l'exégèse biblique – le midrash

Depuis que le Pentateuque se plaça au centre de la vie religieuse d'Israël, les Livres saints devinrent un objet de méditation réglant la vie d'une communauté rentrée de l'exil. Le judaïsme ne percevait pas la dichotomie entre Ecriture et Tradition. L'adhésion à une Torah aussi largement conçue fit d'Israël un „peuple de l'exégèse biblique”. La forme la plus ancienne d'interprétation de l'Ecriture Sainte porte le nom de „midrash”. L'on distingue

deux types d'herméneutique biblique: le midrash haggada (développé autour d'un texte scripturaire narratif) et le midrash halaka (développé autour des normes juridiques). Dans l'ensemble, le „midrash” signifie aussi bien l'interprétation d'un texte biblique particulier que le phénomène de l'exégèse judaïque de même que l'ensemble des textes dans lesquels sont consignés les éléments de l'exégèse traditionnelle.

Przed trzecią pielgrzymką Jana Pawła II

Oczekiwanie jest formą czuwania

Czego się spodziewam? Przede wszystkim spotkania we wspólnej pielgrzymce, bycia z nim razem w tej drodze. Spotkanie oznacza moją gotowość otwarcia się na słowo, ale zarazem rzeczywiste dokonanie wymiany. Pierwsze więc pytanie, co mam dać z siebie, aby spotkanie było możliwe?

Spodziewam się, to nie tylko wyraz nadziei. To znaczy także, że chcę odgadnąć. Po pielgrzymkach w 1979 i w 1983 r. może to wyglądać na naiwność. Obie stały się zaskoczeniem, przyniosły daleko więcej, niż się spodziewano. Nie mam natomiast pewności, ile z tego naprawdę do nas dotarło. Spodziewam się więc, że teraz zostanie dopełniony program bycia katolikiem w Polsce, program naszej wspólnej drogi. Tego dopełnienia oczekuję przede wszystkim w zrozumieniu tego, co już zostało powiedziane. W przyjęciu płynących stąd konsekwencji. Z tych pragnień i nadziei wyprowadzam oczekiwanie.

Oczekuję przede wszystkim, że tym razem zdołamy się przygotować. Ojciec Święty i tym razem nas zaskoczy, ale oczekuję, że wyniknie to również z naszego przygotowania. Rozumiem to jako wniknięcie każdego z nas w sens skierowanego do nas przesłania. Powinniśmy czuć się zobowiązani do poznania nauczania Ojca Świętego, przede wszystkim encykliki „Laborem exercens”. Ma prawo tego od nas oczekiwać.

Myślę następnie, że oczekiwanie jest formą czuwania. Nasza gotowość do powitania powinna objąć przyjęcie pouczenia oraz potrzebę dokonania rachunku sumienia. Jak ja wprowadzałem w życie to wszystko, co z takim wzruszeniem chłoniliśmy w tamte dni? Idąc za myślą Ojca Świętego moja gotowość do czuwania powinna być także rozważeniem i podjęciem odpowiedzialności.

Taka wizja oczekiwań wymaga wyjaśnienia. Widzę przed nami, w nas, dwa zasadnicze zagrożenia, dwie sytuacje rozprzestrzeniające się jak tkanka rakowa. Są to zgoda na

nieodpowiedzialność i przyzwolenie na kłamstwo, na oderwanie praktyki życia od wyznawanego systemu wartości. Obie sytuacje przekreślają naszą wolność, prowadzą tym samym ku zagładzie narodu. To ja, to każdy z nas, a nie anonimowe społeczeństwo potrzebujemy wielkiego rachunku sumienia. Tylko w ten sposób możemy dostrzec prawdę o sobie i zacząć robić to, co uznajemy za słuszne. Ten moment prawdy, taki proces przyjmowania odpowiedzialności jest właśnie otrzeźwieniem. Zresztą... także w sensie dosłownym. Od czegoś przecież trzeba zacząć. Można od dowolnego końca, bo wspomniane zagrożenia są równie powszechne jak samo zło. Ale ten polski pijany konkret jest tak oczywisty... Oczekuję, by wytrzeźwiali pijani, by Polacy zechcieli przestać pić wódkę, byśmy potrafili nie tylko złożyć ofiarę, ale zrozumieć, że czas beztroskiego naruszania społecznej równowagi już minął. Nie tylko w ekologii. Także w patologiach. A przede wszystkim, że przyszła pora wielkiej odmiany postaw dla tych spośród nas, którzy mogą, którzy jeszcze są w stanie coś zrobić. Dla bliźniego-alkoholika, dla Chrystusa, dla Polski. Tak jest, oczekuję naszego otrzeźwienia!

Mówię to z obawą, choć tak dojmująco czuję zagrożenie. Do takiej formy wyrażenia oczekiwań ośmielają mnie jednak słowa wypowiedziane właśnie w 1979 i 1983 r. Nakazują mi to nauki dawniejsze Karola Wojtyły, wtedy przeoczone. Może jeszcze nie jest za późno. Tak bardzo lekceważyliśmy zagrożenia, nie chcemy przyjąć przykrych prawd. To sygnał ostrzegawczy. Tak powszechnie ponosi nas pycha. Z ulgą i lubością pograżamy się w zadufanych mniemaniach. Tacy jesteśmy wspaniali. Świat nas podziwia. Jesteśmy jego sumieniem i przyszłością, wzorem i nadzieją ocalenia. W tym mesjanizmie, od prymitywnego nacjonalizmu do wyrafinowanego zakłamania, zatracamy poczucie rzeczywistości. Czy jesteśmy gotowi przyznać się do prawdy o sobie? Czy potrafimy przyjąć odpowiedzialność za całą rzeczywistość?

Oczekuję, to znaczy wreszcie chcę, żeby tak się stało. A zatem, co robię, aby to wszystko było możliwe. Chcę, by we wspólnej z Ojcem Świętym pielgrzymce dokonał się narodowy rachunek sumienia, by uczciwy żal otworzył mi oczy na właściwy kierunek drogi. Spodziewam się rzeczy wiel-

kich. A więc także wysiłku, aby czuwanie nie skończyło się w dniach tak bardzo oczekiwanych. By trwało. Co przyniosę na to spotkanie, aby stało się zwrotem w moim życiu? Zostało jeszcze sześć miesięcy.

Jan Kieniewicz

grudzień 1986 r.

Pokusa uproszczenia

W sformułowaniu oczekiwań związanych z kolejną pielgrzymką Ojca Świętego do Polski kryją się pewne pokusy, np. pokusa uproszczenia. Wyrasta ona z oczekiwań związanych z pielgrzymką z 1983 r., a ściślej mówiąc z okoliczności jej towarzyszących. Rzeczywistość stanu wojennego zdawała się sprowadzać oczekiwania dużej części Polaków do szukania – zarówno w samym fakcie przyjazdu Ojca Świętego, jak i tego, co miał powiedzieć – odpowiedzi na problemy zrodzone z aktualnej sytuacji. Sprawiało to wrażenie, jakby na osobę Papieża składano cały ciężar odpowiedzi – co dalej? Wydaje się, że takie nastawienie jeszcze trwa. Ze strony Kościoła (w najszerszym tego słowa znaczeniu) wyraża się w niekiedy nawet nie wypowiedzianej głośno nadziei, że przyjedzie i powie wyraźnie: to i tak czyńcie... Ze strony czynników politycznych – znów najszerszej pojętych – w obawie, że to, co powie (a zwłaszcza gdzie), może przynieść nowe komplikacje, zwłaszcza w sferze wewnętrznej sytuacji społeczno-politycznej.

Szansę dla przezwyciężenia pokusy uproszczenia stanowi – przynajmniej dla Kościoła – zasadniczy motyw pielgrzymki: Kongres Eucharystyczny. (Zaznaczyłem „dla Kościoła”, gdyż wydaje się, że władze i tak nie pozbedą się schematu widzenia pielgrzymki prawie wyłącznie w kategoriach politycznych...) Kongres Eucharystyczny. Przypomnienie? Uświadomienie? – zresztą tego nigdy za dużo – przez samego namiestnika Chrystusowego, że *Kościół sprawujący Komunię Świętą musi być „bez zmaży i zmarszczki, święty i nienaganny”, co znaczy, że zawsze w pełni świadom tajemnicy, którą sprawuje, ma badać siebie samego, aby oczyszczać się*

coraz bardziej z „wszelkiego skażenia i nieczystości” (Jan Paweł II – enc. „*Patres Ecclesiae*”). Ta szansa jest jednocześnie ogromną potrzebą w wyzwaniu się Kościoła w Polsce. Potrzeba wyzwania się z ujmowania bogactwa wiary chrześcijańskiej, jakże często, w kategoriach doraźnych środków uodparniających na zagrożenia polskości. Takowe zagrożenia niewątpliwie istnieją, ale czas nam już myśleć bardziej kategoriami „Kościół żyjący w Polsce” aniżeli „Kościół polski”. Doraźność w ujmowaniu i praktykowaniu chrześcijaństwa może bowiem zwęzić perspektywy przeżywania wiary, jakby odsuwając na plan dalszy to co w niej najistotniejsze – zbawienie człowieka, a nie można tego utożsamiać z wybawieniem człowieka od przeciwności, od trudności, od ograniczeń. Czy przez takie zwięźcenie nie zatarta się w nas świadomość, że zbawienie to Boża rzeczywistość wychodząca naprzeciw najistotniejszym, nawet nieuświadomionym potrzebom człowieka wszystkich czasów i miejsc, w których przyszło mu żyć? Stąd pragnienie, aby kongresowe motto „Do końca ich umiłowal” poprzez obecność Papieża – pasterza wszystkich – ułatwiło nam, Polakom, zrozumienie, że Boże orędzie miłości zbawiającej ma wymiar powszechny.

Drugim rodzajem pokusy związanej z oczekiwaniami wobec papieskiej pielgrzymki jest traktowanie jej jako terminu *ad quem*, docelowo. Byłoby źle, gdyby wysiłek związany z przygotowaniem się do niej skończył się z chwilą przybycia Ojca Świętego. Niechby nawet wszystko to, co wiąże się z godnym przyjęciem Papieża, wypadło mniej okazałe, byleby w świadomości Kościoła w Polsce powstało i pozostało poczucie zobowiązania do wypełniania inspiracji papieskich. Zatem – pielgrzymka jako punkt *a quo*, z którego nie tylko czerpie się materiał do homilii i przemówień okolicznościowych, ale zobowiązanie do odkrywania jej ducha i najgłębszych przesłanek. Przez wszystkich, a nie tylko przez „specjalistów”.

A skoro już mowa o przygotowaniu, to pragnąłbym, aby zachowało ono do końca właściwe rozłożenie akcentów. Przygotowanie na obecność PAPIEŻA – NAMIESTNIKA CHRYSUSOWEGO. Z umiarem w używaniu miłych dla uszu i serc podkreśleń „nasz” Papież. On przecież nigdy nie głosi siebie, ale Chrystusa. Oby program przygotowania do przeżycia

Kongresu Eucharystycznego z udziałem Ojca Świętego zachował i w praktyce to, co zawarte jest w prezentowanych projektach.

Wydaje mi się też, że w potocznej ocenie stanu katolicyzmu w Polsce jest niepokojąco dużo samozadowolenia. Być może ta ocena oparta jest na widzeniu wycinkowym, dotyczącym niektórych lokalnych wspólnot kościelnych. Ale kto wie, czy podczas najbliższej pielgrzymki nie byłoby nam wszystkim potrzebne postawienie przez Ojca Świętego podobnych pytań, jakie już adresował do niektórych dawno istniejących Kościołów lokalnych: *Polsko, tysiącletnia córko Kościoła, coś uczyniła ze swoim chrztem?* Jeśli po takim pytaniu, mówiąc w przenośni, nad Polską zalegnie cisza, w której dokonywałby się rzetelny narodowy rachunek sumienia, wszystkie moje oczekiwania związane z papieską pielgrzymką uznałbym z radością za spełnione.

ks. Antoni Poniński

4 listopada 1986 r.

Przed rozdrożem?

Wydarzenia ostatnich lat przyniosły w Polsce nie tylko fatalną sytuację gospodarczą, ale wytworzyły swoisty niż społeczny i kulturalny. Wielkie, powszechne rozczarowanie – przyczyny jego są chyba oczywiste – zamienia się stopniowo w zniechęcenie i apatię, które wręcz zagrażają zdrowiu psychicznemu społeczeństwa. Mnożą się objawy odchodzenia od norm współżycia społecznego oraz zaburzeń osobowych. Rodzi się, zwłaszcza wśród młodzieży, coraz większa podejrzliwość wobec zamiarów, słów i nadziei; coraz mniej jest poczucia sensu, a coraz więcej – cynizmu. Pokazana ostatnio w TV nowa komedia Stanisława Barei, zresztą jak zwykle dobrze zrobiona, jest raczej mało śmieszna – wyzierający z niej obraz społeczeństwa nie jest karykaturą, jest wiernym wizerunkiem wariactwa, które nas osacza.

Orędzie papieskie trafia dziś w Polsce na grunt tylko pozornie wdzięczny. W istocie jest to teren niezwykle trudny. Z jednej strony uczucia religijne kanalizują często „parę“, która inaczej nie miałyby się gdzie podziąć i groziłaby nieobliczalnymi konsekwencjami. Taka sytuacja stwarza niebezpieczeństwo instrumentalizacji wiary. Emocje podsyca też świadomość przeżywania niezwykle momentu historii, gdy Polak jest papieżem. Z drugiej jednak strony rzeczywistość społeczno-polityczna, ekonomiczna i kulturalna tym bardziej sączy zwątpienie: jeśli jest tak dobrze, to dlaczego jest tak źle? Im jest trudniej, tym bardziej chciałoby się wierzyć w przyszłość, lecz im bardziej się wierzy, tym gorzej doskwiera prawda o realiach sytuacji, której nie można zmienić, tym większa jest groźba utraty równowagi psychicznej.

Nasuwa się pytanie: jak zmniejszyć przepaść między językiem słyszanim przez ludzi w Kościele, a językiem używanym na co dzień, który w takich słowach, jak „załatwić“, „olewać“, „wraca nowe“, czy „rypło się“, zawiera wiele prawdy o naszej rzeczywistości i odbija całe bogactwo naszego ubogiego bytowania, jego absurdy oraz wielowarstwowy sceptycyzm, autoironię i rozkojarzenia członków tego społeczeństwa.

Czy można jeszcze ludzi skłonić do wierzenia, że przezwyciężając siebie w swoich konkretnych, codziennych sprawach stworzą lepszą rzeczywistość? Czy nie jest to w końcu rozbudzanie nadziei na wyrost, gdyż i tak rzeczywistość ta ostudzi wszystkie nadzieje? Czy nadzieja nie umocni obecnego, dynamicznego trwania w bezruchu? Czy można się dziwić, że ludzie się staczają? To nie są tylko szatańskie podszepty, jak by się mogło z pozoru wydawać, to w pewnym sensie uczciwe postawienie dzisiejszej naszej sytuacji.

Nie mówię tego, by doprowadzić do wniosku, że nie warto wierzyć, że postawa chrześcijańska i tak niczego nie zmienia. Przeciwnie, sądzę, że tylko ta postawa pozostawia jeszcze jakąś nadzieję. Ale należy zdawać sobie sprawę z powagi sytuacji i siły mechanizmów pchających społeczeństwo polskie w drugą stronę. Nawet wizyty papieskie mogą temu społeczeństwu spowszednieć, a moc orędzia Jana Pawła II – ulec deprecjacji w świadomości szarego człowieka. Trzeba coraz większej pracy, by przeciwdziałać degrengoladzie spo-

łecznej, trzeba też coraz większej pracy, by przygotowywać się do kolejnych odwiedzin Papieża. Należy stale odnawiać postawę wiary, nadziei i miłości, która może zarażać innych, należy cierpliwie działać w sprawach pozornie małych i codziennych. Ale trzeba też wzrostu świadomości, że Papież nam niczego nie „załatwi“, nic nam automatycznie nie da, że nie stworzy niczego bez naszego, aktywnego udziału.

Jesteśmy przed bardzo ważną wizytą Papieża. Może ona pomóc odbić się od psychicznego dna, ale jeśli w świadomości społecznej stanie się ona jedynie biernym przeżyciem krótkotrwałej euforii, pozostanie po niej nie nowy zasiew, lecz rosnąca pustka. Oby stało się to pierwsze.

Wojciech Roszkowski

grudzień 1986 r.

Podróż w głąb buta (2)

V

Mniej więcej pośrodku cholewki buta, jakieś siedemdziesiąt kilometrów na wschód od Rzymu, wśród groźnych gór zamieszkanych niegdyś przez Sabinów, leży Subiaco. Niedaleko stąd bierze swój początek rzeka Aniene słynna z kamieniołomów, z których królowie rzymscy, konsulowie, cesarze, później papieże i wreszcie współcześni przedsiębiorcy budowlani zawsze wydobywali trawertyn – czcigodny kamień, z którego Rzym zbudowano. Rzeka wali w dół wąwozami, rzuca się w przepaść w słynnych wodospadach w Tivoli, część jej wód rozpyla się w pięciuset fontannach Villi d'Este. Tu zaś, na początku, jest cisza. Z boku głębokiej, wielosetmetrowej doliny (gdy spojrzeć w kierunku jej wylotu, wzrok gubi się w przestrzeni ogarniając czterdzieści albo i pięćdziesiąt kilometrów) siedzi na pionowej ścianie jak wielki motyl jeden z najniezwyklejszych zabytków Włoch, Europy, a może i świata.

To klasztor San Benedetto. Tu święty Benedykt, patron Europy, spędził kilka lat samotnie w grocie, do której inny pustelnik opuszczał mu co czas jakiś trochę żywności w koszyku uwiązany do liny. Benedykt modlił się, medytował, patrzył w niebo i na tę dolinę, która się niemal nie zmieniła, a jej piękno do dziś tamuje dech w piersiach. Te same góry, las na przeciwległym, niesłyszanie stromym zboczach, hen, w dole głęboki wąwóz, gdzie ponad potokiem latają ptaki, na które patrzy się tutaj z góry. Ptaki widziane z góry są jeszcze delikatniejsze i bardziej ulotne, niż gdy je widzimy z dołu.

Jakaż wtedy była ta Europa, której przyszedł patron przesiadywał na kamieniu u wylotu groty? Wielkie miasta imperium podupadały; pałace, świątynie, fora, zbyt liczne wille niszczały i zamieniały się w ruinę. To prawda, że musiały to być wtedy ruiny potężne i onieśmiałające, skoro i dziś willa cesarza Hadriana w leżącym niedaleko mieście Tivoli zadziwia rozmachem i ogromem. Ale drogi legionów zarastała trawa, podróżowanie stawało się coraz niebezpieczniejsze, ginęło i w ruinę zamieniało się prawo. Wydawać się mogło, że świat dobiega końca, wszystko staje się gorsze, ludzka kultura minęła bezpowrotnie. W szóstym wieku w Italii przyszłość rysowała się ciemno. Czy ten, który w tysiąc pięćset lat później stać się miał patronem Europy, myślał o tych sprawach? Czy patrząc na rozległe niebo ponad doliną Subiaco, niebo wiszące nad górami, rzymską Kampanią, aż po sam Rzym i dalej ku morzu – mógł być nawiedzany przez myśli, które natchną dziś przybyszów z innej części Europy patrzących w to samo

niebo, z tego samego miejsca i w tę samą stronę? Nie wiemy, o czym myślał, bo w ogóle mało wiemy o tym człowieku, pustelniku z jaskini nazwanej później *Sacro Speco*, Święta Grotka. Wiemy, że miał wyczulony zmysł krajobrazu, majestatu natury, piękna wielkich przestrzeni. Jeżeli ktoś wybrał na miejsce swych medytacji Subiaco, a później założył klasztor na Monte Cassino, to niczego już więcej na ten temat dowodzić nie trzeba. Prawdopodobnie był człowiekiem wykształconym, skoro francuscy autorzy pierwszego tomu „Historii Kościoła” piszą o nim: *Reguła* [ulożona przez św. Benedykta] *wydała się nam już bardzo zachodnia z ducha, choćby przez to, że przejawia się w niej dziedzictwo rzymskiej tradycji prawniczej*¹. Ale nie jest to całkiem pewne, skoro piszą oni także, że w odróżnieniu od świętego Grzegorza Benedykt pisał łaciną potoczną, kolokwialną, a nie poprawną łaciną klasyczną.

Wątpliwe, by myślał o Europie. Przede wszystkim myślał na pewno o Bogu, o Kościele, o konieczności skierowania ludzi na właściwą drogę i o potrzebie dzieł użytecznych. Wiadomo, że za dwa najważniejsze składniki ludzkiej egzystencji uważał modlitwę i pracę. Jaką pracę? Przede wszystkim fizyczną, ale wkrótce do prac wykonywanych przez gromadzących się wokół niego ludzi dołączona została, jako czynnik wciąż zyskujący na znaczeniu, książka. I już wtedy, w szóstym wieku, wśród tych dzikich gór z przegromnym niebem nad głową zorientowano się, że praca rąk musi się łączyć z pracą umysłową, że książka jest ważnym, najważniejszym narzędziem, że te rzeczy nie są sprzeczne, lecz nierozłącznie związane. To zaś stało się niezmiernie doniosłym doświadczeniem europejskim.

W pięknym eseju poświęconym świętemu Benedyktowi Czesław Deptuła napisał: *Znamienne było, iż wszystkie postacie monastycznej „ucieczki od świata” przyciągały „świat” do mnichów /.../ Od czasów św. Benedykta klasztory jego Reguły były oparciem dla szukających Boga świeckich /.../ Fenomen monastyczny III–VI wieku tworzyli głównie ludzie świeccy*².

Dalej zaś napisał o rzeczy najważniejszej, która później, komplikując się i bogacąc przebiegała ścieżkę poprzez wieki tworząc fundament europejskiej odrębności, której zaprzeczyc niepodobna, choć można przytoczyć wiele dowodów świadczących o ciągłej niedoskonałości dzieła, o ciężkich okresach niepowodzeń i wielkich klęsk – wciąż jednak istnieje i trwa, a ostatnio na dużej połaci kontynentu umacnia się i rozwija. Oto jego wywód: *Chrześcijaństwo /.../ przenosząc istotę problemów ludzkich w wymiar wewnątrzno-duchowy, personalny i egzystencjalny, zaakceptowało jednak wielką tradycję prawną Rzymu w roli czynnika niezbędnego dla tworzenia sprawiedliwych ram życia i użytecznego dla pracy dla dobra dusz. Na Zachodzie, gdzie rozpadł się rzymski ład publiczny,*

propagował ją przez stulecia w pierwszym rzędzie Kościół. Dziedzictwo wspomnianego dobra – nośnik takich idei, jak służebna funkcja władzy, obywatelstwo, praworządność i inne – należało do najplodniejszych wartości cywilizacyjnych, jakie wniósł on w „ciemne wieki” /.../ W myśli św. Benedykta prawo było czymś pozytywnym i twórczym. Pozostawało w zasadniczej harmonii ze wspomnianymi ideami rodzinności, warsztatu pracy i nauki, pokoju Bożego.

I to jest właśnie zasadnicze jądro myśli, cywilizacji, kultury europejskiej, które już dziś ma, a wszystko wskazuje, że będzie miało i w przyszłości większe znaczenie dla świata niż wszystkie europejskie wynalazki i podboje. To zasadnicze przeciwstawienie: rzymskie prawo – orientalny despotyzm jest główną sprzecznością w rozwoju świata w ostatnich stuleciach. Z niego wynika wszystko:

Mówiąc w największym skrócie.

Subiaco, miejsce, w którym patron Europy medytował widząc przed sobą krajobraz ogromny, za dom zaś mając niegłęboką jaskinię a za pożywienie trochę podplomyków, oliwek, kozich serów albo winogron – jest jednym z najniezwykleszych miejsc we Włoszech, a pewnie i na świecie, mało przy tym opisanym w przewodnikach i dlatego niezbyt uczęszczanym przez turystów. Klasztor benedyktynów wznosi się wysoko nad doliną, przylepiony do pionowej ściany skalnej, podparty ogromnymi arkadami. Składa się z niewielkiego kościołka w górnej części pięknie zdobionego freskami – i z drugiego kościoła, a właściwie schodów prowadzących w dół skalnego urwiska, zwanych Świętymi Schodami, schodów przerywanych kolejnymi podestami, na których mieszczą się kaplice. Święte Schody prowadzą do Świętej Groty – *Sacro Speco*. Kiedyś była tylko ta grotta, a jej otwór wychodził na dolinę. Klasztor, a raczej te właśnie schody, zbudowano później. Są ciemne, okien tu nie ma, dziś jest wprawdzie oświetlenie elektryczne, ale przyćmione, jakby paliły się tutaj tylko świece. Wszędzie wokoło widać wyłaniające się z mroku twarze, ręce złożone w modlitwie, połyskujące aureole. Każdy centymetr ścian pokryty jest malowidłami. Te schody spływające w dół w oszalamiającym bogactwie malowideł kolejno wyłaniających się z mroku czynią ogromne wrażenie, a wzrasta ono jeszcze bardziej, gdy przeczyta się tablicę głoszącą, że tu, wzdłuż tych schodów, gdzieś w skalnej ścianie, chociaż nie widać gdzie, pochowano w wykutych wnękach wiele tysięcy zakonników, całe pokolenia benedyktynów zamieszkujących ten klasztor bez przerwy od trzynastego wieku. Znikli w tej skale, ale są wciąż obecni.

¹ Jean Daniélou, Henri Irenée Marrou, *Historia Kościoła*, tom I. *Od początków do roku 600*, Pax 1986, s. 319.

² Czesław Deptuła, *Patriarcha Zachodu*, „Przegląd Katolicki” nr 1/1985.

Freski z Subiaco, dzieło anonimowych malarzy szkół sienieńskiej i umbryjskiej z czternastego i piętnastego stulecia nie mają tej sławy co freski Giotto i Cimabuego z Assyżu, ale są wielkiej piękności, a miejsca, które zdobią, dodaje im tajemniczości i siły. I jeżeli ktoś zapytałby mnie, gdzie moim zdaniem kryje się serce Europy, powiedziałbym, że nie w Paryżu ani w Rzymie, nie w Akwizgranie, Kolonii, Reims, Florencji czy Brukseli, nie w Chartres, Gandawie, Heidelbergu, Genewie, Wiedniu czy Salzburgu – lecz właśnie tu, w małym Subiaco, wśród gór Sabinów, u źródeł Aniene, tam gdzie Benedykt zamyślał o łączeniu modlitwy z pracą i gdzie medytował o znaczeniu rzymskiego prawa, o człowieku i jego przeznaczeniu. Tutaj kryje się serce mojej, naszej Europy.

VI

O Europie mówiono dużo na znakomitym sympozjum w czterdziestą rocznicę powstania „Znaku”, na które koledzy i przyjaciele byli łaskawi mnie zaprosić, co poczytuję sobie za zaszczyt i co sprawiło mi wielką satysfakcję. Rzecz odbywała się we wspańiałym pałacu San Caliste na Trastevere, gdzie mieści się Papieska Rada do Spraw Kultury. Przewodniczący Rady, kardynał Paul Poupard, patronował spotkaniu i on właśnie mówił o idei europejskiej i o miejscu w niej Polski – i „Znaku”. Przemówienie – jak to zwykle u Francuzów – efektowne, potoczne, pięknie wypowiedziane, nie stroniące od humoru i poezji. Słuchając z rosnącym zainteresowaniem i przyjemnością tego przemówienia (wątek europejski pojawił się także w przemówieniu Papieża do uczestników sympozjum) zastanawiałem się jednak, jak te piękne, ale przecież odświeżające sformułowania mają się do codziennej rzeczywistości. Czy i o ile zachodni Europejczycy mają świadomość i przekonanie, że Polska też leży w Europie, jest fragmentem jej historii i kultury i że Europa amputowana nie stanowi przecież całości?

Trudne pytanie, a odpowiedź wcale nie jest automatyczna i oczywista. Dziesięć lub piętnaście lat temu żywiłem przekonanie, że jest ona jednoznacznie negatywna. To znaczy, że my nic zachodnich Europejczyków nie obchodzą, że Polska leży dla nich na jakichś borealnych peryferiach, na które lepiej nie zaglądać, bo tam zimno, ciemno, nudno, brudno i nieludzko. Byłem przekonany, że nasze przywiązanie i miłość do antycznych świątyń i gotyckich katedr, francuskich piosenek i włoskich filmów, galijskiego szalawity nazwiskiem Villon i angielskiego tekściarza obsługującego przygodne trupy aktorskie nazwiskiem Shakespeare, do greckich mitów, rozpraw docenta Tacyty, zasad niejakiego Monteskusza, pisaniny pewnego niemieckiego ministra, który fantazjował o jakimś doktorze, który podpisał pakt z diabłem, do

szwedzkiej, nienormalnej troski o staruszki i angielskiej, jakże niewygodnej dla panów urzędników troski o czystość przewodu sądowego – że wszystko to stanowi ulicę jednokierunkową i jest miłością całkiem nieodwzajemnioną. Wprawdzie de Gaulle mówił coś o granicach terytorialnych Europy, które przesuwiał w niewyobrażalne dale, ale ktoś brał to poważnie? Byłem przekonany, że dla ludzi w Paryżu, Londynie, Rzymie, Zurychu i Amsterdamie granica Europy przebiegała na Łabie. I to nie było tylko takie sobie, prywatne przekonanie. Potwierdzało to wiele codziennych, przyziemnych obserwacji. Kontury Europy rysowane na znaczkach pocztowych, w prospektach linii lotniczych, w afiszach reklamowych, w całej tej symbolice graficznej życia codziennego – były właśnie takie, potwierdzały to przekonanie. Czułem, że z każdym rokiem staje się to coraz bardziej oczywiste. Nie było nas widać w tabelach giełdowych ani słyszeć na dworcach lotniczych, nie było w gazetach, w księgarniach ani w rozmowach. Tylko ta gazeta, w której wtedy pracowałem, starała się wciąż udowodniać, że nasz prestiż, znaczenie i sława nieustannie rosną. Ale poza tą gazetą nigdzie nie można było tego stwierdzić.

Polska? „La pauvre Pologne” – mawiali Francuzi. Jak pisano na dawnych mapach, by określić miejsca tajemnicze i niezbadane; ubi leones. Tam, gdzie lwy.

Myślę, że od owego czasu wiele się zmieniło. No, nie na tyle, abyśmy się stali bliskimi krewnymi, jak Hiszpanie, Portugalczycy, Grecy; na to trzeba mieć wymienialną walutę, konto w banku i paszport w domu. Bliskimi krewnymi pewnie jeszcze nie jesteśmy, ale znówu staliśmy się znajomymi, do których można się otwarcie przyznać. Sprawili to wydarzenia polityczne – jakie, wszyscy wiemy. Sprawili to także pojawienie się kilku wybitnych, zwracających powszechną uwagę osobistości. Na ich czele oczywiście pewien ksiądz z Polski, który mówi wieloma językami i nosi się na biało, a także kilka innych osób z wąsami i bież. Sprawili to też garść dzieł sztuki zwłaszcza w filmie, w muzyce, a także w literaturze; dalej deszcz nagród, jakie w tych latach spadły na Polaków, w tym dwukrotna nagroda Nobla; a także grad klęsk, jakie również na nich spadły, lecz które wzbudziły zainteresowanie i sympatię. To wszystko zbiegło się z wydarzeniami szerszymi. Jak to już bywało w historii u schyłku okresów „długiego trwania”, skądś, z jakichś głębin wychynęło uczucie, że stan istniejący, do którego już wszyscy zdążyli od dwóch czy nawet trzech pokoleń przywyknąć, stan, którego zmiana była dotąd niewyobrażalna – nie jest może taki trwały. Że pewne procesy dobiegają końca, inne, które formowały się stopniowo, nabrały powoli już na tyle mocy, że zaczynają wpływać na bieg wydarzeń; że następują przesunięcia w układach sił, wielkie podziemne ruchy tektoniczne, które drążą

sobie drogę na powierzchnię. Jedne pojęcia, idee, pewniki, oczywistości odchodzą w przeszłość, a na ich miejsce formują się nowe prawdy, nowe przekonania powszechne, które nabierają siły materialnej.

Umacnia się przekonanie, że historia Europy nie dobiegła końca w połowie naszego stulecia – jak wielu zdawało się wierzyć – lecz że i teraz też idzie naprzód. W jaką stronę? Co do tego żadnej jasności jak dotąd nie ma, och skądże znowu, któż by się ośmielił wypowiadać takie supozycje. Europejczycy są ostrożni, realistyczni i jakże krytyczni wobec siebie i tego, co ich otacza! Ale przecież i oni coraz częściej wypowiadają sąd, że dawne przekonanie, iż do końca świata wszystko będzie się układać w sposób dwubiegunowy z zupełnym pominięciem starej, steranej, bezradnej Europy – że to przekonanie staje się stopniowo jakby mniej realistyczne. Że rozwój wypadków nie potwierdza takiej tendencji; że Europa jest może uśpionym olbrzymem, który nie uświadomił sobie jeszcze swej siły i swoich możliwości. Nie jest dziś wprawdzie olbrzymem jedynym, jak było dawniej, ale też nie musi być wcale międzykontynentalnym popychłem. Jej dokonania gospodarcze, techniczne, naukowe, finansowe wcale jej na taką rolę nie skazują, wręcz przeciwnie. Lecz olbrzym ciągle drzemie, jego świadomość nie ogarnęła jeszcze sytuacji. Dopiero teraz budzi się zrozumienie, że jednemu europejska to może być coś więcej niż tylko jednoscieć cel, obrotów handlowych czy taryf pocztowych, a sama Europa to coś więcej niż tylko pojęcie merkantylnokomunikacyjne.

Dziesięć czy dwadzieścia lat temu rozmowy z Europejczykami obracały się głównie wokół podziału świata uznawanego za trwały i nienaruszalny. Mówiono o wielkiej i nieodwracalnej schizmie wojskowej, ideologicznej i filozoficznej. Dziś mówi się o tym o wiele mniej, przynajmniej o tych dwóch ostatnich. Wiele z tego, co wtedy uznawane było za główną cechę epoki, dziś uznawane jest za zjawiska typu retro. O wiele więcej mówi się o chrześcijaństwie, demokracji, liberalizmie. Wtedy tematem dnia był Marks, Spengler, Mao, Castro. Dziś: Tocqueville, Maritain, Hajek, Friedman, pani Aquino. Z Polaków: Kołakowski, Herling-Grudziński. Coraz częściej na przyszłość Europy patrzy się z tej zmienionej perspektywy.

Oczywiście tak patrzą ci, którzy w ogóle spoglądają w przyszłość. Ogromna większość zajmuje się swoją pracą, rozrywkami, dziećmi, domami, samochodami, urlopiami, przyjaciółmi i oszczędnościami w banku. Ale czy jest w tym coś dziwnego? Tylko u nas zajmowanie się tym, czym zajmuje się większość ludzi w cywilizowanym świecie, bywa często powodem do wstydu.

Ale i tam, takie jest moje przekonanie, coraz więcej ludzi zaczyna sobie uświadamiać, że obecna sytuacja Europy nie jest

nienaruszalnym wyrokiem historii, lecz raczej graniczy z absurdem. Nie chodzi tu tylko o podział kontynentu (choć chodzi także i o to). Idzie również o rolę Europy w świecie, o jej zależność od potęg z innych kontynentów, o zepchnięcie jej na margines światowej polityki, o to, że los Europy często rozstrzyga się na konferencjach, w których Europejczycy nie biorą udziału i w gabinetach, do których nie mają wstępu.

A Polska? Grubą przesadą byłoby twierdzenie, że Polska wciąż przykuwa uwagę zachodniej Europy. Tak oczywiście nie jest. Dziś w gazetach, telewizji, a także w rozmowach poświęca się Polsce o wiele mniej miejsca niż w burzliwych okresach przeszłości. U wielu Polaków budzi to gorycz i rozczarowanie, lecz choć jest to gorycz zrozumiała, to jednak jest ona również i naiwna. Dlaczego miano by poświęcać Polsce nieproporcjonalnie dużo miejsca, jeżeli akurat nie dzieje się tam nic zwracającego uwagę? Ale jednocześnie to rozczarowanie nie jest w pełni usprawiedliwione. Kiedy w Polsce nic szczególnego się nie dzieje, to jasne, że nie ma nas na czołówkach gazet. Ale jeśli ukazuje się teraz mniej depesz, to wciąż jednak – i to dość regularnie – ukazują się poważne analizy, które dziś są oparte na bez porównania lepszej znajomości rzeczy niż sześć lat temu. Mówię o prasie RFN, brytyjskiej, francuskiej, włoskiej. A skoro są one wciąż publikowane, to znaczy, że istnieje na nie zapotrzebowanie wśród poważniej myślącej i bardziej zainteresowanej problematyką polityczną publiczności. Takiego zainteresowania dziesięć lat temu nie było. Na palcach można było wtedy policzyć publicystów, którzy choć w przybliżeniu wiedzieli, co się właściwie w Polsce dzieje. Istnieje także bardzo wyraźna – nazwijmy to tak – gotowość do słuchania wiadomości z Polski. Gdy tylko coś się u nas wydarzy, zainteresowanie opinii publicznej naszymi sprawami natychmiast skacze do góry jak gorączka po niektórych zastrzykach. Wywołuje to nieraz rozżalone uwagi prasy niektórych innych krajów, zwłaszcza w Trzecim Świecie. Można więc, jak sądzę, powiedzieć, że sprawa polska stała się znowu po latach elementem myślenia europejskiego o zagadnieniach ogólnych. Nie była nim w tamtych latach.

VII

Niektórzy spośród znajomych Włochów mówili mi, że wymieniają teraz swoje paszporty na europejskie. Dlaczego to robią? Żadnych specjalnych korzyści z tego nie ma, włoski paszport jest równie dobry jak inne, jest nawet pewna niewyгода, bo paszport

¹ Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Cyt. wg Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Paris 1961.

europiejski grubszy, muszą się w nim zmieścić napisy we wszystkich językach państw-członków EWG. No, ale ten nowy paszport jest właśnie europejski, daje poczucie przynależności do większej wspólnoty, jest jakby ważniejszy.

Pierwszym autorem, który zapisał nazwę „Europa” był Hezjod, ten sam, który napisał też, że nie praca jest hańbą, lecz próżnowanie, stał się więc pierwszym w dziejach piewą pracy, choć żył przecież w czasach, gdy używano do niej głównie niewolników. Było to w siódmym lub ósmym wieku przed Chrystusem i odtąd stosunek do pracy nie tylko jako do konieczności, ale i czegoś wartościowego stał się jedną z cech mentalności europejskiej. Zresztą słowa „Europa” już przed-Hezjodem użył Homer, lecz go, jak wiadomo, nie zapisał. Nazwał on też Zeusa „Europos”, czyli – widzący daleko.

Od tego czasu minęło niemal trzy tysiące lat do chwili, kiedy Benedetto Croce napisał: *We wszystkich częściach Europy jesteśmy świadkami kielkowania nowej świadomości, nowej narodowości (ponieważ, jak już widzieliśmy, narody nie są tworem naturalnymi [danymi z góry – K.D.], lecz stanem świadomości i formacją historyczną). I w taki sam sposób, w jaki siedemdziesiąt lat temu Neapolitańczyk ze starożytnego królestwa Neapolu i Piemontczyk z królestwa pódalpejskiego ślał się Włochami nie wyrzekając się swojej przeszłości, lecz podnosząc ją na wyższy poziom i włączając ją w swój nowy byt, tak samo Francuzi, Niemcy, Włosi i wszyscy inni wzniosą się do poziomu Europejczyków, zwrócą swe myśli ku Europie i poczują, że ich serca biją dla niej równie mocno, jak dawniej biły dla ich mniejszych ojczyzn, których wszakże nie zapomną, lecz będą jeszcze bardziej kochać*³.

Nie stanie się to rychło, bo takie przemiany w świadomości nigdy nie następują szybko. Ale myślę, że ten proces już trwa, już się staje. To zaś, co się dzieje wokół nas w ostatnich latach (ośmielę się powiedzieć, że nawet w ostatnich miesiącach), przyspiesza to stawanie i przydaje mu rozmachu.

Myślę, że definitywnie wchodzimy w epokę wielkich zmian.

Kazimierz Dziewanowski

Herezja doloryzmu

Sprzeciw wobec krzyża

Według Ewangelii św. Mateusza Żydzi dodali do opisu ukrzyżowania Chrystusa opis żalostnej maskarady – kradzieży zwłok Mistrza, aby rozpowszechnić bajkę o rzekomości jego zmartwychwstania. Żydzi byli świadomi niebezpieczeństwa, jakie niesła ta „bajka”. Zmieniała ona bowiem całkowicie sens wydarzeń, które dla nich miały jednoznaczny wydźwięk. Jezus został przecież postawiony przed sądem w sposób formalny i legalnie skazany na śmierć na mocy autorytetu władzy religijnej (sanhedryn) i politycznej (trybunał rzymskiego namiestnika).

Natomiast dla muzułmanów Jezus syn Maryi nie jest uzurpatorem i bluźniercą. Jest nabim, to znaczy prorokiem, jedynym spośród proroków, który narodził się z matki-dziewicy za sprawą cudownej interwencji ducha Bożego, jedynym, którego Koran nazywa „Słowem Bożym” i który przyjdzie przy końcu czasów, w dniu sądu, aby dokonać zamknięcia historii. Właśnie dlatego, że jest on taki wyjątkowy i sprawiedliwy, religijna wrażliwość muzułmańska nie mogła pogodzić się z obrazem jego męki i śmierci na krzyżu. Według tradycji muzułmańskiej to nie on, lecz kto inny został powieszony. Twierdzi się na przykład, że był to Judasz. To Bóg sprawił, że Żydzi nie zauważyli swojej pomyłki co do osoby ukrzyżowanego. Niektóre wyjaśnienia dodają, że Judasz nie protestował, ponieważ swoją śmiercią na krzyżu pragnął odkupić zdradę, jakiej dopuścił się w stosunku do Mistrza. Jezus natomiast został cudownie wzięty do nieba, skąd – jak to już było powiedziane, powróci przy końcu czasów.

Żydzi i muzułmanie jednakowo sprzeciwiają się krzyżowi. Dla pierwszych jest on znakiem bluźnierstwa. Symbolizuje bowiem człowieka, który bezprawnie podawał się za Mesjasza Bożego oraz za Syna Bożego, podczas gdy był zwykłym człowiekiem, o którym wiadano, skąd pochodzi i że jest synem cieśli, Józefa, i jego żony, Marii. Dla drugich obrazą Boga byłoby twierdzenie, że Jego święty, prorok w taki straszny sposób zakończył swoją misję. Nie mogą oni pogodzić krzyża ze sprawiedliwością i dobrocią Boga.

Chrześcijański doloryzm

W gamie różnorodnych postaw, jakie człowiek zajmuje wobec krzyża i tego, co jest jego istotą – cierpienia, istnieje dość rozpoznażeczona filozofia, którą nazwałbym doloryzmem. A oto jej symptomy.

UCIECZKA W NIEMATERIALNE. Oznacza zrażenie się do konkretnego, do tego, co ma praktyczny charakter, zwłaszcza gdy wykracza poza wąski krąg życia prywatnego. Ta postawa ma swój odpowiednik w przesadnym ukierunkowaniu na to co „mistyczne”, w podatności na wszelkie inicjacje i religijne doktryny oferujące sposoby na doraźne osiągnięcie pocieszenia, w posługiwaniu się technikami perswazji, które często pozostawiają niewiele miejsca na samodzielny wybór i odpowiedzialne podejmowanie decyzji. W takiej sytuacji rozwijają się sekty i rozmaite fanatyzmy. Inaczej ujmując – jest to postawa rezygnacji, która szuka rekompensaty w konsumowaniu własnej przegranej i przypomina nieprawidłową reakcję obronną chorego, który zamiast leczyć się i szukać skutecznych sposobów ratunku w obliczu groźnej choroby, próbuje uciec od rzeczywistości fetyszując tę chorobę, nadając jej znaczenia, jakich ona nie ma.

UCIECZKA W NIE ISTNIEJĄCE. Chodzi o abdykację z terażniejszości, z tego, co jest nam dane, na co mamy realny wpływ. Postawa ta wyraża się brakiem zaangażowania społecznego i nie-wiarą w to, że praca może przetwarzać rzeczywistość. W tym sensie wiąże się z postawą pierwszą. Cała energia życiowa i uwaga zostają nakierowane na przyszłość, wobec czego **TERAZ** liczy się tylko jako moralne czuwanie, aby móc uczestniczyć w prawdziwym życiu w **PRZYSZŁOŚCI**. „Teraz” jest nieuchronnie skazane na przegraną, przekłętą. Może najwyżej stanowić materię różnorodnych usług – rodzaj monety, za którą można zakupić udział w radościach „jutra”.

ARYSTOKRATYCZNE TRWANIE. Jest to rodzaj stoicyzmu, wypracowywania sobie postawy obojętności w stosunku do rzeczywistości, nad którą nie można zapanować i zmieniać jej według szlachetnych idei. Zamiast burzyć się i szamotać, jak na przykład egzystencjaliści, można zachować filozoficzną powagę. W gruncie rzeczy chodzi znowu o celebrowanie klęski, ale tym razem na wysoki połysek, z poczuciem wyższości w stosunku do tych, którzy jeszcze są naiwni i mają jeszcze jakieś aspiracje. Stoik-arystokrata przypomina Piłata z jego książkami i intelektualnymi dociekaniami na temat prawdy. Ponieważ jest to stoik-chrześcijanin, będzie on tłumaczył własny dystans do rzeczywistości i postawę niezaangażowania (albo lepiej – zaangażowania tylko w to co prywatne) ostrym podziałem na zawodne i przygodne **TERAZ** i na jedynie mającą wartość **PRZYSZŁOŚĆ**.

Doloryzm to wiara wyznawana wprost lub niebezpośrednio, że **TERAZ BÓG JEST NIEOBECNY**, że „teraz” należy do szatana, „teraz” Bóg jest daleki i nieskuteczny. Przypomina to postawę uczniów wobec przegranej, jaką była dla nich śmierć Mistrza. Doloryzm nie rozumie krzyża, bo nie rozumie zmartwychwstania, upatrując jego

skutków tylko w „przyszłości“, po zamknięciu historii, po dojściu do celu. „Teraz“ może czerpać ze zmartwychwstania jedynie inspirację, duchową zachętę.

Ideowy pióropusz

Doloryzm sprowadza zatem fakt zmartwychwstania do rzędu filozoficznych przesłanek, które nadają sens uznawanemu systemowi wartości. Jest to więc swęgo rodzaju ideowy pióropusz. Ponieważ chodzi jednak nie tylko o przyrzeczenie gratyfikacji, ale także o niebezpieczeństwo doświadczenia jej utraty, oprócz barwnego pióropusza nęcącego oko istnieje zimne ostrze gilotyny straszące absolutnością kary. W istocie mamy więc do czynienia z religijnym nakazem i pomimo przyjęcia faktu zmartwychwstania za rzeczywisty, nie dokonaliśmy jeszcze zasadniczego przejścia od Starego do Nowego Prawa. To ostatnie nie opiera się na zachętach i przestrobach, lecz na mocy Ducha, który sprawia, że przestrzeganie prawa jest możliwe.

Cud zmartwychwstania

Istota rzeczy tkwi w doświadczeniu ENERGII zmartwychwstania. Ono rodzi chrześcijan i przeprowadza z obediencji Starego do wolności Nowego Przymierza. Żydzi również wierzyli w zmartwychwstanie ciał i w sąd ostateczny (saduceusze tej wiary nie podzielali, a mimo to znajdowali racje wystarczające do przestrzegania Prawa). Tragedię człowieka Starego Testamentu stanowiła – wielokrotnie zwraca na to uwagę św. Paweł w swoich listach – niewykonalność Prawa; choć dobre i słuszne, było ono niemożliwe do wypełnienia w całości. W takiej sytuacji wszystkie obietnice Prawa również stawały się nieosiągalne. Zaradzić temu mogło jedynie miłosierdzie Boga. Zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego stanowią odpowiedź Boga. Krzyż rozumie się w pełni nie tylko wierząc, że Chrystus zmartwychwstał, ale także, że darem zmartwychwstania jest Duch Święty, który za pomocą tej samej energii, jaka ożywiła martwe ciało Chrystusa, ożywia również martwe ciała wierzących, uzdalniając ich do przyjęcia postawy zgodnej z duchem Ewangelii.

Zmartwychwstanie jest cudem par excellence, cudem, który zawiera wszystkie inne cuda i jest zarazem ostatnim słowem w procesie Jezusa. Wszyscy, którzy w nim uczestniczyli, sądzili, że ostatnie słowo wypowiedziała śmierć, a Bóg milczał w obliczu skargi Sprawiedliwego. Zmartwychwstanie zaś mówi, że sąd był niesłuszny. Św. Piotr właśnie w dniu zesłania Ducha Świętego i pod Jego wpływem znalazł w sobie siłę i światło, aby zrozumieć

i zaświadczyć w miejscu publicznym, wobec zebranych, że to, co uważali za koniec sądu nad Jezusem, wcale nie było finałem. Bóg przemówił i inaczej rozszedł sprawę niż ludzki trybunał złożony z autorytetów świeckich i religijnych. Piotr nie tylko świadczył o mocy miłosierdzia, którego owocem było zmartwychwstanie Chrystusa, ale sam tej mocy doświadczył, podobnie jak wszyscy znajdujący się w wieczniku. Następnie owa duchowa siła towarzyszyła głoszonemu przez nich orędziu i to ona stanowiła zasadniczy element przekonujący i budujący nową wspólnotę narodu Boga. Kościół jest świadkiem tego cudu nie tyle dzięki swojej doktrynie i sposobowi jej ujęcia w filozoficzne lub literackie formuły, ile przez cud świętości, cud realizowania Nowego Prawa. Dzięki Duchowi Świętemu nie tylko możemy powiedzieć, że jesteśmy powołani do tego, by być dziećmi Bożymi, ale „rzeczywiście nimi jesteśmy” (1J 3,1). Takie zawrotne perspektywy rysuje przed nami ostatecznie **KRZYŻ!** Krzyż jest odrzucany, gdyż jest źle rozumiany. Jest zaś źle rozumiany, bo w zmartwychwstaniu widzi się jedynie jednorazową interwencję miłosiernego Boga, tak jakby po niej Bóg pogrążył się w milczeniu, pozostawiając świat samemu sobie, polecając jedynie wierzącym w krzyż i zmartwychwstanie, aby powtarzali opowiadanie o tamtym cudownym wydarzeniu. Reszta zaś nie różniłaby się istotnie od życia w ramach Starego Przymierza. Niezrozumienie dotyczy zapomnienia o Duchu Świętym, który jest dany na stałe jako „inny Poczyszyciel” (J 14,16). Inny w odróżnieniu od Chrystusa. Prowadzi On do zrozumienia Prawdy (J 16,13), uczy, co należy odpowiadać oskarżycielom (Łk 21,14–15), dokonuje wewnętrznych przeobrażeń, tak aby człowiek mógł stać się synem Bożym (1J 3,2). Jego dziełem jest Kościół – jedyny przekonujący znak, bo tylko ten znak jest rzeczywistym sakramentem Boga obecnego pośród nas. Zmartwychwstanie dotyczy zatem nie tylko **PRZYSZŁOŚCI**, ale kształtuje nasze **TERAZ**.

Na zakończenie propozycja, aby spojrzeć na postać Matki Najświętszej jako na doskonały wzorzec wiary i uczynić to, czerpiąc ze skarbcza kontemplacji Kościoła, który podkreśla Jej szczególny udział w krzyżu (a więc także w zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego), dogmatem o wniebowzięciu i mianem Jej nadanym – Matki Kościoła.

Zygmunt Kwiatkowski SJ

Postawy wobec śmierci

Człowieka definiowano najróżniej: jako zoon politikon, homo faber, homo ludens... Otóż świadomość śmierci – tak jak narzędzia, mowa czy zakaz incesy – właściwa jest tylko człowiekowi. Stanowi zerwanie między światem zwierząt i ludzi. Jest faktem ustanawiającym przejście od natury do kultury. Można by nawet dowodzić – i czyniono tego rodzaju próby – iż umiejętność posługiwania się narzędziami czy zdolność porozumiewania się właściwe są również zwierzętom; że zwierzęta potrafią się bezinteresownie bawić czy wykorzystywać mózg analogicznie jak człowiek. Jednakże tylko u człowieka świadomość śmierci obecna jest podczas życia, jest najbardziej trwałym i stałym składnikiem życia i kultury.

W każdej, nawet najbardziej prymitywnej kulturze występuje rytuał pogrzebowy. Przekonanie o wiecznym trwaniu obecne jest w całych dziejach ludzkości. Wiara w nieśmiertelność duszy, mówiąc ściślej w jakąś formę osobowego istnienia po śmierci, jest wspólna ludziom na wszystkich szczeblach rozwoju, występuje w każdej kulturze, od prymitywnej po najwyższe religie. Przekonanie, iż śmierć nie jest stanem naturalnym człowieka, że jest zrodzona przez czyjś błąd czy zbrodnię znajdujemy zarówno w wielu pierwotnych wierzeniach jak i w Biblii, wedle której śmierć jest wynikiem upadku, karą za winę. W każdej kulturze stosunek do śmierci pozwala odkryć i wyznaczyć jej podstawowe kategorie.

Powiadano nieraz, za Platonem, iż filozofia rodzi się ze zdziwienia albo że rodzi się z rozpacz. Można by też powiedzieć, zresztą również za Platonem, że filozofia jest niczym innym jak przygotowaniem do śmierci, że jej zadaniem jest choćby częściowe oderwanie od życia, iż jest umieraniem za życia. W filozoficznych rozważaniach nad problemem śmierci występują zazwyczaj trzy zasadnicze kwestie: lęk przed śmiercią, zagadnienie nieśmiertelności oraz sensu życia, gdy się nieśmiertelność odrzuca. Argumenty na rzecz pozbycia się lęku przed śmiercią, a więc odnoszące się do dziedziny psychologicznej, brzmią rozmaicie, zależnie od poglądów w sferze ontologicznej i etycznej. Arystoteles twierdził, iż pojęcie śmierci jest puste. Nie można myśleć o nicości, o niebycie. Myślenie o niczym nie jest myśleniem. Zatem mówiąc o śmierci zawsze mówimy o życiu. Nasz stosunek do śmierci jest stosunkiem do życia. Refleksja o śmierci nigdy nie zamyka się na sobie. Niczym soczewka skupia podstawowe problemy filozoficzne i wkracza w dziedzinę ontologii, a nawet teologii.

Starożytni materialści: Demokryt, Epikur, stoicy uważali, że śmierć – należąc do porządku natury – nie może być czymś złym *ex definitione*, ponieważ natura jest dobra. Mądrość, którą zdobywa się dzięki uprawianiu filozofii, pozwala zrozumieć konieczność śmierci i wyzbyć się lęków, niegodnych człowieka. Nie istnieje nieśmiertelność, wraz ze śmiercią kończy się życie i wszelkie odczuwanie. Wedle słynnej argumentacji Epikura póki jesteśmy, nie ma śmierci, a gdy jest śmierć – nie ma już nas. Śmierć na powrót włącza nas w kosmos. Jedynie trwała w przyrodzie jest materia. Skoro po śmierci nic złego nas nie czeka – nie musimy się jej obawiać. Życie etyczne, jedyne godne człowieka, to – jak powiada Epikur – życie spokojne, bez lęków i tym samym szczęśliwe. Filozofia ma służyć właśnie pozbyciu się bezzasadnych obaw.

Stoicy także uważali, iż jeżeli dostrzeże się naturalne i konieczne aspekty śmierci, stanie się ona łatwiejsza do zniesienia. Płaszczyzna metafizyczna – panteistyczna wizja świata, a zwłaszcza doktryna wiecznego powrotu – staje się podstawą argumentacji etycznej i psychologicznej. Idea wiecznego powrotu pełni analogiczną funkcję jak wiara w reinkarnację czy nieśmiertelność duszy. Trzeba żyć godnie, ażeby nie bać się powrotu. Należy tak długo rozmyślać o śmierci – twierdzili stoicy – aż wyrobi się w sobie obojętność. Stan obojętności osiągnie się, kiedy się sobie uświadomi i do końca zrozumie, że człowiek umiera przez całe życie, od chwili narodzin. Moment śmierci jest niemal niczym. Cała filozofia stoików jest propedeutyką do śmierci. Uprawiając filozofię można tak wyzwolić umysł, by nie bać się śmierci. Należy żyć tak – twierdzili stoicy – jakby każdy dzień był ostatnim.

Wedle Platona należy dzień ostatni traktować, jakby nim nie był (*Oddajcie koguta Asklepiosowi* – mówi umierając Sokrates). Śmierć nie zmienia niczego. To co rzeczywiście istotne, co warte troski człowieka godnego swego miana trwa nadal: idee pozostają wieczne, dusza nieśmiertelna, nie ma żadnego przejścia od bytu do nie-bytu. Istotą człowieka, odróżniającą go od wszelkich innych gatunków jest dusza rozumna. Szczęście człowieka polega na poznaniu prawdy, czyli idei. Póki człowiek żyje, póki dusza jest połączona z ciałem – doskonałe poznanie nie jest możliwe. Dopiero po śmierci, czyli uwolnieniu duszy od ciała, dokonuje się pełne zjednoczenie ze światem idei a tym samym poznanie prawdy, czyli całkowita realizacja człowieczeństwa. Po wyzwoleniu z więzów ciała umysł może bez przeszkód oddać się swojej działalności. Sokrates w „Fedonie” odróżnia nadzieję, która odnosi się do tego co po śmierci, od odwagi niezbędnej, by stawiać czoło tej chwili, zerwać więz duszy z ciałem. W zdobyciu tej odwagi ma pomóc następujące rozumowanie: jeżeli dusza jest nieśmiertelna, śmierć

jest dobrem; jeżeli potem nie istnieje nic, śmierć jest niczym sen, a więc nie jest złem.

W każdym dualizmie śmierć uwalnia duszę od tego przypadkowego compositum, jakim jest połączenie duszy z ciałem. Śmierć jest zatem ostateczną realizacją człowieczeństwa i tego co w życiu najważniejsze. Filozofia zaś to taki sposób życia, który przygotowuje do śmierci i zapewnia osiągnięcie istoty człowieczeństwa. Tak sądzili orficy, Pitagoras, Sokrates, Platon.

Argumentacja starożytnych materialistów jest pozornie przeciwna: negują istnienie po śmierci świadomej osobowości, człowiek obraca się w materię, z której powstał. W najistotniejszym jednak punkcie poglądy starożytnych idealistów i materialistów sprowadzają się do tego samego: śmierć jest powrotem do pierwotnej jedni. W jednym przypadku jest to połączenie z wiecznym światem idealnym, z którego dusza została wygnana, w drugim – zjednoczenie z naturą. Ta wiara w funkcję ontologiczną śmierci pozwala człowiekowi stawiać jej czoło bez lęku. Rzeczą filozofii jest „oswojenie” śmierci. Wedle starożytnych śmierć jest tragiczna tylko pozornie. W istocie jest przedłużeniem życia ziemskiego.

W wizji chrześcijańskiej przeciwnie – śmierć jest zmianą kondycji ludzkiej, jest początkiem nowego stanu, który będzie trwał wiecznie. Wiara w zmartwychwstanie sprawia, że waga wydarzenia zostaje przeniesiona na to co po śmierci; idzie o wieczne przeznaczenie: potępienie lub zbawienie. Śmierć w chrześcijaństwie jest ze swej istoty śmiercią podporządkowaną; ośrodkiem chrześcijaństwa jest teologia, w centrum – objawienie transcendentnego Boga. Aczkolwiek z każdego, zwłaszcza chrześcijańskiego, rozważań na temat śmierci wynika postawa wobec życia, to przecież antropologia w chrześcijaństwie natychmiast zostaje zagarnięta przez teologię. Śmierć nie jest wydarzeniem nagłym, zewnętrznym, obcym życiu – jest najistotniejszym wymiarem świata żyjących. Nerozerwalnie związana z grzechem, ze złem, a zatem obecna w łonie życia. Nie jest jednak końcem. Została przezwyciężona przez zmartwychwstanie, triumf życia. W alternatywie Pascala istnieje Bóg albo nic. Kiedy nie wierzy się w Boga – śmierć jest nieprzekraczalnym murem, nicością, rozpaczą. Kiedy się wierzy w Boga – wszystko staje się możliwe. Wiara w zwycięstwo nad śmiercią jest konsekwencją wiary we wszechmoc Boga i Jego miłość do ludzi.

Doktryna chrześcijańska tworzy całość, w której naruszenie jednego elementu pociąga za sobą zburzenie spójności konstrukcji. Śmierć, jako związana z upadkiem, winą oraz ze zbawieniem i zmartwychwstaniem, czyli zwycięstwem nad śmiercią, włączona

jest w całość kultury, dziejów ludzkości i w całość jednostkowej egzystencji.

Wedle chrześcijaństwa śmierć jest największym wrogiem człowieka. Nie tyle jednak ta, którą rozważali filozofowie starożytni i którą ma się na myśli potocznie. Istotą śmierci jest śmierć duchowa, jest nią oderwanie się człowieka od Boga. Jak pięknie i mądrze mówi Jacek Salij, śmierć jest karą za grzech. Człowiek jest więc traktowany jako suwerenny podmiot, wezwany, by w pełnej wolności uznawał swą winę, wezwany do pokuty.

W ramach chrześcijaństwa postawy wobec śmierci zmieniały się. W pierwszych wiekach panuje przekonanie, iż śmierć jest tylko momentem w życiu człowieka, dramatycznym i ważnym, ale nie ostatnim, iż zachowana jest ciągłość między istnieniem na ziemi i późniejszym. Śmierć nie jest końcem. Została przewyciężona przez zmartwychwstanie. Jest co prawda konieczną, ale tylko fazą prowadzącą do innego rodzaju istnienia. Dominowała nadzieja na zbawienie.

W późnym średniowieczu przeważał lęk przed potępieniem. Śmierć uważana była za najdramatyczniejszy moment w życiu człowieka, w którym można stracić lub wszystko zyskać. W chwili śmierci rozstrzyga się zbawienie lub potępienie, śmierć nadaje ostateczny sens ludzkiej jednostkowej historii. Upadek i odkupienie – dwa podstawowe wydarzenia w dziejach ludzkości, które wcieliły się w historię – w grzech, zło, zbawienie, zmartwychwstanie – nabierają sensu jednostkowego, odnoszą się do każdego człowieka, nadają znaczenie jego życiu i kierują jego postępowaniem.

Śmierć jest bowiem nie tylko przejściem do innej egzystencji; staje się bezpośrednią inspiratorką miar etycznych, regulatorem codziennego życia. Powstrzymuje od grzechu, od nowego upadku. Zasadnicza racja jej skuteczności tkwi w obawie przed unicestwieniem, przed wiecznym ogniem potępienia. Obawa przed śmiercią nie jest lękiem przed nicością. Odwrotnie, wiara w istnienie po śmierci jest przyczyną lęku przed karą za niedoskonałość życia na ziemi. Należy „dobrze żyć, aby dobrze umrzeć”, to znaczy, iż należy pamiętać o śmierci. Myślenie o śmierci prowadzi do doskonałości moralnej i religijnej, śmierć staje się instrumentem zbawienia.

W wiekach późniejszych, w okresie Renesansu nie tyle lęk przed potępieniem, ile nadzieja zbawienia wyznaczała ludzkie życie i postępowanie. Humanizm przejął antyczny pogląd – nie trzeba bać się śmierci. Kto żyje godnie, zbliża się do Boga i nie musi obawiać się potępienia. Zasługi, uczynki, cnota świadczą o pełni człowieczeństwa i zapewniają nieśmiertelność zarówno tu, na ziemi, jak w niebie. Każdy musi pracować na chwałę Chrystusa – powie

Erazm. Honor Boga przechodzi w ręce człowieka. Wedle Lutra, Kalwina, Loyoli – chrześcijanin przejmuje aktywną rolę w życiu wiary i walce o jej triumf. Chwała Chrystusa jest również wartością tego świata. W życiu teraźniejszym zatem należy realizować te wartości, które zatriumfują w życiu przyszłym. Nie jest istotne, że żyjemy krótko, ważne jest, by żyć godnie – powie Montaigne. Śmierć nie jest wydarzeniem, które wykorzenia człowieka z jego świata.

W miarę rosnącej sekularyzacji zmienia się postawa wobec śmierci. Śmierć oswojona, stale obecna, nieustanny przedmiot rozmyślań-zastąpiona zostaje przez śmierć oddaloną, obojętną, która nie dotyczy już całej wspólnoty. Np. do XVIII w. cmentarze znajdowały się w mieście, przy kościele, siłą rzeczy narzucając codzienną obecność śmierci. W XVIII w. cmentarze zostają przeniesione extra muros. W wieku encyklopedystów ateistyczny rozum przenika wszystko odsuwając śmierć w zapomnienie. Wznowi jej kult Romantyzm, ze swoją delectacją śmiercią, ale zarazem wzrośnie strach przed śmiercią.

Poczynając od XVIII w. przez cały wiek XIX-wraz z postępem nauki oraz coraz szerszym zakresem swobód obywatelskich i praw człowieka rosną zdobycze indywidualizmu. W rzeczywistości jednak jest to triumf pozorny, bowiem godność i wolność osoby stają się coraz bardziej zagrożone przez przemoc społecznych instytucji.

Atomizacja społeczeństwa, osamotnienie człowieka, konformizm mas itp. procesy współczesnej kultury, setki razy analizowane i opisywane przez filozofów, socjologów, psychologów znajdują swoje odbicie w postawie wobec śmierci.

Już Maks Scheler stwierdzał, że współczesny człowiek Zachodu nie żyje „w obecności śmierci“, ma tylko abstrakcyjną wiedzę, że umrze. Dawniej człowiek budował swoje życie w całość, której śmierć nadawała formę; była zasadą organizacji i konstrukcji egzystencji. Człowiek współczesny żyje „z dnia na dzień“, dosłownie. Traktuje śmierć jak katastrofę, która kiedyś się przytrafi, niczym powódź czy pożar. Pozornie „indywidualistyczny“ człowiek współczesny sam siebie określa przez „ja społeczne“, przez obraz, jaki mają inni. A więc umiera jak inni, coraz mniej traktując siebie jako wartość i dając sobie odebrać nawet własną śmierć.

Nasza współczesna kultura wyгнаła śmierć ze swojej codzienności. Pojawia się ona tylko w formie gwałtu, brutalności, katastrof i nie przemawiającej do wyobraźni ani uczuciowości statystyki. Owszem, ukazują się teksty specjalistyczne. We współczesnej humanistyce problematyką śmierci zajęto się pod koniec lat pięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, a w latach sześćdziesiątych we Francji, wreszcie w latach osiemdziesiątych dotarła ona do Polski. (A więc jest to zagadnienie modne.) We wszystkich rozwa-

zaniach filozofów kultury, psychologów, historyków itd. powtarza się konstatacja, iż mimo stałej obecności tej tematyki w dziełach literackich, sztukach czy filmach, w kulturze masowej jednak, w życiu codziennym śmierć jest tematem tabu. Tak jak dawniej seks. O ile kiedyś otaczano tajemnicą sprawy płci, umieraniu natomiast asystowali wszyscy, łącznie z dziećmi; dziś jest odwrotnie. Dawniej śmierć nagle była złem, bowiem pozbawiała człowieka świadomego umierania. Dzisiaj uważana jest za błogosławieństwo. Z ulgą mówimy „nie czuł, że umiera“, zamiast niegdyśszego „czuł zbliżającą się śmierć“.

Nigdy nie było łatwo umrzeć, ale dawniej społeczeństwo towarzyszyło konającemu, człowiek umierał w otoczeniu rodziny i przyjaciół, dziś umiera samotnie w szpitalu, po czym zajmują się nim wyspecjalizowane instytucje pogrzebowe. Tak jak nie istnieje już rytuał umierania, tak też zanika rytuał żałoby, kondolencyjnych wizyt i innych form wsparcia przez społeczeństwo ludzi w bólu. Nie ma publicznych form wyrażania rozpaczy. Społeczeństwo odsuwa się od cierpiących, my sami odsuwamy się od cierpienia. W obliczu śmierci czujemy zażenowanie, nie potrafimy złożyć kondolencji, wstydzimy się nawet okazywać własny ból, gdy śmierć zabierze kogoś bliskiego.

Człowiek został odarty z podstawowego zdawałoby się prawa – prawa do świadomości własnej śmierci. Zarówno bliscy jak i lekarze do ostatniej chwili grają przed umierającym komedię, by nie wiedział, że umiera. Traktuje się go jak dziecko pozbawione wolności. Człowiek umiera jak zwierzę, w nieświadomości. Okazywanie rozpaczy, strachu czy to przez chorego, czy przez rodzinę jest złe widziane przez otoczenie. Wszyscy więc grają komedię. To ukrywanie jest nie tylko zwyczajem. Jest czymś więcej, moralnością. Moralnością, w której nie ma miejsca na mówienie prawdy i spotkanie twarzą w twarz z prawdą, choćby okrutną. Moralnością, w której nastąpiło odwrócenie uczuć i pojęć – nie ma w niej miejsca na cierpienie, ból, smutek jakikolwiek, w tym rozpaczę śmierci. Do ostatniej chwili odsuwamy spotkanie ze śmiercią. Dzisiejsza „dobra śmierć“, w której umierający nie ma świadomości, że umiera, jest *signum temporis*, w którym godność człowieka została zatracona.

W dziejach myśli ludzkiej spotykamy zasadniczo dwa poglądy na temat śmierci. Przekonanie, iż śmierć nie jest stanem naturalnym człowieka, że jest wynikiem upadku, jest karą za zbrodniczy błąd, jest zadawana z zewnątrz, przez siły nadnaturalne. Przekonanie to występuje nągminnie w kulturach ludów prymitywnych, spotykamy je u Platona, w chrześcijaństwie, jego ślady możemy dostrzec u współczesnych w magicznej wierze w moc medykamentów.

Wedle poglądu przeciwnego śmierć nie jest nagłą katastrofą, jest związana z życiem od początku, jest immanentna życiu. Umiera tylko to, co żyje i wszystko, co żyje, musi umrzeć – twierdzi biologia. Filozof doda, iż świadomość śmierci jest najważniejszym składnikiem życia człowieka, więcej – powie Heidegger – jest jedynym instrumentem poznania bytu. Świadomość własnej skończoności to kryterium wyróżniające istotę człowieka. Nie chodzi o to, że egzystencja kończy się śmiercią tak, jak „deszcz przestał padać”; człowiek jest bytem-dla-końca, co znaczy, iż śmierć jest sposobem bycia w każdej chwili. Egzystencjalizm przypisuje szczególne znaczenie śmierci, albowiem człowiek jest jedynym bytem, który wie, że pewnego dnia umrze.

Współczesny egzystencjalizm pozornie powtarza za stoicyzmem – tylko świadomość naszej skończoności pozwala doświadczać rzeczywistej natury bytu oraz własnego, ściśle ograniczonego bycia. *Nauczyć się żyć i nauczyć się umierać to jedno i to samo* – powtórzy Jaspers za stoikami. Jest to jednak tylko słowne podobieństwo. Egzystencjalizm nie neguje horroru śmierci, przerażającej możliwości nie-bycia. Nic nie jest w stanie przezwyciężyć lęku, jaki człowiek odczuwa na myśl o totalnym zniszczeniu i unicestwieniu. „Nauczyć się umierać” wedle egzystencjalizmu, to zachować świadomość sytuacji granicznej, jaką jest śmierć, nie odsuwać od siebie tej „wiedzy”, lecz żyć w pełni świadomie, aby wybrać autentyczność. Prawdziwy byt-dla-śmierci wiedzie nas ku nowemu życiu – życiu autentycznemu. Niezależnie od tego, jak mglisty jest to termin, widzimy, iż rozważania wokół śmierci – w starożytności, chrześcijaństwie, współczesnej filozofii – prowadzą do nakazu godnego życia tu i teraz.

Wydaje mi się, iż wśród tych różnorodnych poglądów i postaw wobec śmierci można znaleźć element wspólny, coś co leży u źródeł problemu śmierci. Jest to świadomość własnej jednostkowości. Początkiem i źródłem zła jest principium individuationis – twierdził Anaksymander i przekonanie to przewija się przez całą filozofię. Zło bierze się z oderwania się człowieka od bytu, niezależnie od tego czy przez ową jednię i pełni rozumie się naturę czy Boga. Jeżeli nie ma owego rozdarcia, nie pojawia się problem śmierci. Nie ma tego problemu w sytuacjach, w których to co ogólne (np. gatunek, ojczyzna, prawda) przeważa nad tym co jednostkowe. Świadomość śmierci jest równoznaczna ze świadomością i afirmacją jednostkowości, zaś horror śmierci polega na utracie indywidualności (zarówno własnej, jak, czyjejs – nie cierpiny, gdy umiera osoba zastępowalna). Stąd ambiwalencja wszelkich rozważań na temat śmierci: niemożliwe, aby śmierć była i niemożliwe, aby jej nie było, parafrazując Pascala. Na płaszczyźnie psychologicznej, gdzie śmierć traktowana jest jako przeżycie nie zaś jako fakt czy

prawo; nikt nie wierzy we własną śmierć, nie może pogodzić się z unicestwieniem tego szczególnego bytu, jakim jestem „ja”, czyli z zagładą świata. *Świat umrze trochę, kiedy ja umrę* – mówi poetka. Z drugiej strony cała kultura jest próbą przezwyciężenia śmierci, czyli włączenia tego co jednostkowe w ogólność. Na wszystkich płaszczyznach odnajdziemy te usiłowania: pojęcie wieczności w religii, prawdy w nauce czy gatunku w biologii to nic innego jak próby zagwarantowania nieśmiertelności.

Łatwo można zauważyć, iż postulaty etyczne nie wynikają logicznie z podstawowych rozstrzygnięć ontologicznych, aczkolwiek nieraz usiłuje się taki związek ustalić. Z zanegowania nieśmiertelności może – jak u stoików – wynikać nakaz godnego życia, ponieważ jest to nasze jedyne życie; można też powtórzyć za Dostojewskim: *Skoro Bóg umarł, wszystko jest dozwolone*. Życie godziwie można zarówno z lęku przed karą, jak z nadziei na zbawienie. Jednakże całość, jaką jest zarówno życie jednostki, jak i w innym aspekcie dana kultura, nabiera całkowicie odmiennego sensu zależnie od stosunku do śmierci. Nie jest tak, że odmawia się bądź nadaje się znaczenie tylko śmierci. Pojęcie śmierci zawsze pociąga za sobą globalną wizję, zawierającą postawę wobec natury, społeczeństwa, historii, nauki czy religii. I być może kryzys współczesnej kultury, jej płaskość i nihilizm jest między innymi wynikiem nieobecności śmierci w naszej kulturze.

Wiktoria Krzemień



Religioznawstwo – rzetelna wiedza czy indoktrynacja?

Religioznawstwo jako przedmiot w szkołach średnich stało się już faktem. Zanim jeszcze zostało ono wprowadzone do szkół, budziło wiele pytań, niepokoju, a nawet kontrowersji. Po wprowadzeniu pytania pozostały. O dziwo, stawiają je nie tylko ludzie wierzący.* Jako przykład *wykładni treści programu religioznawstwa* niech nam posłuży najnowsza praca z tej dziedziny. Jest nią książka Zenona Kaweckiego „W kręgu konfrontacji światopoglądowych”¹. Na obwołucie książki – podobnie we wstępie – czytamy, iż prezentowana praca */.../ stanowi w dużym stopniu wykładnię treści programu religioznawstwa i jako taka może służyć pomocą nauczycielom w jego realizacji.*

Pełne i dokładne omówienie tej pracy domagałoby się, i domaga, napisania nowej książki, by odpowiedzieć na wszystkie niejasności, niedomówienia i nieprawdy podane przez autora. W naszym krótkim omówieniu zajmiemy się tylko niektórymi problemami.

Od pierwszej do ostatniej strony autor książki jest przekonany, że istnieje tylko jeden prawdziwy światopogląd. Jest nim – oczywiście w przekonaniu autora – światopogląd marksistowski, utożsamiany przez niego z światopoglądem naukowym. Zamiarem więc autora jest przekonanie czytelnika, że wszystko, co nie jest „naukowe”, dokładniej, co nie mieści się w ramach diamentu, jest bez przyszłości. Prawdziwa filozofia to filozofia marksistowska, gdyż jest ona pewnego rodzaju uogólnieniem twierdzeń nauk szczegółowych. Te zaś niezbitie udowodniły, jego zdaniem, iż materia jest wieczna, niestwarzalna, niezniszczalna. *Nauka współczesna* – pisze autor – *nie tylko nie potwierdza idei kreacjonizmu, ale wykazuje całkowitą bezzasadność poglądu głoszącego istnienie jakiegokolwiek pozaświatowego (transcendentnego) bytu duchowego, a tym samym tezy o możliwości ingerencji tegoż bytu w przebieg procesów przyrodniczych* (s. 146). Nauka współczesna zatem, zdaniem autora, daje niewzruszone podstawy pod materialistyczny, marksistowski (czytaj: naukowy – J.K.) pogląd na świat. Oto optymistycznie twierdzenie autofa...

Zapytajmy jednak, jaka to współczesna nauka pozwala na takie wnioski i co stanowi przedmiot badań nauk szczegółowych? Jest

* Por. mgm, „Prasa o kulturze (13)”, s. 143 niniejszego numeru.

¹ Z. Kawecki, *W kręgu konfrontacji światopoglądowych*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1986, ss. 400.

nim świat materialny, i tylko taki, oraz relacje między istniejącymi bytami. Żadna więc z nauk szczegółowych nie może zajmować się światem meta-fizycznym, poza-materialnym, duchowym. Żadna z nich nie może ani udowadniać, ani negować istnienia rzeczywistości duchowej – meta-fizycznej. Takie twierdzenie (negowanie też) byłoby nienaukowe. Wiemy też, że każde twierdzenie w naukach szczegółowych musi być udowodnione – potwierdzone w ramach materialnej rzeczywistości. Jeśli więc filozofia marksistowska (czytaj: naukowa) – jak chce tego autor – uogólnia dane nauk szczegółowych, to czy uogólnienie, które staje się twierdzeniem filozoficznym, jest prawdą już udowodnioną przez te nauki, czy jest jedynie twierdzeniem a priori, domagającym się empirycznej weryfikacji? Odpowiedź na to pytanie ma ważne konsekwencje dla twórczenia tzw. światopoglądu naukowego. Jako przykład takich konsekwencji, których autor zda się nie dostrzegać, niech posłuży tekst książki: *Filozofia marksistowska reprezentuje pogląd o jedności psychofizycznej struktury człowieka. Uogólniając dane nauki stwierdza, że nie istnieje żadna dusza, która byłaby związana z ciałem nawet przejściowo, w okresie życia człowieka* (s. 17). Pytamy więc, które z twierdzeń naukowych pozwala autorowi na takie uogólnienie. Jeśli świat ducha nie należy do zakresu badań nauk szczegółowych, to również uogólnienie typu: „nie ma duszy”, wynikające rzekomo z nauk szczegółowych, jest też nienaukowe. Kontynuując ten temat autor pisze: *Procesy psychiczne nie mają bowiem charakteru nadprzyrodzonego, lecz stanowią funkcję mózgu i systemu nerwowego /.../. Nie ulega jednak wątpliwości, że analizowana od strony fizjologicznej świadomość jest funkcją mózgu. Z materialistycznego punktu widzenia wszystkie zjawiska psychiczne są odzwierciedleniem faktów i prawidłowości zachodzących w przyrodzie i społeczeństwie* (s. 176). W cytowanym urywku znajdujemy określenie: *Procesy psychiczne nie mają bowiem charakteru nadprzyrodzonego*. Ciekawe kto i kiedy głosił, że ludzkie poznanie ma charakter nadprzyrodzony? Autor nie tylko nie zna tradycji filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza odnoszącej się do teorii poznania, ale nie rozumie też określenia „nadprzyrodzony”. Naukowe zaś tłumaczenie takich zjawisk, jak proces poznania, wymaga precyzyjnych określeń, jeśli chce się je traktować poważnie. Wreszcie cytowany urywek dobitnie świadczy, iż w przekonaniu autora założenia filozoficzne – tu materialistyczne – są wcześniejsze od danych nauki... i one decydują o naukowości tych danych.

Terminem wręcz magicznym staje się dla autora „ewolucja”. Uprzednio, z góry podjęte założenia (nienaukowe) pozwalają autorowi na tłumaczenie „ewolucją” wszystkiego, co istnieje. Ewolucja wyjaśnia istnienie materii, powstanie materii organicznej, pierwocin życia, psychizmu i samego człowieka. Na kilkudziesię-

ciu stronach opisuje autor ów konieczny, nieunikniony proces ewolucyjnego rozwoju materii aż do człowieka włącznie (s. 105–185). *Osiągnięcia przyrodznawstwa w pełni potwierdzają materialistyczno-dialektyczną teorię o powstaniu życia w procesie długotrwałej ewolucji materii, w szczególności zaś sformułowaną przez Engelsa definicję życia jako jakościowo odrębnej formy ruchu materii, jako sposobu istnienia ciał białkowych /.../. W teorii tej nie ma miejsca na żadne nadprzyrodzone siły witalne, oznacza ona przyjmowanie przyrody taką, jaką ona jest w rzeczywistości, bez żadnych ubocznych dodatków* (s. 159). Jak widzimy, w założeniu autora, materialistyczno-dialektyczna teoria o powstaniu życia jest wcześniejsza niż osiągnięcia nauk przyrodniczych. Założenia decydują o naukowości teorii, a nie o osiągnięciach nauk. Oczywiście, nie możemy dziś negować zdobyczy nauk przyrodniczych, usiłujących przybliżyć nam rozumienie zachodzących zmian w otaczającej nas rzeczywistości. Należy jednak pamiętać, iż mimo tak wspaniałych osiągnięć naukowych, ewolucja nie jest procesem poddającym się bezpośredniej obserwacji. Rzeczywistość, którą poznajemy, w której odkrywamy zmiany – rozwój, pozwala na tworzenie teorii ewolucji, pozwalającej z kolei wiązać zachodzące procesy w sensowną całość. Nie oznacza to jednak, że teoria ewolucji wytłumaczyła już wszystko, iż pozbawiła rzeczywistość jej tajemnicy. Pozostaje jeszcze wiele pytań. Np. przyjęcie ewolucyjnego rozwoju od materii nieożywionej aż do człowieka pozwala stwierdzić kierunkowość tego procesu. Czym go wyjaśnić? Przypadkiem, szczęśliwym zbiegiem okoliczności? A czyż istniejąca wielość zdań wyjaśniających sam mechanizm zmian, jego przyczynowość, nie świadczą o otwartości problemu?

Aż trzykrotnie ma za złe autor papieżowi Piusowi XII, iż rzekomo w encyklice „*Humani generis*” nie dopuszcza on oficjalnie do nauki Kościoła prawdziwej wiedzy, wyjaśniającej pochodzenie człowieka. Autor – zda się – nie czytał w ogóle wspomnianej encykliki. Pius XII nie zakazywał ani teologom, ani specjalistom badań nad powstaniem ciała ludzkiego z jakiegóż istniejącej żywej materii /.../.² Przeciwnie, zachęca do studium tego zagadnienia, studium kierowanego roztropnością i uczciwością naukową. Jedyne taka postawa pozwoli odróżniać fakt od hipotezy roboczej. Z. Kawecki nie odróżnia chyba ewolucji od ewolucjonizmu. Ewolucja, jako teoria, może opisywać rozwój w czasie, następstwo faktów. Ewolucjonizm zaś stanowi już filozoficzną próbę wyjaśniania tych zmian, zwłaszcza tłumaczenia przyczynowości jako głównego mechanizmu ewolucji. Papież przestrzega więc, by raczej

² B.F. (Breviarium Fidei) V. 38. Tłumaczenie polskie encykliki znajduje się w: „Przegląd Powszechny”, t. 231 (1951), s. 140–159.

pozanaukowe, filozoficzne, nie decydowały o prawdzie w badaniach naukowych. Bo która to z nauk przyrodniczych udowadnia, że cały człowiek jest „owocem” li tylko czysto biologicznego rozwoju? Np. Julian Huxley twierdzi, że fakt ducha i jego ewolucji jest jeszcze wielką tajemnicą dla nauki. W przypadku problemu materia – duch, zdaniem tego wielkiego uczonego, konieczna jest rozważa i roztropność. Inny wielki uczony naszych czasów pisze: *Że przyszłość pogłębi nasze rozumienie na przykład pamięci i kontroli ruchu, ale tego rodzaju zasadnicze problemy jak relacja duch – mózg w postrzeganiu czy wolna wola znajdują się poza zasięgiem jakiegokolwiek badania /.../. Sądzę, iż musimy przyznać, że w podejmowanych dzisiaj próbach zrozumienia natury człowieka istnieją jeszcze wielkie niewiadome*³.

Zdziwienie budzi też zdanie, w którym autor stwierdza, iż encyklika „*Humani generis*” *potępia koncepcję poligenizmu jako sprzeczną z dogmatem o grzechu pierworodnym* (s. 185). Gdzie autor znalazł w encyklice wyrażenie potępienia teorii poligenizmu, tylko on wie. Zacytujmy interesujący nas *passus* encykliki: *Co się zaś tyczy innej hipotezy, tzw. poligenizmu, synom Kościoła wspomniana swoboda dyskusji bynajmniej nie przysługuje. Nie wolno bowiem wiernym przyjąć teorii, że po Adamie istnieli na ziemi ludzie nie pochodzący od niego jako od wspólnego przodka, albo że słowo „Adam” oznacza jakąś nieokreśloną wielość praojców. Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama i tak udziela się wszystkim ludziom poprzez rodzenie; iż staje się grzechem własnym każdego z nich*⁴. Tyle encyklika. Nie jest ona poświęcona, jak pisze autor, *wyłącznie problemowi antropogenezy* (s. 184). Jedynie trzy krótkie punkty (28–30) w części trzeciej, na 30 punktów całej encykliki, są poświęcone tym zagadnieniom. Jeden z tych punktów cytowaliśmy wyżej. Nie znajdujemy w nim żadnego słowa potępienia, jak chce tego autor. To że papież wskazuje w encyklice teorię monogenizmu jako jedynie możliwą w obecnym stanie wiedzy (był to rok 1950) do pogodzenia z dogmatem o grzechu pierworodnym, nie oznacza, iż sprzeciwia się on nauce i że potępia teorię poligenizmu. (Encyklika nie używa w ogóle słowa „potępienie”.) Należy się tu małe wyjaśnienie w sprawie teorii monogenizmu i poligenizmu. Monogenizm jest pojęciem bardziej teologicznym niż przyrodniczym. Jest ono związane z Pawłową koncepcją grzechu i odkupienia. Pojęciem tym wyraża się jedność gatunku ludzkiego, u początków którego umieszcza się biblijną parę – Adama i Ewę, jako źródło i gwaranta tej jedności. Poligenizm zaś to teoria, według której u początków ludzkości znajduje się wiele par ludzkich

na różnych miejscach Ziemi. Ludzkość nie pochodziłaby, według poligenizmu, od jednej pary ludzkiej, ale od wielu. Rzecz ciekawa, że teorię poligenizmu zaczęto głosić na przełomie XVIII i XIX w. nie na skutek odkryć czy danych naukowych, ale racji politycznych. Mianowicie, chcąc usprawiedliwić niewolnictwo, zwłaszcza ludzi czarnych, wykorzystywano badania antropologów amerykańskich ukazujących wielość ras ludzkich; stwierdzono, że każda z nich jest niezależna w swym pochodzeniu. Miejsce uprzywilejowane dawano oczywiście rasie białej. Czynili to tacy uczeni, jak Voltaire, Virey, Bory de Saint Vincent, Desmoulins, Gedry, Gildon, Nott, Morton, Burmeister, Broca, Pouchet i inni. W drugiej połowie XIX w., obok racji natury politycznej, pojawiły się nowe argumenty za poligenizmem, dostarczone przez nauki przyrodnicze, które zaczęły wyjaśniać pochodzenie człowieka w świetle ewolucji. W dokumentach Soboru Watykańskiego I znajdujemy wypowiedzi Ojców Soboru, domagających się, by teorię monogenizmu ogłosić jako dogmat i tym samym nauczać już jednoznacznie, że ludzkość w swej wielości ras jest jedną rodziną, a gwarantem tej jedności jest wspólne pochodzenie. Jednak Sobór tego nie uczynił.

Jak widzieliśmy, Pius XII w swej encyklice stwierdza bardzo ostrożnie: *Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie [teoria poligenizmu – J.K.] dałoby się pogodzić z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła...* Przemawia tu ostrożność i wielka roztropność, a zatem otwartość. Do dziś w naukach przyrodniczych teoria monogenizmu i poligenizmu jest tylko hipotezą roboczą. Prawdziwe początki ludzkości, jak się zdaje, są dla nauki niedostępne. Nauka nie może a priori, jednoznacznie, stwierdzić, że hipoteza „Adama” jako protoplasty całej ludzkości jest nie do utrzymania. Jedynie pośrednio można sądzić, iż hipoteza ta nie wytrzymuje krytyki w świetle praw kierujących rozwojem innych gatunków niż ludzki. Są więc tylko racje przemawiające za poligenizmem (są też i za monogenizmem). Racje jednak nie dowodzą jeszcze faktu, nie kończą dyskusji, przeciwnie pozostawiają problem otwarty.

Wskazanie więc na monogenizm jako teorię zgodną z nauczaniem Kościoła nie oznacza potępienia teorii poligenizmu. Papież czynił to z racji pastoralnych. Trzeba też pamiętać, że do dziś teoria monogenizmu nie jest dogmatem, jest problemem otwartym. Należy oczekiwać na dalsze wyniki badań i nowe odkrycia naukowe.

Odwagę autora podziwiamy w części czwartej, zatytułowanej „Religia jako zjawisko społeczne”. Na początku paragrafu dowia-

³ John C. Eccles, *Facing Reality*, New York – Heidelberg – Berlin 1970, s. 6, 189.

⁴ B.F. 39, dz. cyt.

dujemy się, że jedynie słuszna, bo wyjaśniająca naukowo zjawisko religii, jest *koncepcja marksistowska* (s. 228). Stwierdzeniem tym autor zamyka się na dialog z historią i wysiłkiem człowieka poszukującego odpowiedzi na pytanie: Czym jest religia? Szesnaście wierszy poświęca on św. Tomaszowi, jego dowodom przemawiającym za istnieniem Boga. Św. Tomasz, zdaniem autora, niczego nie dowodzi, gdyż najpierw Bóg nie istnieje, a po drugie, jego dowody są *oparte na błędnej interpretacji ruchu, przyczynowości, przypadkowości i konieczności doskonałości, wreszcie celowości – są one współcześnie anachronizmem i już w XIX w. zostały poddane druzgocącej krytyce przez Immanuela Kanta (1724–1804)* (s. 229).

Rozprawiając się z filozofią św. Tomasza przechodzi autor do omówienia – na 12 stronach – teorii tłumaczących pochodzenie religii, ukazując ich niewystarczalność i nienaukowość. Dopiero paragraf zatytułowany „Marksistowska koncepcja istoty religii” rozwiązuje, w przekonaniu autora, w sposób naukowy problem religii. Autor nie zdaje sobie sprawy, że marksistowska teoria pochodzenia religii uwarunkowana jest dziewiętnastowiecznym ewolucjonizmem. Jednym z takich dziewiętnastowiecznych przekonań, które autor czyni swoim, jest twierdzenie, iż */.../ ludzie neandertalscy nie mieli i nie mogli mieć świadomości religijnej* (s. 269). Dlaczego nie mogli? Właśnie w tym nie mogli tkwi dziewiętnastowieczne nienaukowe założenie autora. *Dziewiętnastowieczni ewolucjoniści, zdaniem A. Waligórskiego, uważali się za historyków, rekonstruujących dzieje całej ludzkości czy niektórych ludzkich instytucji, poczynwszy od najpierwotniejszych form*⁵. Ponieważ ewolucjonizm odzwierciedlał zasadę postępu, jego zwolennicy tworzyli najpierw aprioryczne schematy rozwojowe i dopiero do nich dobierano materiał faktograficzny. Jednakże tkwi w tym, stwierdza A. Waligowski, błąd logiczny: */.../ nie można bowiem udowodnić istnienia apriorycznie skonstruowanych stadiów za pomocą przykładów, nawet bardzo licznych, które zostały dobrane wedle tychże samych apriorycznych kryteriów siłą działań*⁶. Jednym z założeń ewolucjonizmu, tłumaczącego również historię zjawiska religijnego, było, iż istniał okres areligijny, kiedy człowiek nie wyznawał żadnej religii. Wydaje się, że autor umiejscawia go w czasach Homo neanderthalensis. Jakie są fakty dotyczące neandertalczyka? Wystarczy wziąć prace omawiające historię człowieka kopalnego (np. Ed. Loth, A. Leroi-Gourhan, J. Piveteau, G. Mann, J. Hick), by podać w wątpliwość teorię Z. Kaweckiego. Dwaj autorzy skandynawscy w swej pracy o religiach piszą, iż ślady kultu czaszek znajdujemy już u człowieka pekińskiego – Sinanthropus pekinensis, który istniał około pół miliona lat temu. *Neandertalczyk żyjący przed 10000 lat, grzebał swych zmarłych w wyszukany sposób i zaopatrywał ich obficie na drogę do królestwa*

śmierci. *Jest więc rzeczą oczywistą, że owi praludzie mieli jakieś wyobrażenia religijne.* Współczesne badania, zdaniem tych autorów, pozwalają stwierdzić, iż religia, zarówno z historycznego jak i geograficznego punktu widzenia, występuje wszędzie⁷. O jej powszechności przekonuje historia, która odsłania nam opustoszałą scenę z rekwizytami. By lepiej i głębiej poznać aktywność duchową człowieka, niezbędne są dalsze badania. Scena i rekwizyty na niej świadczą, iż człowiek istniejący przed Homo sapiens zdradzał już zainteresowania natury metafizycznej. Oczywiście, nic nie możemy powiedzieć o treści religii człowieka kopalnego. A. Leroi-Gourhan powiada, że *udokumentowane fakty pozwalają ustalić, iż praktyki nie związane z techniką życia materialnego istniały przed Homo sapiens. Nazwijmy je praktykami religijnymi*⁸. Z. Kaweckiemu tych faktów nie pozwala przyjąć założenie, które wyraża się w zdaniu: *Religia powstała w społeczeństwie, w warunkach szczególnego splotu źródeł poznawczych. Powstanie jej było prawidłowością rozwoju historycznego, procesem długotrwałym, koniecznym, odzwierciedlającym stosunek człowieka do przyrody* (s. 265).

Cały dramat ludzkiego losu – w myśl założeń teorii marksistowskiej – polega na tym, że religia jest „fałszywą teorią tego świata”; wyrazem rzeczywistej nędzy człowieka. Tę nędzę należy rozumieć bardzo konkretnie, jako stań – *poczucia słabości, małości i nicości jednostki ludzkiej, a także całego gatunku ludzkiego wobec Boga.* Dalej, jako warunki i stosunki społeczne, które czynią człowieka słabym, bezradnym, poniżonym i nieszczęśliwym w jego codziennym życiu, które nie pozwalają mu na to, by żył prawdziwie po ludzku – nie będąc wyzyskiwanym i uciskanym. Wreszcie, religia jest protestem wobec nieludzkich warunków, ale protestem złudnym, który *realnie niczego zmienić nie może* (s. 241). Stąd to prawdziwe szczęście i wyzwolenie człowieka domaga się *zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu* (s. 242, jest to cytat z dzieł Marksa). Podstawy i możliwości zniesienia nędzy religijnej pojawiły się dopiero, zdaniem Z. Kaweckiego, wraz z filozofią marksistowską. *Urzeczywistnienie takiego stanu rzeczy – pisze autor – będzie możliwe dopiero w społeczeństwie komunistycznym. W warunkach tego społeczeństwa zostaną zniesione społeczne źródła religii, zaś życie psychiczne człowieka, w tym również proces poznania – nie będą skłaniały ku religijnym iluzjom* (s. 285). Dowiadujemy się więc, iż

⁵ Andrzej Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 145.

⁶ Tamże, s. 146.

⁷ Helmer Ringgren, Ake V. Ström, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 32 i 33.

⁸ A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 120.

w przyszłości, którą mamy razem budować, nie ma miejsca dla nas, ludzi wierzących (s. 296–335).

Niepokojące jest to, iż autor, nie wiadomo czy świadomie, wprowadza czytelnika w błąd. Pokażemy to jedynie na kilku przykładach, a jest ich więcej. I tak na stronach 186–187 czytamy: *Głosi się [w nauce Kościoła – J.K.], że człowiek – jako istota skażona grzechem pierwotnym – skłania się żywiołowo ku złu, nie jest w stanie odróżnić dobra od zła, odnaleźć właściwego sensu życia*. Skąd autor zaczerpnął taką teologię grzechu pierwotnego? Jakie to podręczniki teologii czy katechezy uczą o takich skutkach grzechu, które wymyślił sobie autor? Szkoda, że zabrakło autorowi logicznej konsekwencji i nie dodał, iż naucza się konsekwentnie braku odpowiedzialności za decyzje, które podejmuje człowiek...

Na stronie 245 dowiadujemy się znowu, że *koncepcja teologiczna by udowodnić boski charakter religii, jej niezmiennosć, powołuje się na chrześcijańską teorię praobjawienia*. Mówiąc tu o *chrześcijańskiej teorii praobjawienia* powołuje się autor na prace T. Margula – laickiego religioznawcy. Z. Kawecki, zda się, nie przeczytał do końca tych prac. Nie istnieje bowiem w teologii „chrześcijańska teoria praobjawienia”. Istnieje natomiast teoria „praobjawienia” stworzona przez Szkołę Kulturowo-Historyczną, a dokładniej przez o. Wilhelma Schmidta – werbistę. Była to teoria, która miała wyjaśnić istnienie i pochodzenie monoteizmu u ludów pierwotnych, który to monoteizm Szkoła ta udokumentowała faktami etnograficznymi. Więcej, te fakty położyły kres – jak pisze T. Margul – *schematyzmowi myślenia ewolucjonistycznego w religioznawstwie*⁹. Ale tego autor nie zauważa. A może to twierdzenie naukowe jest niewygodne dla niego? Teoria „praobjawienia” stworzona przez o. W. Schmidta była tylko teorią i dzieliła losy każdej innej teorii. Była przyjmowana tylko przez niektórych teologów. Nie była zaś nigdy przyjęta do oficjalnego nauczania teologicznego, a dziś umieszcza się ją jako jedną z teorii w rozwoju religioznawstwa.

Na stronie 189 znajduje się paragraf-zatytułowany „Moralność – boska czy ludzka?” I tu znowu znajdujemy treści, które wprowadzają w błąd czytelnika. Kiedy to etyka chrześcijańska – filozoficzna czy teologia moralna nauczała – jak chce tego autor – że moralność została *wniesiona do społeczeństwa z zewnątrz przez Istotę Nadprzyrodzoną w postaci gotowych przepisów-kodeksów postępowania* (s. 199–200)? Prawo moralne – etyka chrześcijańska jest, w rozumieniu autora, niedopasowanym, ciasnym kagańcem nałożonym na „amoralną” istotę ludzką. Dokładniej: jest czymś obcym dla „ludzkiej natury”, krepującym rozwój jednostki i nieprzydatnym w rozwiązywaniu nabrzmiałych problemów społecznych. Żenujące, autor swoją wiedzę o etyce i moralności

chrześcijańskiej czerpie z broszurek propagandowych¹⁰. Uczciwość naukowca wymaga poznania dobrze „drugiej strony”, z którą wchodzi się w dialog, w spór czy w polemikę. Dlatego autor nie ukazał tego zagadnienia chociażby na przykładzie prac prof. T. Slipki?¹¹ Zupełne zagubienie autora widzimy, kiedy omawia źródła norm moralnych. Z jednej strony krytykuje on wszystko, co na ten temat mówi etyka chrześcijańska, z drugiej zaś przyjmuje jakieś normy moralne, ogólnoludzkie, niezienne. Wskazuje też na naukowe „źródła moralności”. Oto jedno z nich: *Nie ulega wątpliwości, iż zjawisko „moralne” obserwowane w świecie zwierzęcym możemy uważać za coś, co pozwoliło człowiekowi – w warunkach życia społecznego – na rozwinięcie sfery tak złożonej i ważnej dla ludzkości, jak moralność* (s. 205).

Lektura książki Z. Kaweckiego budzi niepokój. Mimo iż słowo „nauka”, „naukowy” znajduje się prawie na każdej stronie, brakuje jej tej rzetelności, którą to słowo powinno zawierać. Autor nie zadał sobie trudu, by to, co mówi o chrześcijaństwie, przedstawić rzetelnie, uczciwie. Książka ta, rozumiana jako wykładnia treści programu religioznawstwa, jest tendencyjnie wartościująca a tym samym nietolerancyjna.

Na koniec chciałbym dedykować panu Zenonowi Kaweckiemu tekst wielkiego uczonego naszych czasów, uczonego, którego nie można posądzać o żadną stronniczość, który był agnostykiem i różnie patrzył na sprawy religijne. Będzie to tekst Alberta Einsteina: *Utrzymuję /.../ że religijność kosmiczna jest najistotniejszym i najszlachetniejszym bodźcem badań naukowych /.../ w naszych zmaterializowanych na ogół czasach jedynie głęboko religijnymi ludźmi są poważni badacze naukowi /.../. Religijność badacza polega na ekstazyjnym podziwieniu, jaki wywołuje harmonijność i prawidłowość zjawisk przyrody, w których objawia się wyższa mądrość, sprawująca wszystkie rozumne myśli i urządzenia ludzkie do poziomu znikomego swojego blasku. Uczucie to jest tematem przewodnim całego życia i wszystkich dążeń badacza, o ile dążenia te zdołają się wyzwolić z więzów egoistycznych pożądań. Jest ono niewątpliwie bardzo zbliżone do uczucia, które po wszystkich czasach przepajało twórcze natury religijne*¹².

Józef Kulisz S.J.

¹⁰ Tadeusz Margul, *Sto lat o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 176.

¹¹ J. Hempel, *Dziesięcioro przykazań*, Warszawa 1956.

¹² Tadeusz Slipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1 i II, Kraków 1982, tenże *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984.

¹³ Albert Einstein, *Mój obraz świata* (tłum. St. Łukomski), Warszawa 1935, s. 42, 43, 44.

Renesans badań nad retoryką

Professori Barbara Ōtwinowska
cui gratiam debeo

Wyraz „retoryka”, chociaŹ funkcjonuje od przeszło dwóch tysięcy lat w cywilizacji i kulturze śródziemnomorskiej na oznaczenie umiejętności (sztuki) dobrego (rzetelnego) przekonywania (w mowie i piśmie), budzi dziś w powszechnym odczuciu skojarzenia negatywne, a w mowie potocznej jest synonimem pustosławia czy wręcz oszukiwania.

Tymi słowami rozpoczyna się książka Mirosława Korolki „Podstawy retoryki”, której ukazanie się na rynku czytelnicznym będzie na pewno swego rodzaju wydarzeniem. Pierwsze to bowiem w polskiej literaturze popularnonaukowej kompendium dotyczące tej sztuki i nauki, która niegdyś była koroną humanistycznego wykształcenia, a teraz – jak pisze M. Korolko – *jej wielowiekowe zdobycze teoretyczne zostały niemal doszczętnie rozparcelowane po różnych dziedzinach wiedzy, takich jak logika, psychologia, socjologia, etyka, prawo, homiletyka, gramatyka i stylistyka*. Obecnie, gdy ludziom coraz trudniej porozumieć się ze sobą, warto przypomnieć, że istniała kiedyś *ars bene dicendi*, sztuka dobrego mówienia – retoryka. Co więcej, retoryka istnieje nadal. Albowiem, jak zaznacza inny wybitny znawca tej problematyki, *ktokolwiek, w jakiegokolwiek sytuacji zmuszony jest konstruować teksty (...), to musi (nawet nieświadomie) posłużyć się określoną retoryką*¹. Wiele osób może zaskoczyć poniŹsza definicja, która jest tylko współczesnym uogólnieniem tego, czego dokonali w tej dziedzinie antyczni teoretycy: *Retoryka to system reguł budowy nieskończonej liczby poprawnych tekstów, które zbudowane są ze skończonej liczby poprawnych zdań, uporządkowanych według określonych zamierzeń autora*². Retoryka zatem to – mówiąc najkrócej – *umiejętność efektywnego posługiwania się słowem*³.

Obecnie nawet tzw. humaniści nie zdają sobie sprawy z fundamentalnego znaczenia retoryki; mylnie utoŹsamia się teorię retoryczną z praktyką oratorską. Trudno się temu dziwić, skoro już niemal dwieście lat temu zaczęto wycofywać retorykę ze szkół i życia publicznego, przecinając tak waŹny węzeł łączący naszą kulturę z kulturą grecką od V w. przed Chr., kulturą rzymską, bizantyjską, średniowieczną, renesansową i barokową. Obserwując szczątkowe i nieraz Źalodne przykłady funkcjonowania retoryki i oratorstwa w sądach, kościołach czy teŹ tam, gdzie kontynuacja jest najbardziej widoczna – w studiach stylistycznych, nie zdajemy sobie sprawy, że fundamentem komunikacji między-

ludzkiej była kiedyś jedna, zbudowana według precyzyjnych zasad, dziedzina wiedzy – retoryka.

Nie jest zadaniem tego artykułu wprowadzenie czytelnika w zagadnienia historii i teorii retoryki. Informacje na ten temat można znaleźć we wszystkich opracowaniach tu cytowanych¹. Zanim przejdę do właściwego przedmiotu rozważań – przeglądu polskich prac świadczących o renesansie badań nad retoryką – przypomnę, jakimi zagadnieniami „retorycznymi” zajęła się ostatnio nauka amerykańska i zachodnioeuropejska. Oto co pisze na ten temat Michał Głowiński we wstępie do cennego zbioru 10 prac o retoryce opublikowanego na łamach „Pamiętnika Literackiego” (R. LXVII, 1977, s. 1–2):

Charakterystyczny dla ostatnich lat renesans retoryki wyraził się zwłaszcza w czterech następujących centrach problemowych:

1) *w studiach historycznych dotyczących teorii i praktyk retorycznych (...) dawne teorie są przedmiotem nie tylko rekonstrukcji, ale także aktualizacji;*

2) *w studiach poświęconych teorii tekstu jako swoistego sposobu oddziaływania na odbiorcę, perswazyjnym właściwościom wypowiedzi, a także – w pewnych przypadkach – teorii argumentacji;*

3) *w teorii tropów i figur;*

4) *w praktycznych wskazaniach, jak należy skutecznie konstruować wypowiedzi danego typu (...).*

W niniejszym artykule skupię się na tych osiągnięciach polskiej nauki, które mieszczą się w ramach pierwszego z wymienionych przez Głowińskiego centrów problemowych². „Podstawy retoryki” M. Korolki, książka pionierska, przeznaczona dla szerokiego kręgu czytelników, stanowią zwięźczone badania polskich uczonych, którzy poświęcili się *studiom historycznym dotyczącym teorii i praktyk retorycznych*.

Pierwszym głosem wskazującym na konieczność szerokiego podjęcia takich studiów był opublikowany dwadzieścia lat temu artykuł M. Korolki „Rola «retoryki» w piśmiennictwie staropolskim XVI wieku. Przegląd badań i propozycje metodologiczne”

¹ J. Z. Lichański, *Retoryka. Przegląd współczesnych szkół i metod badawczych*, w: *Retoryka a literatura*, prace zbior. pod red. B. Otwinowskiej, Wrocław 1984, s. 23–24.

² Tamże, s. 16.

³ Por. C. Brooks, R. P. Warren, *Modern Rhetoric*, New York 1970, s. 6.

⁴ Warto rozpocząć lekturę od najnowszego hasła encyklopedycznego – M. Korolko, *Retoryka*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2: N–Ż, Warszawa 1985.

⁵ Trzeba jednak wskazać, że i w Polsce dawna teoria retoryczna jest wykorzystywana we współczesnych badaniach nad stylem czy też strukturą tekstu. Wzorcowym, mającym jednocześnie charakter podręcznika, owocem takich badań jest praca M. R. Mayenowej, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka* (wyd. 2 uzup. i popr., Wrocław 1979).

(„Przegląd Humanistyczny” 1966, nr 5). Opublikowany w odmiennej wersji w książce tegoż autora „O prozie «Kazań sejmowych» Piotra Skargi” (Warszawa 1971) tekst stał się punktem wyjścia do pierwszej w naszym powojennym piśmiennictwie rozprawy analitycznej, która rehabilitowała retorykę jako sztukę artystycznej prozy i była jedną z prac udowadniających fundamentalną hipotezę, że – jak pisze jej autor – *poza ściśle prywatnym, całe piśmiennictwo tamtych czasów [tj. XVI, ale i XVII–XVIII w. – P.W.] podlegało teorii retorycznej*. Oto jak ujmuje metodę M. Korolki Jakub Z. Lichański: *Badając język autora „Żywotów świętych” zajął się najpierw badacz określeniem „kultury umysłowej i literackiej Skargi”. Chodziło tu o przedstawienie tego wszystkiego, co tworzyło pisarza, co go (...) otaczało. Przechodząc do analizy retorycznej określił najpierw Korolko topikę inwencyjną, czyli „stereotypy tematyczne «Kazań sejmowych»”. Analizując dalej sferę „elocutio”, skupił się na trzech zagadnieniach: amplifikacji, sztuce antytezy, „decořum”. Wszystkie uwagi analityczne zostały ściśle związane z problemami podległymi filozoficznemu, na jakim wyrósł Skarga (i na jakim działał)⁶.*

Widać tu wyraźnie, że retoryka to nie tylko „elocutio”, „stylistyka”, jak byliby skłonni sądzić niezorientowani obserwatorzy. Retoryka to także „inventio” (*ustalenie tematu mowy, przeanalizowanie i opracowanie dostosowane do celu i rodzaju perswazji*), „dispositio” (*kompazycja, odpowiednie do celów perswazji zgrupowanie inwencyjnego materiału w celowe i zwarte bloki dowodzące i funkcjonalne ich umieszczenie na stosownym miejscu przemyślanej struktury mowy*), a nie tylko „elocutio” (*tj. celowe i stosowne użycie słów naniesionych na siatkę inwencyjną i konstrukcję kompozycyjną retorycznego dyskursu* – wszystkie definicje pochodzą z „Podstaw retoryki” M. Korolki). Analiza retoryczna umożliwiła właściwą literacką ocenę traktatów-kazań wielkiego jezuity, co zaowocowało także w ich wydaniach przeznaczonych dla większego kręgu odbiorców (w serii Biblioteki Narodowej w 1984 r. ukazało się wydanie IV uzup. w opr. J. Tazbira i M. Korolki, w r. 1985 edycję „Kazań” dla I W Pax opracował M. Korolko). W ten sposób – być może – problem rehabilitacji retoryki zaczął funkcjonować w szerszym obiegu społecznym.

Jeszcze przed ukazaniem się książki o „Kazaniach”, tuż po opublikowaniu wspomnianego artykułu Korolki, zostały wydane dwie rozprawy specjalistyczne torujące drogę naukowemu, a następnie popularnonaukowemu ujęciom retoryki na gruncie polskim. „Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku” Barbary Otwinowskiej (Wrocław 1967) to praca oparta na bogatej obcej literaturze przedmiotu, omawiająca toruńską rozprawę o stylach „Disquisitio de formis styli variis” (1619)

na tle fascynujących sporów stylistycznych w Europie (cyceronianizm wobec lipsjanizmu) i łącząca te spory z teorią manieryzmu. Zbigniew Rynduch opublikował pracę „Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku” (Gdańsk 1967). Pionierska w polskiej literaturze przedmiotu rozprawa Rynducha obejmowała zakres materiału szerszy niż problematyka uwzględniona w tytule. Autor zrelacjonował antyczne i renesansowe tradycje nauki o stylach, scharakteryzował nauczanie retoryki w Polsce XVII-wiecznej (kolegia jezuickie, szkoły pijarskie, różnowiercze itd.), omówił również popularne wówczas w Polsce dzieło jezuickiego retora, Francuza Nicolasa Caussin, „De eloquentia sacra et humana” i jego recepcję w polskiej nauce o stylach. Dopiero na tym tle została ukazana nauka o stylach w polskich traktatach retorycznych XVII w. Autor uczynił pierwszy krok, bowiem bez przeanalizowania tych traktatów nie możemy marzyć o poznaniu staropolskiej teorii retorycznej.

Pierwszą próbą wszechstronnego opisu staropolskich teoretycznych traktatów retorycznych, nie ograniczonego do zagadnień nauki o stylach, jest wydana niedawno praca Eugeniji Ulčinaite „Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego” (Wrocław 1984). Jej celem była *rejestracja rękopiśmiennych tekstów retorycznych powstałych w szkołach jezuickich w Polsce i na Litwie w XVII w. oraz próba ich opisu, ujętą poglądy autorów retoryk problematyzując je (definicja retoryki, inwencja, dyspozycja, elokucja, amplifikacja, afekty, imitacja) i konfrontując opinie retorów starożytnych i barokowych. Autorka nie rościła sobie pretensji do głębszych uogólnień dotyczących funkcji retoryki w kulturze barokowej, ale jej wnioski mogą być cenne właśnie jako punkt wyjścia do przemyśleń dla badaczy, a także miłośników tej kultury. Omówiona praca stanowi znaczący wkład w badania nad retoryką staropolską. Można mieć nadzieję, że planowana na 1987 r. przez Pracownię Literatury Renesansu i Baroku Instytutu Badań Literackich PAN konferencja naukowa poświęcona retoryce staropolskiej przyczyni się do lepszego poznania staropolskiej teorii retorycznej poprzez twórczą interpretację dawnych traktatów.*

⁶ J. Z. Lichański, *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*, w: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria 3, praca zbior. pod red. J. Pelca, Wrocław 1978, s. 267.

Druga książka, która ukazała się w 1984 r. i dotyczy interesującego nas zagadnienia, to „Retoryka a literatura” – praca zbiorowa pod redakcją B. Otwinowskiej. Ten zbiór rozpraw jest – jak pisze redaktor tomu – przedstawieniem retorycznych *zainteresowań i poszukiwań* niejako „w drodze”, już po przetarciu dawnych trudności i oporów (...) po wycinkowych osiągnięciach w zakresie historii i teorii tej dyscypliny – ale równocześnie przed dokonaniem bardzo wielu zamierzeń. Zawartość tego tomu to prawdziwa staropolska „varietas” – obok cennych i jakże odmiennych metodologicznie studiów syntetycznych J. Z. Lichańskiego („Retoryka. Przegląd współczesnych szkół i metod badawczych”) i B. Otwinowskiej („«Wciąż nowa Minerwa». Próba kwalifikacji retoryki barokowej”) znajdujemy tu interesujące prace szczegółowe autorstwa także młodszego pokolenia badaczy.

Oto kilka słów o rozprawach, które mogłyby szczególnie zainteresować czytelników „Przeglądu”.

Adam Rysiewicz („Sonet jako gatunek retoryczny: Kochanowski, Szarzyński – pierwsze manifestacje”), wykorzystując m.in. osiągnięcia współczesnych teoretyków retoryki (Roland Barthes), dokonuje analizy sonetów szesnastowiecznych. Szczególnie interesujące są tu wnioski z retorycznej analizy religijnych sonetów Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. Owa „perswazja autoteliczna” – pisze Rysiewicz o retorycznej „strategii” sonetów Sępa – *jest rodzajem autoterapii, zbawienną ucieczką w świat słów, które w ten sposób stają się jedyną zasadą wyjaśniającą i porządkującą ludzkie istnienie. Pisanie wiersza jest więc pisanie życia, a może nawet i samym życiem, rodzajem jego okiełznania za pomocą słowa poetyckiego*.

Antoni Czyż pisze o retoryce księdza Baki, którego sylwetkę przedstawiał wcześniej⁷. Fenomen „Józefa Baki – poety jezuickiego” ujawnia tu swoje nowe oblicze w świetle analizy perswazji retorycznej stosowanej przez poetę. *Retoryka Baki to parodia retoryki* – pisze Czyż w wywodzie miejscami nie mniej kontrowersyjnym niż sama „poezja kiczu”⁸, której jest poświęcony.

Książka Stanisława Bednarskiego SJ „Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce” (Kraków 1933)⁹ nie może już być ostatnim słowem nauki, jeśli chodzi o rolę retoryki w *teoriach pedagogicznych, w dydaktyce szkolnej, w modelach edukacji XVI–XVIII wieku*. Sprawozdaniem z rekonesansu materiałowego obejmującego skrypty i zeszyty retoryczne głównie z kolegów jezuickich, a także pijarskich, paulińskich i innych, jest artykuł Ryszarda Montusiewicza „Kultura retoryczna kolegów w XVII i połowie XVIII wieku”.

Wspomnijmy jeszcze o „propozycji dyskusyjnej”, jaką ma być artykuł Tadeusza Bienkowskiego „Szkolne wykształcenie retory-

czne wobec wymogów praktyki (Uwagi o funkcji retoryki w Polsce w XVI i XVII w.)". Podsumowanie wywodów autora, dotyczących głównie jezuickiego szkolnictwa tego okresu, jest wyważonym, syntetycznym ujęciem roli retoryki w tej epoce. Przytoczmy je w całości. *Podjęcie przez szkoły zadania kształcenia retorycznego upowszechniło wymowę jako umiejętność. Wywarło duży wpływ na uformowanie się mentalności kilku pokoleń wykształconych Polaków, pozwalało zaspokoić różnorodne aspiracje zarówno jednostek, jak i całych warstw. Wykształcenie retoryczne otwierało drogę do twórczości literackiej, podtrzymywało kult żywego słowa i literatury, zbliżało wykształcone kręgi społeczeństwa do nurtu tradycji kultury humanistycznej. Ale „łmasowienie” retoryki – właśnie przez szkoły metodami nauczania szkolnego doprowadziło w dużej mierze do skostnienia, sfomalizowania, utraty dynamiki rozwoju, przesady w poszukiwaniu efektów, rozejścia się z rzeczywistością.*

Omówiona książka jest cennym rekonesansem badawczym po obszarze tak rozległym; stanowić może inspirację do dalszych studiów nad dawną retoryką. Jest oczywiste, że wielu nawet ważnych spraw nie poruszono w tym szczupłym przecież tomie. Wśród rozmaitości zagadnień nie znalazło się tu np. syntetyczne studium o najwybitniejszym naszym XVII-wiecznym retorze i teoretyku poezji, sławnym w całej Europie profesorze jezuickich kolegiów, Macieju Kazimierzu Sarbiewskim. Wspomnieć tu jednak należy, że wciąż zachowuje aktualność wszechstronna analiza prekursorskiego w europejskiej nauce traktatu Sarbiewskiego „De acuto et arguto” dokonana prawie 20 lat temu przez B. Otwinowską¹⁰.

Zasygnalizujmy przy okazji, że wkrótce staraniem Instytutu Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN ukaże się pod redakcją M. Frankowskiej-Terleckiej tom „Rozprawy z dziejów retoryki” (tytuł roboczy), dotyczący głównie retoryki XV w. Obok rozpraw syntetycznych – m.in. studiów J. Z. Lichańskiego: „Retoryka w XV w. Zarys problematyki i propozycje badawcze” oraz „Przegląd definicji retoryki (od antyku do XV w.)” – znajdzie się tu artykuł ważny dla historyków polskiego kaznodziejstwa: „Ars

⁷ Zob. A. Czyż, *Józef Baka – poeta jezuicki*, „PP” 1984, nr 1.

⁸ Zob. A. Czyż, *Baka: poezja kiczu*, „Twórczość” 1982, nr 3.

⁹ Obszerny i cenny rozdział VIII tej książki zatytułowany *Wymowa* (s. 185–233) obejmuje następujące zagadnienia: Wymowa w szkole humanistycznej. – Podręczniki i teoria. – Faktyczny stan jej nauczania w okresie upadku. – Wystąpienie Konarskiego. – Dyskusja. – Reforma stylu i wymowy.

¹⁰ Zob. B. Otwinowska, „*Concors discordia*” Sarbiewskiego w teorii koncepcyjnym, „Pamiętnik Literacki” 1968, nr 3. Por. też: P. Lewin, *Teoria akuminu w estetycznej świadomości wschodniej słowiańszczyzny XVII–XVIII wieku a traktat Sarbiewskiego*, w: *Literatura staropolska i jej związki europejskie*, praca zbior. pod red. J. Pelca, Wrocław 1973; J. Ziomek, *Sarbiewski jako krytyk Todorova*, „Teksty” 1978, nr 2.

praedicandi u Stanisława ze Skarbimierza" B. Chmielewskiej oraz kilka rozpraw szczegółowych z różnych dziedzin (retoryka w Bizancjum, XV-wieczny podręcznik akademicki, definicje retoryki w encyklopediach średniowiecznych i in.). Szczególne zainteresowanie powinien jednak wzbudzić artykuł M. Markowskiego – „Tendencje rozwojowe w XV-wiecznej retoryce krakowskiej (nurt cyцероніаński)” – ukazujący kształtowanie się polskiej szkoły retorycznej w XV w.

Obszerne hasła dotyczące retoryki (głównie autorstwa B. Otwinowskiej) będzie zawierał znajdujący się w druku „Słownik literatury staropolskiej” – pierwsza tego rodzaju publikacja w naszej literaturze.

Na koniec tego krótkiego przeglądu polskich prac o retoryce wspomniemy o dwóch opracowaniach M. Korolki, które mają największą szansę wejścia w szerszy obieg społeczny i które szczególnie polecam czytelnikom pragnącym zapoznać się z tajnikami wiedzy o retoryce.

W 1978 r. ukazała się książka M. Korolki „Andrzej Frycz Modrzewski. Humanista, pisarz”. Dołączony do niej „Słownik pojęć i terminów retorycznych” był pierwszą u nas pozycją tego rodzaju. Zaplanowany skromnie jako klucz filologiczny do książki o zretroryzowanej prozie Modrzewskiego, „Słownik” służył nawet badaczom literatury jako podręczne (tylko 20-stronicowe!), syntetyczne kompendium podstawowych pojęć retorycznych. Znakomitym jego uzupełnieniem może być obszerne hasło „retoryka” opracowane przez B. Otwinowską dla „Słownika literatury polskiego Oświecenia” (Wrocław 1977), omawiające m.in. rzadziej obecnie przedstawiane spory o retorykę w dobie Oświecenia, zapoczątkowane reformą S. Konarskiego.

Wkrótce ukaże się nakładem „Wiedzy Powszechnej” cytowana już na wstępie tego artykułu praca M. Korolki „Podstawy retoryki”. To obszerne, pierwsze tego rodzaju u nas kompendium, omawia szczegółowo i przystępnie: 1. Podstawowe pojęcia i zasady retoryki, 2. Sztukę inwencji, 3. Sztukę kompozycji, 4. Stylistykę retoryczną, 5. Pamięć retoryczną, 6. Wygłoszenie mowy, a także główne etapy historii retoryki, i problemy takie, jak: retoryka a filozofia, retoryka a piśmiennictwo i literatura, retoryka a pedagogika. Dopiero więc po 50. latach powstało dzieło zastępujące „Klasyczną teorię wymowy” Marii Maykowskiej (Warszawa 1936), pracę zresztą dość specjalistyczną, adresowaną nie do nas, ludzi, których praktycznie pozbawiono możliwości obcowania z greką i łaciną oraz kulturą antyczną nie tylko w szkole średniej, ale w zasadzie również na wyższych studiach humanistycznych.

Tak więc w największym skrócie przedstawia się plon najważniejszych prac badawczych dotyczących retoryki, które powstały

w ostatnim dwudziestolecu. Obraz tych badań byłby jednak niepełny, gdybyśmy nie wymienili przynajmniej tych prac, które – jakkolwiek nie w całości poświęcone retoryce – omawiają zagadnienia ściśle z nią związane. Traktaty Sarbiewskiego ukazują, jak ścisła była współzależność poetyki i retoryki¹¹. Na związki prozy nowelistycznej oraz genologii (nauki o rodzajach i gatunkach literackich) z teorią retoryczną wskazują cenne prace Teresy Michałowskiej¹².

Jak widać, wiele zrobiono ostatnio w zaniedbanej do niedawna dziedzinie badań nad dawną retoryką. O wiele więcej pozostaje jednak do zrobienia – nawet w zakresie edycji podstawowych tekstów antycznych. Stanisław Stabryła wydał ostatnio w antologii „Rzymska krytyka i teoria literatury” (Wrocław 1983) krótkie fragmenty bardzo cenionej w średniowieczu, renesansie i baroku „Rhetorica ad Herennium” oraz dzieł takich autorów, jak: M. Tullius Cicero, L. Annaeus Seneca Rhetor, M. Cornelius Tacitus, M. Cornelius Fronto. Ten skromny wybór, opatrzony zresztą bardzo cennym wstępem wydawcy, nie zastąpi braku współczesnego tłumaczenia tekstów retorycznych Cicerona¹³, braku jakiegokolwiek przekładu podstawowych dla teorii retoryki ksiąg „Kształcenia mowy” Kwintyliana (w 1951 r. ukazał się przekład nie najważniejszych z tego punktu widzenia ksiąg I; II i X, dokonany przez M. Brożka). Być może „Rhetorica ad Herennium” nie zainteresowałaby szerszych kręgów czytelników, a więc nie warto domagać się jej edycji polskiej choćby w małym nakładzie. Zupełnym skandalem jest natomiast brak pełnego, nowoczesnego tłumaczenia wszystkich trzech ksiąg „Retoryki” Arystotelesa, podczas gdy inne narody europejskie mają już od dawna po kilka nawet przekładów (polski ma się dopiero wkrótce ukazać nakładem PWN w serii Biblioteka Klasyków Filozofii).

Dziesiątki problemów szczegółowych czekają na opracowanie. Pozostaliśmy tylko w kręgu problematyki wyznaniowo-kościelnej. Niewiele się pisze o dawnym kaznodziejstwie, o związkach reto-

¹¹ Pod kątem wspomnianych współzależności warto przejrzeć książkę E. Sarbiewskiej-Teremiusz: *Zarys dziejów poetyki. (Od starożytności do końca XVII wieku)*, Warszawa 1985 oraz pracę tejże autorki: *Droga na Parnas. Problemy staropolskiej wiedzy o poezji*, Wrocław 1974. Fundamentalnej dla obu dziedzin problematyce imitacji poświęcone jest studium B. Otwinowskiej: *Imitacja. Zarys problematyki i ewolucja pojęcia*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, praca zbior. pod red. J. Pelca, Seria 2, Wrocław 1973.

¹² Zob. trzy książki tej autorki: *Miedzy poezją a wymową. Konwencje i tradycje staropolskiej prozy nowelistycznej*, Wrocław 1970; *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław 1974; *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982.

¹³ Przestarzały już przekład polski pism retorycznych Cicerona można znaleźć w edycji: *Ciceron. Dzieła. t. 6: Pisma krasomówcze i polityczne*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1873.

ryki z oratorstwem chrześcijańskim. Tylko nieliczne przyczynki źródłowe uzupełniają wiedzę o retoryce i oratorstwie jezuickim zawartą w wydanej przed ponad półwieczem książce ks. Bednarskiego. W polskiej literaturze przedmiotu nie istnieje osobna praca na temat tak fascynujący, jak recepcja retoryki przez chrześcijaństwo, zwłaszcza w pierwszych jego wiekach (por. poglądy św. Hieronima, św. Augustyna), ale i później.

Miłośników i badaczy retoryki czeka wiele pracy. Jeśli nawet nie zostanie jej przywrócone ważne miejsce w humanistycznym wykształceniu współczesnego człowieka, ich obowiązkiem jest badać, jaką rolę pełniła ona w dawnej kulturze, nie tylko zresztą kulturze XVII w., dla której miała znaczenie zasadnicze. Bez szeroko zakrojonej pracy w tej dziedzinie, bez źródłowych przyczynków i monograficznych syntez nie zdołamy nigdy poznać tej kultury.

Piotr Wilczek



Książki zapomniane

Kultura a natura

Jan Gwałbert Pawlikowski, *Kultura a natura*, 1913

Nazwana kiedyś słusznie mianem „klasycznej” rozprawa Jana Gwałberta Pawlikowskiego (1860–1939) „Kultura a natura” powinna być dzisiaj najlepiej znanym tekstem, jaki wyszedł spod pióra, jak go zwano, „starego Pawlikowskiego”, wybitnego przedstawiciela rodu dobrze zasłużonego dla kultury polskiej ostatnich dwóch stuleci, w latach młodości świetnego taternika, później profesora akademii rolniczej w Dublinach, badacza i wydawcy „Króla Ducha” Słowackiego, założyciela „Wierchów”, gorliwego działacza na polu ochrony przyrody, współzałożyciela Sekcji Ochrony Tatr Towarzystwa Tatrzańskiego (1912), wiceprzewodniczącego Państwowej Rady Ochrony Przyrody (1920–1935) i jednego z głównych autorów pierwszej polskiej ustawy o ochronie przyrody (1935), człowieka, który mocą swego autorytetu uchronił Tatry przed inwazją obcego ich duchowi nazewnictwa. Powinna była ta praca wejść do lektury szkolnej i stać się powszechnie znana nie tylko zajmującym się ochroną przyrody. Jej główne tezy powinny tkwić w najszerzej pojętej świadomości zbiorowej. Inny był jednak jej los i uległa zapomnieniu. Zna ją dosyć wąskie grono specjalistów (por. np. „Wierchy” r. 50, 1983, gdzie „glossy” do niej pióra przyrodnika i badacza kultury), miarą zaś tego zapomnienia jest fakt, że nazwiska Pawlikowskiego nawet nie wymieniono w akademickim podręczniku-skrypcie ochrony przyrody. Sytuacji tej w ogólnych rysach nie zmienił niedawny fakt przedrukowania owej rozprawy w „Życiu i Myśli” (1986, nr 7–8), gdzie scharakteryzowane też zostały liczne zasługi Pawlikowskiego (A. Chowański, „Jan Gwałbert Pawlikowski – człowiek mądry przed szkodą”). Na wejście owej cennej pracy do szerokiego obiegu ciągle trudno liczyć, choć przygotowywany jest jej przedruk także w obszernym zbiorze studiów poświęconych kulturowym aspektom ochrony przyrody, opracowanym przez prof. Romualda Olaczka (Wydawnictwo Ligi Ochrony Przyrody) i choć LOP podjęła działania mające na celu spopularyzowanie zasług m.in. Pawlikowskiego.

Przyczyn tego zapomnienia można upatrywać w fakcie, iż rozprawa Pawlikowskiego po raz pierwszy wydrukowana została w elitarnym i nie mającym wielkiego nakładu czasopiśmie „Lamus” (w tymże 1913 r. ukazała się jej osobna odbitka we Lwowie), później zaś, aż do czasów niedawnej reedycji Chowańskiego,

miała już tylko jedno ważne wydanie w zbiorze prac Pawlikowskiego „O lice ziemi” (1938), książce mającej zaledwie tysiąc egz. nakładu. Na wejście do szerszego obiegu czytelniczego praca ta nie miała więc szans, zaś po drugiej wojnie światowej zmalały one jeszcze bardziej. Powstała wokół niej niekorzystna aura, związana także z imputowaniem Pawlikowskiemu konserwatyzmu, z uznaniem, iż wiodąc swój rodowód z estetyzujących utopii Ruskina i Morrisa (jest w tym odrobina prawdy) wyraża ona wsteczny i nierealny neurousseauizm i stanowi kolejną próbę reaktywowania tendencji „powrotu do natury”. Fakt, iż „O lice ziemi” zostało przyjęte bardzo dobrze przez humanistów tej miary, co Bolesław Hryniewicz, Władysław Krygowski, Witold Mileski, Jan Parandowski, Edward Passendorfer, Stefania Skwarczyńska i Zygmunt Wasilewski, nie miał tu większego znaczenia. Reszty dokonało spychanie po drugiej wojnie problematyki ochrony przyrody na margines życia zbiorowego, łączące się z lansowaniem w publicystyce i publicystycznie nastawionej poezji nowej koncepcji ideału piękności krajobrazu, wyrażanej w wierszach apelujących:

*Pięknieście nam, ojezyste strony!
Nie głusze śpiewać i mokradła –
lecz beton z brzozą pogodzony,
odbity w splawnych wód zwierciadłach!*

Nie mógł zatem być doceniony fakt, że Pawlikowski jako pierwszy wiązał dążność do ochrony przyrody z koncepcjami kultury narodowej. Nieco rzecz upraszczając, powiedzieć można, że rozprawa o kulturze i naturze z 1913 r. była ogólnym wykładem koncepcji autora, rozwiniętych i przełożonych na język strategii konkretnych poczynań w pracach późniejszych, przede wszystkim w studium „O celach i środkach ochrony przyrody” (1920). Pawlikowski nie zrealizował swych zamierzeń w pełni, bowiem w skali tak szerokiej, o jakiej marzył, nie doprowadził do uczynienia ochrony przyrody *potężną dźwignią kultury i dźwignią uobywatelnienia*. Wiedział jednak, że ochrona przyrody nie może być *odrębną gałęzią administracji*, lecz stać się musi ideą przenikającą wszystkie gałęzie życia zbiorowego. Wskazywał na szkody, jakie poczynił tu może zła administracja i akcentował, że *wszyscy obywatele państwa razem wzięci nie mogliby zapewne wyrządzić tyle szkody idei ochrony przyrody, ile jej może wyrządzić państwo przez swoje organa*. Wiedząc o tym, w szkicu „Społeczna organizacja ochrony przyrody” wskazywał, że *żadne ustawodawstwo, żadna organizacja państwowa nie zdołają skutecznie spełnić zadań ochrony przyrody – bez oparcia się o szeroką podstawę społeczną*. Dostrzegając związek ochrony przyrody z *bardzo żywotnymi interesami społeczeństwa*, Pawlikowski – w przekonaniu, iż działania *organizacji państwowej*

mogą się okazać zawodne – akcentował konieczność stworzenia przez społeczeństwo własnych organów nie tyle kontrolujących działalność państwa, ile skutecznie ją w razie potrzeby przejmujących.

Ile z tych praktycznych wskazań i sugestii Pawlikowskiego doczekało się realizacji za jego życia, ile wypełnionych zostało później – wypełnionych na miarę jego oczekiwań? Przecież jednak nie od znalezienia odpowiedzi na owo pytanie zależy ocena znaczenia jego wcześniejszego studium „Kultura a natura”. Owa praca z roku 1913 należy bowiem do dziejów polskiej ochrony przyrody, ale miała i ma znaczenie szersze. Pomijając w tej chwili fakt, iż wyrażone w niej myśli są aktualne także dzisiaj, wskazać warto, iż jej historyczna wartość polega na tym, że kładąc kamień węgielny pod nowoczesne działania na polu ochrony przyrody była ona ważnym głosem w młodopolskiej dyskusji o kulturze. Że wyrastała z licznych kulturowych i literackich doświadczeń Młodej Polski, a nawet była jej pomnikowym zwieńczeniem, w chwili gdy kończyła się ta epoka i gdy likwidatorskie wobec niej poczynania (trwające już od początku stulecia, przynajmniej od czasu, gdy w 1902 r. zaczęło wychodzić satyryczne czasopismo „Liberum Veto”) osiągnęły swoisty szczyt w parodystycznej powieści Andrzeja Struga „Zakopanóptikon, czyli kronika czterdziestu dziewięciu dni deszczowych w Zakopanem” (1913–1914).

Dlatego spoglądając na ową rozprawę Pawlikowskiego warto zwrócić uwagę szczególną na czas i miejsce jej ogłoszenia drukiem. Niebłahie bowiem znaczenie ma fakt, iż „stary Pawlikowski” ogłosił ją drukiem w „Łamucie”, wychodzącym we Lwowie w latach 1808–1913 pod redakcją Michała Pawlikowskiego, jego syna, przy współudziale Maryli Wolskiej. Pismo to na równi zajmowało się literacką i kulturalną współczesnością, jak zagadnieniami historii kultury polskiej i skutecznie aspirowało do bardzo wysokiego poziomu. Tu drukowano Kasprowicza, Staffa i Wyspiańskiego, tu ogłaszano inedita Mickiewicza i Słowackiego, Ujejskiego i Norwida. Umieszczenie artykułu w takim piśmie (Pawlikowski mógł sobie przecież z powodzeniem pozwolić na wydrukowanie owej pracy gdzie indziej!) było wyraźnym sygnałem, że „Kultura a natura” to praca wykraczająca swymi ambicjami poza stworzenie li tylko programu ideowego ochrony przyrody, że idzie w niej o sprawy istotne dla całej kultury polskiej. Równie znamienity jest moment dziejowy, w którym rozprawa Pawlikowskiego została opublikowana. Około 1913 r. nastąpił punkt kulminacyjny wielkiej fali urbanizacji ziem polskich, powiązanej z istotnymi zmianami demograficznymi: około 1910 r. liczba ludności miejskiej w Królestwie wynosiła 3,5 mln, zaś w ciągu dwóch dziesięcioleci od 1890 r. liczebność wielkich miast podwoiła się (Kraków od 70

tys. mieszkańców 1890 r. wzrósł w 1910 r. do wielkości miasta stuipięcdziesięciotysięcznego). Procesy urbanizacyjne zaczęły wówczas wywierać istotny wpływ na kształt kultury polskiej, rosła liczba teatrów, czasopism i rocznie wydawanych książek. Kończyła się Młoda Polska. Na świecie rok 1913 był czasem powstania „Święta wiosny” Igora Strawieńskiego i opracowania teorii budowy atomu przez Nielsa Bohra. W Polsce dwukrotnie wtedy sfilmowano „Quo, vadis?” Sienkiewicza; Lucyna Messal tańczyła po raz pierwszy publicznie na scenie Teatru Nowości tango, otwarty został Teatr Polski w Warszawie pod dyrekcją Arnolda Szyfmana. Kultura polska coraz wyraźniej nabierała nowych znamion charakterystycznych dla XX w. i coraz wyraźniej zaczynały nią rządzić nowe prawa, które w niewiele lat później miały dojść do głosu z pełną już siłą. Na tym tle „Kultura a natura” – wskazując, iż ochrona przyrody jest dzieckiem XX w. i niejako syntetyzując całość młodopolskich zainteresowań problemem relacji między człowiekiem i jego działalnością a „naturą” – jawiła się jako tekst zwracający się ku przyszłości, usiłujący ją projektować i wskazujący na konieczność przełamania niebezpiecznych nawyków z przeszłości.

Wymaga ta rzecz krótkiego komentarza historycznego. Jednym ze znamienitych rysów kultury młodopolskiej był silny antyurbanizm. Miał on niekiedy charakter utopii (tu dawały o sobie znać wpływy Ruskina i Morrisa) i bywał swoistym neorousseauizmem, ale nierównie mocniej wynikał z dostrzegania negatywnych dla człowieka skutków chaotycznej urbanizacji i industrializacji. Ten wątek myśli ekologicznej układał się w dwa równoległe i polemiczne wobec siebie nurty. Jeden przestrzegał przed zagrożeniami, drugi głosił apoteozę cywilizacyjnej przyszłości i uznawał przyrodę za zbędną w życiu przyszłego człowieka, dostatecznie uszczęśliwianego przez zdobycze cywilizacyjne. Znamienitym przykładem drugiego nurtu były poglądy wyrażone przez Wacława Nałkowskiego w studium „Natura i siła” („Prawda”, 1893; przedruk w „Forpocztach”, 1895) twierdzącego w błędnym optymizmie, że ludzkość dożyje czasu, gdy powrót do natury będzie niepotrzebny i niemożliwy, gdyż zawładnie nią cywilizacja i przestanie ona istnieć, pozostając tylko w muzealnych enklawach parków narodowych. Wtedy – rozumował Nałkowski – *natura, a właściwie otoczenie będzie jedynie wyrazem wszystko łamiącego rozumu ludzkiego*. Nałkowski głęboko wierzył, że *ideałem ludzkości nie jest natura, nie żywot-rajski na jej łonie, nie odpoczynek wieczny, nie nirwana, lecz siła*. Jego optymistyczne iluzje rozbiła rzeczywistość. Stąd nie przypadkiem mocniej zaznaczył się w młodopolskiej kulturze wątek antyurbanistyczny. Rzecz godna osobnej książki – tu szkicując ją powierzchownie, wskażę tylko, że zdaniem

Ludwika Krzywickiego miasto zapanowało nad współczesnym życiem i kulturą, jego zaś wizja miasta koresponduje z tymi ujęciami, w jakich ukazywane ono było w prozie naturalistów, „Ziemi obiecanej” Reymonta czy „Ludziach bezdomnych” Żeromskiego. Dwie ważne powieści z tego czasu: „Hutnika” Artura Gruszeckiego (1897) i „Ludzi bezdomnych” (1899) uznać można za pierwsze polskie powieści „ekologiczne”, ukazujące bezmiar krzywd, jakie człowiek sam sobie wyrządza niszcząc przyrodę. Tu godzi się także pamiętać o broszurach W. Miklaszewskiego „Wróć do przyrody” (Warszawa 1905) i E. Łuskiny „W obronie piękności kraju” (Kraków 1910). Obie te prace, jak wymienione wcześniej powieści, niejako przygotowywały pole dla wystąpienia Pawlikowskiego. Ewa Łuskińska jawnie podnosiła aspekt estetyczno-kulturowy ujęty w kształt myśli patriotycznej. Ochrona piękna kraju, a więc także jego przyrody (ten aspekt w wypowiedzi Łuskiny jest akcentowany bardzo mocno) stanowiła dla niej – bardzo już nowocześnie – obronę tożsamości człowieka i narodu.

Na takim tle widziana rozprawa „Kultura a natura” przestaje się jawić jako wykwit ewentualnego konserwatyzmu Pawlikowskiego, ukazuje się natomiast jako konsekwencja i synteza wcześniejszych wystąpień literacko-publicystycznych, wskazujących na zło zagrażające człowiekowi w wyniku jego niszczylińskiej działalności w przyrodzie. Tytuł pracy Pawlikowskiego wskazuje na jej polemiczne usytuowanie wobec „Natury i siły” Nałkowskiego, zaś fakt, iż usiłuje ona wytyczać pożądane kierunki ewolucji kultury (wobec faktu kryzysu kultury współczesnej, pilnie wymagającej przebudowy), każe stawiać ją obok „Legendy Młodej Polski” Stanisława Brzozowskiego (1910).

Istotną zaletę rozprawy Pawlikowskiego stanowi jasna wyrazistość tez i prostota wykładu. W języku i środkach logicznego dowodu słuszności własnych tez autor jest bardzo prosty. Prostota ta – w połączeniu z aktualnością problematyki – sprawia, iż tekst Pawlikowskiego odczytywany dzisiaj sprawia wrażenie całkowicie współczesnego.

Prosta jest zatem podstawowa teza, z którą związany jest cały tok rozumowania autora: *Kultura wyszła z przyrody i nosiła długo na sobie jej cechy; potem zwróciła się przeciw niej. A kiedy pod nowoczesnym hasłem „ochrony” zawiera z nią znów przymierze, to pod wpływem tego prądu odnowiona przyroda nie będzie już tym, czym była dawniej: będzie ona nieodzownie nosić na sobie cechy tworu kultury. Tylko, miejmy nadzieję, nie tej kultury filisterskiej i barbarzyńskiej, która z miłości do przyrody zrobiła sobie modną suknię, lub pojęła ją jako źródło nowych kramarskich zysków, ale kultury prawdziwej, wewnętrznej kultury ducha i serca. Hasło powrotu do przyrody, to nie hasło abdykacji kultury, – to hasło walki*

kultury prawdziwej z pseudokulturą, – to hasło walki o najwyższe kulturalne dobro.

Powraca tu echem dorobek modernistycznych dyskusji o kulturze, dostrzegających jej pewnego rodzaju dwoistość. Leśław Tatarowski („Poglądy na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim”, Wrocław 1979) zwrócił uwagę, iż koniec XIX w. stanowił w polskiej myśli kulturalnej okres szczytowego nasilenia konfrontacji dwu wzorów kultury: tradycyjnego, ziemiańsko-wiejskiego i nowoczesnego, mieszczańskiego-urbanistycznego. Tę koncepcję wykorzystał, ale i zmodyfikował Pawlikowski, nie podejmując nawrotu do rustykalizmu i nie głosząc raz jeszcze reanimacji utopii Rousseau; ewolucję cywilizacyjną z jej urbanizacyjnymi i industrializacyjnymi konsekwencjami uznał za oczywistą konieczność, nie próbował się zatem im przeciwstawiać (jak się czasem mniema). Kulturę i antykulturę wyróżnił on na podstawie stosunku do przyrody. Pierwsza chroniąc przyrodę dąży do współżycia z nią; druga usiłuje przyrodę podporządkować człowiekowi i zna tylko jej eksploatację.

W ujęciu Pawlikowskiego ową antykulturą jest kultura współczesna. Dlaczego? O ile bowiem człowiek „pierwotny” żył w przyrodzie, z przyrodą i z przyrody, a zatem pozostawał w relacji z nią w pełnej harmonii, o tyle: *Kultura współczesna mieści w sobie pierwiastki przyczyniające się do degeneracji człowieka w stopniu wyższym, niż to było w czasach dawniejszych. Pomiedzy innymi ważne znaczenie ma ciągłe zmniejszanie się procentu ludności poświęcającej się rolnictwu na rzecz zawodów przemysłowych i biurokratycznych. Równoległe z tym zwiększa się liczba ludności miejskiej. Rola, jaką w dzisiejszych demokratycznych społeczeństwach odgrywa burżuazja, wiedzie za sobą skutek, że cały niemal charakter współczesnej kultury, fizjonomia, jaką epoka nasza nosić będzie kiedyś w historii, zawisły przeważnie od ludności żyjącej w warunkach degenerujących życia miejskiego i zawodów sedentarnych i w ogóle niehigienicznych. Przeciwdziałanie tym wpływom degenerującym jest niewątpliwie najważniejszym zadaniem społecznym naszych czasów.* Oddalenie się człowieka od przyrody w tych warunkach spowodowało automatycznie brak jej znajomości, co Pawlikowski słusznie uznał za główny czynnik sprawczy zaniku pozytywnego stosunku emocjonalnego do przyrody. Widomie zaś zdając sobie sprawę, że ta paradoksalna myśl może spotkać się z silnymi kontrargumentami, wskazującymi na wielkość zainteresowania przyrodą w literaturze i sztuce od czasów Jana Jakuba Rousseau, tej sprawie poświęcił obszerny specjalny wywód.

Ton tego wywodu dowodzi, iż autor miał w pamięci ogromny kult sztuki w kulturze młodopolskiej i wybitną pozycję przypisywaną przez Młodą Polskę sztuce jako formie ekspresji zdolnej

ogarnąć zjawiska transcendentalne i wnioskującej w tajniki bytu. W subtelny, wyważony tok rozumowania wskazał Pawlikowski, iż postawa tego rodzaju jest jednym z banalnie antropocentrycznych złudzeń (*nie można powiedzieć, aby miłość wynaleźli erotyczni poeci*), że ludzkie formy wyrażania uczuć przybierają różne postaci, że nowoczesne badania przyrodnicze i szerokie wkroczenie świata przyrody do literatury i sztuki od czasów Jana Jakuba ani nie stanowiły *wynależenia* przyrody, ani tym bardziej jej *odkrycia*, skoro *wypowiedzenie się przez sztukę jest tylko jedną z form wypowiedzenia się*. Stosunek nowoczesnego człowieka do przyrody w jego najbardziej pozytywnych przejawach nazwał zatem Pawlikowski *miłością bardziej wynurzającą się, więcej sentymentalną, więcej egzaltowaną*, akcentując, iż miłość ta wcale nie musi być głębsza *od tej, którą żywili ludzie czasów dawniejszych*. Obserwowane przez pryzmat dziejów literatury i sztuki przemiany postawy człowieka wobec przyrody uznał przeto Pawlikowski li tylko za *przemiany stylu*.

W rozumowaniu Pawlikowskiego rolę zgoła szczególną odegrał element patriotyczny – miłość do ziemi ojczystej uznał on za wielkiej wagi czynnik kształtowania stosunku do przyrody. I tu historyczna diagnoza Pawlikowskiego jest trafna, gdy mówi on: że stawszy się nieodłącznym składnikiem poezji od czasów romantyzmu, przyroda stała się zarazem *składnikiem tego uczucia, które całą tę poezję przelewa, uczucia miłości ojczyzny*. W istocie bowiem to romantyczna kultura wytworzyła pojęcie **PRZYRODY POLSKIEJ** – z logicznego punktu widzenia nonsensowne, ale określające wartość przyrodzie naszego kraju przypisaną przez świadomość zbiorową. Dla Pawlikowskiego fakty tego rodzaju są wykładnikiem *związku organicznego współżycia, związku krwi*, określającego polską tożsamość. Tu jego spostrzeżenia jawią się wyjątkowo nowocześnie i korespondują z uwagami czynionymi na ów temat przez najwybitniejszych dzisiejszych znawców problematyki (Philippe Saint-Marc, „Przyroda dla człowieka”, Warszawa 1979).

Ponieważ jednak dzieje kultury Pawlikowski rozpatruje na zasadzie wspomnianej wyżej jej dychofomii, przeto wchodzi do nich nie tylko momenty związane z uznawaniem jej wartości, ale także czynniki niszczyielskie. Powstały one w wyniku nie kontrolowanej eksploatacji natury i zupełnie fałszywej koncepcji panowania człowieka nad przyrodą. Tu najsilniej dochodzi do głosu estetyzm Pawlikowskiego, tu najsilniejsze są też jego związki z Ruskim, z którym np. dzieli on awersję do kolei żelaznej jako czynnika najbrutalniej niweczącego piękno przyrody. Tyle tylko, że Pawlikowski nie negował konieczności ewolucji świata i nie chciał go zatrzymywać w biegu. Dlatego w wywodzie swoim uwzględnił mocno pierwiastek etyczny: *Sprawa, w czym człowiek szuka swego*

szcześcia. jest sprawą etyczną, chodzi o to, aby tym wartościom etycznym przydał on taką cenę, iżby przeważały bilans na swoją stronę. A nie należy sądzić, że trzeba tu nadzwyczajnych przesunięć na skali wartościowania, owszem, okaże się nieraz, że wiele piękna można mieć za darmo, za cenę tylko idealnej zapłaty w postaci miłości dla piękna. Uczył więc Pawlikowski idei małych wyrzeczeń dla osiągnięcia większych wartości. Obok tych jego refleksji dzisiaj także przejść nie można obojętnie, są bowiem jego argumenty logiczną odpowiedzią na szermowanie argumentami mówiącymi o „żelaznej konieczności praw ekonomicznego rozwoju”.

Na takim fundamencie rozwinął Pawlikowski ideę i koncepcję ochrony przyrody, wskazując, iż powinna ona mieć na oku cele: naukowy, estetyczny, *historyczno-pamiętkowy i wreszcie cel zachowania swoistego charakteru danej okolicy.* Nie kierował się ciasnym partykularyzmem; podkreślając, że *człowiekowi współczesnemu, związanemu duchowo z cywilizacją powszechną nie jest obojętną nie tylko postać jego własnego kraju, ale i postać ziemi w ogóle. Czyż możemy sobie wyobrazić, że obojętnym byłoby dla cywilizowanej ludzkości zniknięcie z powierzchni ziemi Alp? Czyż Alpy w znaczeniu kulturalnym nie są własnością międzynarodową?* Stąd zaś w jego argumentacji warażnie zaznaczona jest konieczność nowego wychowania ludzi, aby całość ludzkiej społeczności doceniła wartość przyrody dla życia jednostek i zbiorowości. Ochronę przyrody uznawał za najbardziej charakterystyczny wytwór wielkiego prądu kulturalnego, będącego budzeniem się miłości do przyrody wobec jej zagrożenia. Ochrona przyrody jest tedy w myśli Pawlikowskiego budowaniem nowego, wartościowego człowieka. Nie był więc Pawlikowski konserwatystą – nie był tym bardziej że z oburzeniem mówił o kabotynizmie zakłamania polskich postaw romantycznych i kabotynizmie tak zwanej trzeźwości, będącej egoizmem. Przypomina w tym autor owej rozprawy Wyspiańskiego, gdy domaga się zwyczajnej normalności życia i normalności postaw wobec życia. Także pod tym względem jego tekst jawi się dzisiaj ciekawie i pouczająco jako przyczynek do dyskusji nad istotą polskiego charakteru narodowego. Ale najistotniejszym powodem, dla którego godzi się o tej rozprawie pamiętać, jest jej aktualność. Prawda, nie zawsze frazeologia Pawlikowskiego jest całkowicie współczesna. Żyją jednak wartość dla naszej współczesności zachowują myśli i spostrzeżenia Jana Gwalberta Pawlikowskiego, który ludzi swojego czasu uczył i przestrzegał: *Jednym z powodów współczesnego rozniesienia uczucia dla przyrody jest obudzenie się świadomości, jak bardzo oddaliliśmy się od niej. Jest to ów rys, który widzieliśmy u Rousseau. Ale coraz natęczywiej zaczyna nasuwać się obawa innej jeszcze straty. Oto jakby nagle zbudzeni ze ślepoty i obojętności, spostrzegamy niespodzianie z przerażeniem,*

jak na onym matczynym obliczu zanika piękność, a pada na nie błady cień choroby i zniekania. Trwoga niepowrotnej utraty bezcennego skarbu roznieca przygastą iskrę miłości...

Człowiek odkąd pojawił się na ziemi, począł „ujarzmiać” przyrodę. Ale nareszcie ujarzmił ją tak gwałtownie, że poczynając mu włosy wstawać z przerażenia, aby w pustce przestrzeni nie został sam na sam – z trupem...

Cudze chwalimy, swego nie znamy. Rozczytujemy się z uznaniem w „Trzeciej fali” Alvina Tofflera, uczymy się konieczności i zasad ochrony przyrody oraz środowiska z „Przyrody dla człowieka” Philippe Saint-Marca bądź „Pochwały różnorodności” René Dubosa. Nie wiemy, że niejedno ze spostrzeżeń tych autorów wcześniej dokonane było przez „starego Pawlikowskiego”.

Jacek Kolbuszewski

książki

Psalmy dzisiaj

Paul Beauchamp SJ

Psalmy dniem i nocą

Wydawnictwo „Przeglądu Powszechnego”, Warszawa 1985, ss. 249

Czytelnik polski otrzymał książkę niezwykłą. Od długiego czasu sporo pisze się na temat Biblii, lecz rzadko pojawiają się publikacje umiejące skutecznie przybliżyć dzisiejszemu odbiorcy prawdziwą mentalność biblijną. Dla wielu ludzi Pismo Święte pozostaje dziełem z zamierchłej przeszłości, jego przesłanie wydaje się pokryte patyną czasu, nie pozbawioną naleciałości po polemikach i sporach. Wprawdzie od wieków Psalmy są modlitwą Kościoła, weszły do brewiarza i liturgii, częściej jednak bywają powtarzane aniżeli rozważane. Trzeba wejść w głęboką osobistą zażyłość ze Słowem Bożem, aby owoenie odkrywać przed innymi jego żywotną aktualność i dynamikę.

Chociaż tytuł „Psalmi nocy i dniem” jest właściwy, staranna lektura książki prowadzi do wniosku, że jej treść znacznie wykracza poza ramy wyznaczone tytułem. Psalmi są podstawowym tworzywem przemysłów, ale ich fundamentalnym punktem odniesienia pozostaje wiecznie aktualne misterium Jezusa Chrystusa. Intencją autora jest nie tyle objaśnia-

nie Psalmów, ile rozjaśnienie tajemnicy Zbawiciela. Wydobycie chrystologicznego, a więc i chrześcijańskiego sensu Psalterza stanowi bodaj najcenniejszą zaletę książki Paula Beauchampa.

Ci, którzy chętnie włączają Psalterz do skarbcza Kościoła, nie zawsze zadają sobie trud uwrażliwienia chrześcijanina na rzeczywiste wartości starotestamentowych modlitw. Autor wykazuje, że Psalmy nadal powinny być odmawiane, ponieważ możliwe jest utożsamienie się dzisiejszego człowieka ze starożytnym psalmistą. W Psalterzu odnajdujemy autentyczny realizm ludzkich przeżyć wyrażony w modlitwie. *Gdyby stawką modlitwy psalmicznej był los niewinnego, który już dawno zniknął, Psalterz byłby tylko archiwalną martwością. Do powstania tych modlitw przyczyniły się zapewne pojedyncze przypadki, ale słowa ich opisu kryją uniwersalną prawdę. Czyż inaczej jest w naszym życiu? Ostateczną prawdą naszego życia ukrywa się pod osłoną pozornego przypadku. Zgłębiając biblijne księgi uczymy się rozumieć własne życie* (s. 69). Bogactwo Psalterza ujawnia się wtedy, gdy chrześcijanin zdecyduje się odejść od przeżywania wszystkiego w samotności i włączy się do rzeszy spadkobierców wiary Abrahama. Jego sytuacja jest w gruncie rzeczy podobna do sytuacji psalmistów, którzy *pamiętali słowa, a nie zdarzenia* (s. 13). Psalmi nie stawiają sobie za cel relacjonowania faktów, aczkolwiek i te w nich spotykamy, lecz są wyrazem wiary oczyszczającej się w trudnych sytuacjach. Powstawały w kontekście zagrożenia i nieszczęścia. Dawny człowiek, wychodząc z życia spośród przeciwności, nie był

już taki sam jak przedtem. Psalmi są owocem wewnętrznej przemiany. Ten aspekt jest o tyle znaczący, że dziełko francuskiego jezuity powstało z myślą o chorych oraz o tych, *którzy codziennie ocierają się o ludzkie cierpienie* (s. 6). Modlitwa psalmiczna pokonuje wąskie ramy czasu i przestrzeni i otwiera drogę ku rzeczywistej solidarności cierpiących. Autor ma na myśli solidarność chrześcijańską, płynącą z wiary w zmartwychwstanie przemieniającej na wskroś życie wierzących: *Nasza wiara w Zmartwychwstanie Sprawiedliwego jest kaleką i małą, jeżeli nie wierzymy jednocześnie, że do Niego należymy, jeśli nie uznajemy grzechu za naszą własność, grzechu, od którego On nas odrywa wyzwalając nas z przywiązania do śmierci. Wiara w Jezusa wybawionego od śmierci i odwrócenie się od własnego grzechu – to ten sam akt* (s. 240).

W dobie polegania na egzegezie krytycznej „Psalmi nocą i dniem” to książka wyjątkowa. Uwzględniając najnowszy materiał komentatorski P. Beauchamp dostrzega niebezpieczeństwa nadmiernego polegania na nim. Jego ilość ocenia jako skutek podejścia, które nazywa „etnologicznym”. Nawiązując do wyników badań krytycznych, nie daje się ponieść dywagacjom, które roztrzaskając detale gubią sens całości. Nie rozważa Psalmów „w sobie”, lecz w kontekście całego Pisma Świętego, silnie akcentując jego teologiczną jedność. Czytelnik odkrywa wiele treści wspólnych dla Psalterza oraz Ksiąg Rodzaju, Wyjścia, Izajasza, Jeremiasza, Jonasza, Zachariasza, Pieśni nad Pieśniami, Hioba czy Mądrości. Z tą samą swobodą, jaką widoczna jest w odniesieniu do ksiąg starotesta-

mentowych, autor posługuje się Nowym Testamentem, cytując obficie Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy do Rzymian i Galatów oraz Apokalipsę. Akcentuje spójną logikę ksiąg natchnionych i wszędzie obecną perspektywę zbawczą. Osią rozważań jest fakt, że ludzka kondycja Psalmów to również kondycja ziemskiego Jezusa. Dzięki Wcieleniu lektura Psalterza nabiera nowego znaczenia i blasku. Psalmi zostają ukazane jako realna zapowiedź Zbawiciela, zwłaszcza Jego męki i śmierci. *Ewangelia przyniosła i przynosi dobrą nowinę: nieznaną, którego oczekiwałem, przybył. Przybył ten, którego rysopis zapowiedziano* (s. 36). Chodzi jednak nie o bezduszną zapowiedź, lecz o świadomość solidarności Zbawiciela z ludzkim losem. Właśnie w tym leży przyczyna popularności Psalterza w pismach Nowego Testamentu. Nowy Testament traktuje go nie jako dowód wiarygodności Jezusa, lecz jako świadectwo Jego losu. W tym stwierdzeniu, konsekwentnie umotywowanym, należy widzieć godny wnikliwej uwagi wątek książki. Taka lektura pism natchnionych uwalnia od uproszczonych wyobrażeń oraz od martwego i mechanicznego automatyzmu. Autor porusza się *po starotestamentowych ścieżkach, aby znaleźć światło wyjaśniające najtrudniejsze pisma nowotestamentowe* (s. 63), a dokonuje tego przy ustawicznym podkreślaniu nowości i radykalności osoby i misji Jezusa Chrystusa.

W książce P. Beauchampa obserwujemy trzy zasadnicze etapy rozważań. Pierwszy stanowi część I zatytułowana „Psalmi i my” (ss. 9–41). W sposób daleki od ujęć podręcznikowych autor omawia węzłowe za-

gadnienia hermeneutyki biblijnej, słusznie sprowadzając je do faktu Jezusa Chrystusa jako zasady jedności Pisma. Powtarzanie Psalmów jest modlitwą z innymi, buduje wspólnotę wiary. Pozwala łatwiej znieść życiowe przeciwności, lecz i same Psalmu jawią się wówczas w nowym świetle. Ich recytacja stanowi uobecnienie realności orędzia, które nie pochodzi ode mnie, lecz od Jezusa Chrystusa.

Drugi etap obejmuje części II-IV. Przedstawione w nich zostały wybrane tematy biblijne z podkreśleniem ich spójności i współbrzmienia. Część II, z tytułem „Pieśń błagalna” (ss. 42-77), koncentruje się wokół powracającego w Psalmach wątku błagalnej modlitwy i na tym tle ukazuje mękę Jezusa jako decydujący etap walki dobra ze złem. Dzięki Psalmom dramat Jezusa może być opisany także od strony Jego prześladowców, jako efekt ich zła. W tym, czego się dopuścili, obnażyli najskrytsze tajemnice swego serca. Rozpoznawanie wspomnianych w Psalmach „nieprzyjaciół” prowadzi do stopniowego odkrywania najważniejszego nieprzyjaciela człowieka – grzechu i zła, a w następstwie do otwarcia na rzeczywistość zbawienia. Autor precyzuje dwie biblijne zasady zbawienia: zło jest silniejsze od człowieka – Bóg jest silniejszy od zła. Obydwie powinny być ostrzeżeniem przed próbami złudnego samowyzwolenia i przed powierzchowną walką duchową. Uderza troska, jaką autor przykładą do oznaczenia biblijnych obrazów zła i zbawienia (ss. 72-76). Część III, nazwana „Pieśń uwielbienia” (ss. 78-108), eksponuje obecny w Psalmach aspekt uwielbienia, na pozór sprzeczny z wątkiem błagal-

nym. Trudność tę P. Beauchamp rozwiązuje w kapitalny sposób – obecność błagania i uwielbienia w jednej i tej samej modlitwie wynika ze struktury modlitwy. Uwielbienie, skuteczniejsze aniżeli zwykła afirmacja, stanowi początek modlitwy. Wdzięczne uznanie Boga i świata nie jest niczym innym jak prośbą otwierającą człowieka na przyjęcie nowych darów. Psalterz, zgodnie ze swym hebrajskim tytułem, może być nazywany „Księgą Uwielbień”. Intonowanie Psalmu jest świadectwem tego, co się wydarzyło, doskonałym wyrazem zbawienia, które wiedzie ku apostołowaniu. Psalmu powstawały jako dziękczynne wotum wysłuchanego błagania. Od początku były naznaczone szczególnym znaczeniem łaski. Stawały się przeto wołaniem wspólnoty, która ufała, że zostanie włączona w łańcuch aktów zbawczych. Szczytem uwielbienia jest Jezus Chrystus, *solista par excellence* (s. 102). Część IV, nosząca tytuł „Obietnica” (ss. 109-143), objaśnia do końca, że uwielbienie i błaganie nie stoją na antypodach, lecz uzupełniają się i wyzwalają nową energię. Ich dopełnieniem jest Boża odpowiedź, pojawiająca się jako trzeci element modlitwy psalmicznej. Dzisiejszy czytelnik dostrzega mocne historyczne osadzenie Psalmów, szczególnie ich kontekst świątynny, i łatwo rozpoznaje momenty Bożej odpowiedzi wielbione głosem psalmisty. Lecz nie inaczej dzieje się w naszym własnym życiu, najistotniejszy – zaś – przejaw Bożej odpowiedzi przypada na moment śmierci: jest nim zmartwychwstanie Chrystusa i nasze.

Trzeci etap rozważań stanowi część V, „Psalmu i świat”, podzielona na trzy rozdziały. Autor przechodzi do

lektury poszczególnych¹⁰ Psalmów, przy czym wybiera tylko niektóre z nich. Selekcja oznacza przyjęcie określonego kryterium lektury, a to zasadza się na przyzwoleniu na wielopłaszczyznowość rozumienia Psalterza. W rozdziale „Bliskie stwarzanie” (ss. 146–176) P. Beauchamp wyjaśnia, że Psalmi są jednym ze sposobów wyznania *wierzę w Boga Ojca, Stworzyciela nieba i ziemi*. Wybiera cztery utwory: Ps 8, 19, 104 i 139. Mówi się w nich, że kosmos objawia Boga, że stworzenie pozostaje w związku ze swoim Panem. W oparciu o „nieme wołanie” świata dochodzimy do prawdy o „bliskim”, tj. ciągle trwającym, akcie stworzenia. Rozdział nazwany „Odległe stwarzanie” (ss. 176–199) został opracowany na kanwie analizy Ps 136 oraz fragmentów Ps 74 i 89. Wyraża się w nich zbiorowe doświadczenie narodu izraelskiego, który od „opowieści o stworzeniu” przechodził natychmiast do „opowieści o historii”. Sens stworzenia i sens historii są tożsame: historia jest sprawdzianem obietnic stworzenia. Tę część rozważań kończy rozdział „Stwarzanie przyszłe” (ss. 199–208). Z serii wykonywanych w świątyni tzw. Psalmów królewskich, w których *Izrael jako zbiorowość polityczna obwołuje królem swego Boga, czci równocześnie Boga Stworzyciela i Boga historii* (s. 199), autor omówił Ps 93 jako najbardziej charakterystyczny dla zobrazowania nadziei i odczuć dzisiejszego człowieka. *Jedną z najbardziej uderzających cech Psalmów świątynnych jest to, że ukazują one podstawowe przymierze stworzenia przemieniające się w oczekiwanie radykalnej nowości przyszłej* (s. 207). Pamięć o historii i doświadczenia obec-

ne kierują refleksję ku przyszłości i to ku przyszłości eschatologicznej.

Zwieńczenia Psalterza P. Beauchamp upatruje w Ps 22. Zawiera się w nim błaganie i uwielbienie, pierwiastek indywidualny i zbiorowy, wymiar liryczny i epicki, aspekt przeszłości i przyszłości. Rozważaniom nad tym Psalmem poświęcone zostało „Podsumowanie” (ss. 209–248). Mamy tu staranną egzegezę utworu, a następnie jego interpretację. Autor nazywa go „prorocstwem pośrednim”, które rozumie w ten sposób: *...pro-roctwo, którego pierwszym przedmiotem jest ówczesna rzeczywistość, los ówczesnych ludzi, ich doświadczenia, poprzez które już przedtem współuczestniczą oni w Chrystusowych cierpieniach i w Jego zbawieniu* (s. 227–228). Nieco dalej czytamy: *...żaden z Psalmów nie wprowadził na scenę może nie tyle szczegółów, ile konstytutywnych dla danej sytuacji rysów stopniowego zbliżania się śmierci do ofiary* (s. 231). Traktowanie Ps 22 jako prefiguracji Chrystusa ma jednak dwie strony: *Gdy mówimy, że nasz Psalm jest prefiguracją zbawienia, określamy zarazem to, co go DZIELI i łączy z ostatecznym zwycięstwem Chrystusa w Jego osobie* (s. 234). Z tego względu zwycięstwo Chrystusa pozostaje mimo wszystko poza zasięgiem Psalmów. Aby odczytywać je w duchu chrześcijańskim, należy wyjść poza nie. Na poziomie Starego Testamentu powinny być odbierane w świetle prorocstwa o Słudze cierpiącym (Iz 52,13–53,12). Ale dopiero męka i śmierć Jezusa odsłaniają pełny sens starotestamentowych zapowiedzi. Cierpienie Zbawiciela ukazuje coś z natury Boga, jest znakiem doskonałej har-

monii między stworzeniem i zbawieniem.

Książka P. Beauchampa w wielu miejscach zaskakuje nieoczekiwanymi konkluzjami. Odznacza się solidną teologią, przywiązaniem do Tradycji Kościoła i uwzględnianiem najwartościowszego dorobku myśli filozoficznej. Autor nie podaje żadnego odnośnika, nie cytuje żadnej pracy, lecz nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż jego dzieło ma liczne związki z twórczością myślicieli tej miary co Henri Bergson i Pierre Teilhard de Chardin. Jego wyjątkowość, nasuwająca skojarzenia z biblijnymi przemyśleniami Paula Claudela, polega na doskonałym połączeniu wyników krytyki literackiej, historycznej i redakcyjnej z dobrą znajomością historii Izraela oraz wiedzą na temat biblijnego sposobu wyrażania się; wycucia odcieni języka oryginału i egzegezy żydowskiej z niuansami greckiej i łacińskiej wersji Psalterza oraz spostrzeżeniami poczynionymi na kanwie liturgii chrześcijańskiej, głębokiej refleksji z wykładem opartym na najprostszych obrazach. Nie brakuje aluzji do sztuki pozachrześcijańskiej i ikonografii kościelnej. Nad wszystkim dominują doświadczenia nagromadzone w zetknięciu z realnością cierpienia i śmierci.

„Psalmy nocą i dniem” nie są łatwe w czytaniu. Wielopłaszczyznowość rozważań sprawia, że książka wymaga raczej wytrwałej medytacji, a nie zwyczajnej lektury. Autor, najwidoczniej tego świadomy, kilka razy zamieścił pożyteczne streszczenia (ss. 32–3, 103, 120–1, 145, 245–6). Ułatwiają one znacznie zażyłość z jego przemyśleniami.

Tłumacz, M. Figarski SJ, nie miał łatwego zadania, lecz sprostął mu znakomicie. Mimo to nie odbyło się bez drobnych usterek. Kilka dostrzeżonych błędów, francuska transkrypcja wyrażen hebrajskich niezbyt czytelna dla polskiego odbiorcy, nie mogą jednak przysłonić niewątpliwych wartości publikacji. Dziełko francuskiego jezuity, uprząstępnione nam przez jego współbraci zakonnych, należy uznać za wydarzenie dużej rangi i to nie tylko w wąskim światku specjalistów zajmujących się Biblią, lecz w szerokich kręgach wierzących zainteresowanych solidnym pogłębieniem swej wiary.

ks. Waldemar Chrostowski

Na papieskim szlaku

ks. Marek Jędraszewski

Jan Paweł II w Poznaniu

Pallottinum 1986, ss. 338

Ksiądz Marek Jędraszewski, z pewnością znany już polskiemu czytelnikowi z kilku artykułów z dziedziny filozofii drukowanych wcześniej na łamach „Przeglądu Powszechnego”, jest autorem książki, która ukazała się niedawno nakładem Pallottinum – „Jan Paweł II w Poznaniu”. Pozycja ta jest próbą *odtworzenia* – czytamy we Wstępie – *jego* [biskupa, arcybiskupa, kardynała Karola Wojtyły, wreszcie papieża – W.K.] *pobytów*

w *Grodzie Przemysława i dotarcia do śladów tutaj przezeń pozostawionych* (s. 7). Widać zatem, że jej meritum nie ogranicza się li tylko do wizyty Papieża w Poznaniu, ale znacząco wykracza poza jej ramy.

Książka składa się z kilkunastu krótkich rozdziałów, z których każdy stanowi określoną i skończoną całość; wzięte natomiast razem dają szeroką panoramę, niejako mozaikę ułożoną z różnokolorowych kamyków. Kompozycja rozdziałów jest taka, że z łatwością można postawić тезы i w ten sposób otrzymać trzy różnowątkowe części. Pierwsza ma charakter historyczny, dotyczy okresu od 1959 r. do pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II w Poznaniu. Druga część – to rzeczywistość zawarta i wyrażona w tytule, a więc Papież w Poznaniu, wizyta i jej przygotowanie. Trzecią część stanowią świadectwa różnych ludzi dotyczące pobytu Piotra naszych czasów w Grodzie Przemysława, osobiste refleksje świadków i uczestników tej wielkiej chwili.

Autor stwierdza, że duchowe związki Karola Wojtyły z Poznaniem biorą swój początek w 1959 r., gdy – jako młody biskup – w dniach od 23 lutego do 1 marca głosił tam rekolekcje akademickie. Po dziesięciu latach, już jako kardynał, uczestniczył w jubileuszu tysiąclecia ustanowienia w Poznaniu biskupa Jordana i zapoczątkowania pierwszej polskiej hierarchii kościelnej. Autor retrospektywnie przypomina fakty z X w. sięga do czasów Mięszka, do momentu utworzenia pierwszego biskupstwa w Polsce. Zauważa, że milenium Kościoła Poznańskiego zbiega się z wydarzeniami ważnymi dla całego Kościoła: z dziewiętnastowieczem od mę-

czeństwa apostołów Piotra i Pawła. W tej niezwyklej wagi dla archidiecezji uroczystościach w Poznaniu brał udział liczni zaproszeni przez arcybiskupa Baraniaka goście: książd kardynał Stefan Wyszyński – prymas Polski, kardynał Karol Wojtyła z Krakowa, biskupi niemal ze wszystkich diecezji i wierni. Na uroczystości złożyły się koronacja obrazu Matki Bożej i msza pontyfikalna ku czci apostołów Piotra i Pawła, którą sprawował kardynał Krakowa. Słowo Boże głosił Prymas.

Karol Wojtyła utrzymuje i umacnia swój kontakt z Poznaniem dzięki różnorodnym okazjom, które sprowadzają go do tego miasta. W 1971 r. dzielił się refleksjami z synodu biskupów poświęconego sprawie robotników i sprawiedliwości społecznej, jakże aktualnej i ważnej w owym czasie nie tylko dla Poznania, ale i dla całej Polski. W następnym roku brał udział w konferencji Episkopatu Polski zorganizowanej w Poznaniu. Dwa lata później dzielił wraz z Kościołem Poznańskim radosne przeżycie peregrynacji Matki Bożej; był również obecny na zakończeniu wędrówki Jej Obrazu po archidiecezji. Ostatni pobyt kardynała Wojtyły na Ziemi Wielkopolskiej przypadł na dzień 25 czerwca 1978 roku. Jest to data koronacji obrazu Matki Bolesnej w Gostyniu. W wygłoszonej z tej racji homilii wskazał na potrzebę uczenia się prawdziwego życia od Maryi.

Wśród wielu różnych motywów jego łączności z Poznaniem można dostrzec dwie ważne kwestie: Papieski Wydział Teologiczny w tym mieście i poznańskie wydawnictwa czasopism, publikacji, których długą tradycję i znaczenie dla polskiej kultury przed-

stawia autor w szczegółach na kilku-nastu stronicach.

Zasadniczym nurtem dalszych rozważań autora jest pielgrzymka i obecność Jana Pawła II w Poznaniu. Pierwsze miesiące 1983 r. – dowiadujemy się – były czasem wielkiego oczekiwania na informacje związane z miejscami pobytu Papieża w Polsce. Wiadomo było, że Ojciec Święty przybędzie do ojczyzny, ale nikt jeszcze nie miał dokładnej pewności, jakie miasta odwiedzi. Dopiero 24 marca podano, że Papież odwiedzi również Poznań. Ta wieść wyzwoliła i zdynamizowała ogromną radość poznaniaków i wyszła naprzeciw ich tęsknotom. Autor z kunsztem reportera pokazuje przygotowania uwieńczone 20 czerwca 1983 r. – o godzinie dziewiątej przyleciały helikoptery, przybył do Poznania Jan Paweł II. Po gorącym i serdecznym przywitaniu rozpoczęła się msza święta, podczas której Papież dokonał beatyfikacji Urszuli Ledóchowskiej – urszulanek. W homilii mówił o Kościele jako opoce, o zasługach Polaków *zmagających się o utrzymanie w swych rękach Ziemi Wielkopolskiej przed naporem germanizacji*. Śnuł także refleksje na temat błogosławionej i wielkości jej powołania. Po mszy nastąpił przejazd ulicami Poznania do katedry na spotkanie z duchowieństwem, a następnie odlot z tego miasta. Autor kończy ten reportaż słowami: *Po 20 czerwca 1983 roku dla Poznania nadszedł czas dawania odpowiedzi* (s. 273).

Ostatnia część książki zawiera homilię i przemówienia, jakie wygłosił Ojciec Święty w Poznaniu, a także osobiste rozważania ludzi różnego stanu i zawodu będące świadectwem przeżyć wyrosłych głównie na kanwie

spotkania z Papieżem w Poznaniu. Wypowiadają się studenci, siostra zakonna i klerycy, duszpasterz akademicki, aktor i plastyk, profesor i spawacz. Każdy mówi od siebie, każdy inaczej, ale we wszystkich relacjach jest coś wspólnego: ogromne wzruszenie, radość ze spędzonych z nim chwil, zafascynowanie jego osobą, postawą i mocą emanującą od niego. Dzieliący się swymi przeżyciami stanowią przekrój społeczeństwa, a to pozwala suponować, że ich świadectwa są w pewnym sensie oddaniem tych nastrojów, jakie udzielały się niewątpliwie wielu milionom Polaków. Lektura tej części może się stać źródłem inspiracji do cennych przemyśleń i doświadczeń natury osobistej.

Książka, którą oddaje czytelnikowi książd Marek Jędraszewski, jest bardzo ciekawą i z wielu względów wartościową pggzycją. Jest ona swego rodzaju rzutem oka na historię Kościoła poznańskiego i oglądem jego dziedzictwa i ludzi, którzy brali udział w jego tworzeniu. Swoje, jakże uprzywilejowane miejsce w tej wielowiekowej spuściźnie ma Karol Wojtyła: jako biskup, potem arcybiskup, kardynał Krakowa, a wreszcie jako papież Jan Paweł II.

Przez liczne retrospekcje i odwoływanie się do faktów z dawnej historii autor stara się nakreślić jak gdyby duchowy fundament archidiecezji poznańskiej. Dla wielu książka może okazać się cennym źródłem wiedzy o wydarzeniach wyjętych z życia Kościoła nie tylko lokalnego, ale i powszechnego. Na uwagę zasługuje fakt, że mimo gęszcju różnorakich wątków, opisów, przeplatania teraźniejszości z przeszłością, główna myśl i zamiar autora nie tracą na jakości,

a wydarzenia ostatniego ćwierćwiecza, widziane w szerokim kontekście historycznym nabierają szczególnego znaczenia i doniosłości. Ta optyka zdaje się mówić, że przeżycia Kościoła naszych czasów są żywą kontynuacją chlubnej przecież i już liczącej dziesięć wieków tradycji narodu i Kościoła.

Autor odśladania i przybliża nam konsekwentnie bogaty rozdział życia wielkiego i niezwykłego człowieka. Idzie po jego śladach. Ta wędrówka okazuje się bardzo pasjonującą i pochłania uwagę już od pierwszej chwili podjętej lektury.

Żyjemy oczekiwaniem na kolejną pielgrzymkę Papieża do Polski. W perspektywie nadziei na ponowne z nim spotkanie książka nabiera dodatkowego waloru. Jej lektura może służyć pomocą w duchowym rozbudzeniu i uświadomieniu sobie znaczenia tej historycznej chwili, do której się zbliżamy. Może się stać bodźcem do przemyślenia i pełniejszego określenia swej religijnej tożsamości. Pozwala zrozumieć i przekonać się, że pielgrzymka jest dziełem nie tylko odpowiedzialnych za nią grup, komitetów czy sekcji, ale zadaniem całego narodu, Kościoła i społeczeństwa, które jednoczy się we wspólnym wysiłku tworzenia klimatu i odpowiedniego nastroju przede wszystkim przez ożywienie sumienia i odnowę życia moralnego.

Wydaje się, że taka opcja słusznie napawać może uzasadnionym optymizmem i rokować nadzieje na dobry i obfity owoc tak w życiu indywidualnym, jak i w wymiarze narodu i Kościoła; bowiem *wielkość wzbogacenia* – jak pisze studentka z Poznania – *zależy od przygotowania się do spotka-*

nia, od otwartości i czystości serca (s. 292).

Wiesław Kulisz SJ

Byt ma swoją rację

Wisława Szymborska

Ludzie na moście

Czytelnik 1986, ss. 45

Między wolnością, która otwiera się wraz ze słowem „może”, a koniecznością narzuconą określeniem „winno być”, „musi”, między świadomością człowieka a nieświadomością materii, między naszymi wyobrażeniami kreującymi umowny świat a prawdą bytu fizycznego, między czasem przeszłym a teraźniejszym rozgrywa się wciąż ten sam i wciąż zaskakujący nowy dramat istnienia. O nim pisze Wisława Szymborska.

Poezja precyzyjna i mistrzowska w każdym zdaniu, w każdym obrazie, przeprowadzająca dowód nie wprost, przez zaprzeczenie, z błyskiem ironii mówi o podstawowych problemach egzystencji: o czasie, który jest tylko naszym wymysłem, a zarazem stanowi o tragedii istnienia, o umowności świata – gdy go nazywamy usiłując zrozumieć, o rozdziale między słowem a wszelkim okrucieństwem natury – nieprzeniknionym i nieprzekraczalnym przez człowieka.

Uparcie dopasowujemy rzeczy, zjawiska, wydarzenia do naszych przyzwyczajzeń, wyobrażeń, racji. Wszystko jawi się takie, jakie powinno być.

A co byłoby, pyta Szymborska, gdyby pomyśleć to, co *jest nie do pomyślenia*? Wówczas otwiera się przestrzeń dla poetyckiego zdziwienia. Wielkie pole między „tym” a „tamtym”, na które wyrusza przekorna wyobraźnia mogąca pomyśleć wszystko. Owo warunkujące każdą możliwość „gdyby” pozwala patrzeć na rzeczywistość jako na coś, co jednocześnie jest, co staje się i w każdej chwili przekształca, gdy wyobrażenia kłócą się z istotą rzeczy.

Ten wspaniały tryb przypuszczający! – jakie sytuacje przywołuje do wierszy, co wyczynia z naszymi wyobrażeniami, z uładowym myśleniem, jak szybko zmienia dekorację, która powinna pasować do zaplanowanej roli. Warunkujące „gdybanie” odsłania fałsz i umowność nazw, mruży oko, śmieje się jak po splataniu dobrego figla i pyta – co to znaczy, że coś „powinno być”? I pyta jeszcze docieklawiej – a gdzie miejsce na traf, na przypadek, na wszelką możliwość? Tryb warunkowy wiedzie za sobą wolność, która nie rozumie zdań opartych na słowie „musi”.

W prozie może być wszystko, również i poezja. / ale w poezji musi być tylko poezja – / Zgodnie z afiszem, który ją ogłasza / prze- duże, z secesyjnym zawi- sem P, / wpisane w struny uskrzydłonej liry, / powinien razeć wfrunąć niż wejść –

„Gdyby” – odsłania sam cud istnienia. Cud, że coś w ogóle jest jakie jest, że nagle staje się to, czego nie było, że rodzi się gwiazda *Nadliczbowa dla policzonych dni życia*. Kolejne wiersze udowadniają w trybie warunkowym, iż nie ma nic ponad bycie. To w *kratkę szalik o przedłużonej nagle przydatności* zaprzecza choć na chwilę

śmierci, która *nie zna się na żartach* i niczego nie umie, a zawsze zdąży przyjść. A teraz wyobraźmy sobie, przypuśćmy, że Baczyński nie zginął. Zdążył się zestarzeć, wstaje od stolika gdy: *Czasami ktoś od progu wołałby: / „panie Baczyński, telefon do pana” – / i nie dziwnego w tym nie byłoby, / że to on i że wstaje obciągając sweter / i bez pośpiechu rusza w stronę drzwi. / Rozmów na widok ten nie przerywano by, / w pół gestu i w pół tchu nie zastygano by, / bo zwykle to zdarzenie – a szkoda, a szkoda – / jako zwykle zdarzenie traktowano by.*

A przecież zdarza się cud – ten codzienny, że ktoś jest, że żyje, mówi, chodzi, je. Czy trzeba aż pomyśleć zamartwychwstanie, żeby zrozumieć cud samego bycia? Przecież, dopowiada w innych wierszach Wisława Szymborska, czas dany nam na trochę, bo *końce nieskończoności zrażały się szybko*, jest jedynym naszym czasem. Z jaką napiętą uwagą śledzi poetka tę chwilę pytań, przypuszczeń, nagłych zdumień, jak to –

*Cud pierwszy lepszy:
krowy są krowami.*

*Drugi nie goręszy:
ten a nie inny sad
z tej a nie innej pestki.
/.../*

*Cud, tylko się rozejrzeć:
wszechobecny świat.*

Czas indywidualnego, wyodrębnionego życia. Czas, którego nie można przewidzieć, a jedynie myśleć o nim w trybie przypuszczającym, staje się przyszłym, a w nim: *Nie słysząc wycia psów i kroków przeznaczenia.*

A co słyszać w tym czasie? Głosy ludzi, odgłosy historii, huk maszyn, dźwięk spadającego na parapet zia-

renka piasku, gwar dyskusji, plotki podczas pogrzebu, pytania zadawane sobie i innym. I wciąż okazuje się, że nie ma pytań pilniejszych / od pytań naiwnych, np. – jak żyć? Jest to próba zrozumienia istoty kondycji ludzkiej i bycia uwarunkowanego społecznie, historycznie, cywilizacyjnie. W podstawowym, najbardziej zasadniczym wymiarze istnienia nie zmieniło się nic, gdyż nadal, teraz, jak przed wiekami:

*Nie ma takiego życia,
które by choć przez chwilę
nie było nieśmiertelne
Śmierć*

zawsze o tę chwilę przybywa spóźniona

A także dlatego, że: *Ciało jest bolesne i Ruch rąk osłaniających głowę / pozostał jednak ten sam. Nic się nie zmieniło, mówi poetka, zmalała tylko ziemia / i cokolwiek się dzieje, to tak jak za ścianą. Trudno nie usłyszeć krzyku torturowanego ciała, które jest i jest i jest / i nie ma się gdzie podziać. Jeżeli nic się nie zmieniło – to co się z nami stało? a może zmieniło się wszystko, poza podstawą egzystencji?*

Krótkie życie naszych przodków nie pozwalało na długie dywagacje, na późną mądrość, na ostre podziały.

Dlatego jeśli radość, to z domieszką trwogi, / jeśli rozpacz, to nigdy bez cichej nadziei. / Życie, choćby i długie, zawsze będzie krótkie. / Zbyt krótkie, żeby do tego coś dodać.

Czas przeszłości miał wymiar ludzki. Jednostka żyła w nim wyodrębniona z anonimowego tłumu, nawet drzewa miały nazwy własne. „Wielki człowiek” w otoczeniu rozpoznawalnym i indywidualnym. Żył bez obawy, że zostanie pogwałcona jego suweren-

ność i prawo do intymnej osobności. *Jeszcze zwierzał się w listach, / bez myśli, że po drodze zostaną otwarte. / Prowadził jeszcze dziennik dokładny i szczery, / bez lęku, że go straci przy rewizji.*

Wtedy – gdy *Zagłada świata* była tylko w rękach Boga – człowiek miał szansę być sobą. Nie powielany, nie w blokach, nie w mieszkaniach jednokowych, jak ze sztancy. Na wszystkich rzeczach odcisnięta była miara osobności. Życie i śmierć były sprawą prywatną, nie instytucji. Tylko tyle i aż tyle zmieniło się do czasu naszej epoki, w której:

*Wszystkie twoje, nasze, wasze
dzienne sprawy, nocne sprawy
to są sprawy polityczne*

W tej epoce wartości, które wybiera istota ludzka, są pozorne, dostosowane do potrzeb statystyk, instytucji, omijające wszelką prawdę życia. Dlatego życiorys *Pisz tak, jakbyś ze sobą nigdy nie rozmawiał*; bo twoja prawda nikogo nie obchodzi, bo prawda o tobie nikogo nie interesuje.

Raczej cena niż wartość / i tytuł niż treść. / Raczej już numer butów, niż dokąd on idzie, / ten, za kogo uchodzisz. / Do tego fotografia z odslonętym uchem. / Liczy się jego kształt, nie to, co słychać. / Co słychać? / Łomot maszyn, które mają papier.

Huk maszyn mielących pozorne zdania, brzęk słów omijających prawdę o człowieku, urywane, od niechcenia rzucone podczas pogrzebu słowa, z których wyrasta obraz zakończoności życia człowieka, który sam sobie winien, zawsze się w coś mieszał, owszem miał rację, ale to jeszcze nie powód, nie jego sprawa po co mu to było – i te wszystkie dźwięki zlewają się

w kakofonię, jaką mówi nasza epoka. W niej toczą się dyskusje, w czasie których zaśnięcia się szczególnie okna i – *Czasem tylko ktoś wstanie, zbliży się do okna i przez szparę w firankach podgląda ulicę.*

I także owa „pornografia” – gdyż *Nie ma rozpusty gorszej niż myślenie* – jest znamię naszego czasu. I gdzież jest w nim miejsce, pyta poetka, na *prywatne uniesienia, wiersze na pojedynczy głos, na wybór nie ścieśniony do jednego z dwojga, na wiarę że to wszystko / kiedyś się jeszcze przyda.* Wolność zostaje wprowadzona do arki, w czasie wielkiego potopu coś się jednak zdołało uratować. „Może” – słówko najważniejsze, od którego zaczyna się wielka przygoda z wyobraźnią, pozwala przypuszczać, że finał będzie jak z bajek dla dzieci, które kończą się dobrze. Póki co, w „epoce politycznej”, gdyż wciąż *ciało się wije, szarpie i wyrывa, / ścięte z nóg pada, podkurcza kolana, gdy wiadomo już, że –* *Głupota nie jest śmieszna. Mądrość nie jest wesoła.*

– pozostaje żyć z najważniejszym przeświadczeniem: *co nie do pomyślenia / jest do pomyślenia.* Tyleż w tym zdaniu goryczy, ile nadziei. Tyleż zniewolenia ile szans dla wolności. Za tym zdaniem zaczynają się wszelkie możliwości – wielkie i ważne credo poetyckie:

Wolę dobroć przebiegłą od łatwowiernej za bardzo. / Wolę ziemię w cywilu. / Wolę kraje podbite niż podbijające. / Wolę mieć zastrzeżenia. / Wolę piekło chaosu od piekła porządku. / ... / Wolę psy z ogonem nie przyciętym. / Wolę oczy jasne, ponieważ mam ciemne. /

Wolę szuflady. / Wolę wiele rzeczy, których tu nie wymieniłam, / od wielu również tu nie wymienionych. / Wolę zera luzem / niż ustawione w kolejce do cyfry. / Wolę czas owadzi od gwiazdnego. / Wolę odpukać. / Wolę nie pytać, jak długo jeszcze i kiedy. / Wolę brać pod uwagę nawet tę możliwość, / że byt ma swoją rację.

Wiara, że *byt ma swoją rację* warunkuje każdą wypowiedź Wisławy Szymborskiej. W obronie tego bytu, czasu zbyt krótkiego, bolesnego ciała, osobności ludzkiej, w obronie myślenia, które zaczyna się od „gdyby”, pisane są wiersze będące filozoficzną opowieścią o czasie, który jest przerwą w nieskończoności, o czasie między „musi” a „może”, o czasie przeszłym i dzisiejszym.

Pozostaje wciąż otwarte *naiwne pytanie – jak żyć?* Odpowiedzią nie wprost są pomyślane możliwości we wszechobecnym świecie, a w nim *droga bez końca, wiecznie do odbycia.*

Iwona Smolka

Pytania o teatr

Kazimierz Braun

„Nadmiar teatru”

Czytelnik, Warszawa 1984 (druk ukończono w styczniu 1985), ss. 356.

Podstawowe pytania o teatr sytuują się więc dziś na tej płaszczyźnie, którą Konstanty Stanisławski nazwał etyką zawodową, a Juliusz Osterwa jeszcze jaśniej: moralnością zawodową – miał powiedzieć 13 grudnia 1981 r. na

Zjeździe Reżyserów Polskich Kazimierz Braun. Zjazd nie odbył się, przemówienie Brauna nie zostało wygłoszone. Opublikowane wśród tekstów składających się na „Nadmiar teatru” ukazało się w zupełnie innej sytuacji, w zupełnie innym kontekście. Pozbawione waloru aktualności, nie straciło jednak alarmującej wymowy.

Nieprzypadkowo kwestię moralności artystów teatru postawił właśnie Braun. Jest on bowiem jednym z niewielu polskich reżyserów teatralnych, którzy odczuwają potrzebę refleksji nad uprawianą sztuką i dają jej wyraz sięgając po pióro. W swoich książkach (bibliografia Brauna liczy bez omawianej 8 pozycji) penetrował obszary historii teatru i jego współczesne przemiany. Niejednokrotnie wykraczał poza teatr, w sferę kultury, powodowany – jak sądzę przede wszystkim potrzebą samookreślenia, poszukiwania odpowiedzi na pytanie, gdzie jest (tak jak pytał „Gdzie jest Grotowski?” w tytule jednego z ostatnich opublikowanych esejów). Pisząc dzieje np. Wielkiej Reformy lokował i swoje spektakle na przedłużeniu jej wektorów, a snując refleksje np. o Grotowskim czy Living Theatre określał swoją działalność wobec współczesnych dokonań awangardy.

Pośród jego książek, które – nie ukrywam – wywarły duży wpływ na moje rozumienie i wartościowanie teatru, najważniejszy zespół stanowią dla mnie unikalne w polskiej literaturze teatralnej prace o awangardowych zespołach lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych („Teatr wspólnoty”, Kraków 1972; „Nowy teatr na świecie”, Warszawa 1975; „Druga Reforma Teatru”, Wrocław 1979).

Działalność takich zespołów, jak Living, Bread and Puppet czy w Polsce Laboratorium Braun uznał za zmodyfikowaną kontynuację ruchu reformatorskiego z pierwszej połowy naszego wieku (Wielkiej Reformie poświęcił później monografię).

Przekonanie o ciągłości procesu przemian w teatrze wydaje się jednym z ważniejszych motywów wymienionych książek, aczkolwiek w ostatniej z nich Braun formułuje myśl, że w działalności tych zespołów pojawiły się nowe jakości, pozwalające na określenie ich mianem Drugiej Reformy Teatru. W znacznym uproszczeniu jej istotę można by zamknąć w następującej formule: o ile Wielka Reforma ograniczyła się w gruncie rzeczy do sfery estetyki (Stanisławski i Osterwa zdają się wyjątkami, ich etyczne koncepcje, choć zyskały rozgłos, nie doczekały się znaczącej realizacji), to Druga Reforma etykę wysunęła na plan pierwszy, niejednokrotnie (Grotowski) otwierając korzystając z inspiracji twórców MChAT i Reduty. W zakończeniu „Drugiej Reformy Teatru?” Brauna znajdujemy takie konstatacje: *To, co pozostaje z nowego teatru lat sześćdziesiątych, funkcjonuje dziś już nie tyle w sferze środków i sposobów uprawiania lub koniestrowania teatru, co w sferze znacznie głębszej. W dziedzinie moralnej. /.../ To, co naprawdę dokonuje się w ludziach w wyniku aktu teatralnego, nie jest dziś pewną nadbudową nad spektaklem, którą uświadamia sobie lub nie twórca czy odbiorca, ale jest poziomem zasadniczym, na którym plasują się wszelkie główne problemy teatru.*

Najpełniej zmanifestowało się to w spektaklach, w których aktorzy nie

odgrywali postaci, lecz po prostu byli sobą w obliczu innych ludzi. Kontakt między aktorem i widzem wyzbył się pośrednictwa tekstu, postaci, sztucznie stworzonej sytuacji. W kontakcie międzyludzkim najistotniejszymi wartościami są osoby biorące w nim udział i tworząca się między nimi wspólnota. Teatr zatem stał się potrzebny tylko o tyle, o ile służył stymulacji aktu rodzącego wspólnotę. Najdalszą konsekwencją była niekiedy – jak w przypadku Grotowskiego i Laboratorium – zupełna rezygnacja z przedstawienia.

Nieprzypadkowo więc Kazimierz Braun chciał podjąć kwestię etyki artystycznej właśnie wtedy, kiedy odbywały się obrady Kongresu Kultury Polskiej, kiedy powstawała szansa na odtworzenie autentycznych więzi łączących sztukę z publicznością, bowiem właśnie w kryzysie więzi upatruje źródeł kryzysu teatru, który w świadomości społecznej przestawał być instytucją artystyczną narodu, przestawał wyrażać jego aspiracje i upominać się o jego krzywdy. Stawał się zaś elementem propagandy i fasady.

Dodałbym do tej diagnozy jeszcze inny aspekt. Teatr musi przemawiać do widowni jej własnym językiem. Tymczasem począł uprawiać grę z konwencjami, stylistyczne igraszki, muzealne odkurzanie zapomnianych eksponatów. Powstawały spektakle jak stare bibeloty, może i ładne, ale bez mocy poruszania widzów. A przecież w naszym kręgu kulturowym teatr od zarania dziejów był aktualnością, niejednokrotnie polityczną. Nawet wielcy tragicy greccy, nie wahali się ingerować w fabularną tkankę mitów, by obok problemów uniwersalnych dyskutować ze swymi

widzami to, co żywo ich obchodziło. Braun nie chce czynić z teatru wiecowej trybuny. Pomiędzy trybuną a sztuką dla sztuki istnieje jednak wiele stopni pośrednich, mogących służyć za płaszczyznę dialogu.

Jeśli to, co proponuje autor „Nadmiaru teatru”, można nazwać receptą, to zawiera ona przede wszystkim wskazanie, że należy zacząć od samego siebie. Oto fragmenty swojego rachunku sumienia reżysera: *Jak pracowałem z aktorami? Czy pracowałem z nimi jako z osobami ludzkimi, czy jak z robotami? Czy byli oni moimi partnerami, czy umożliwiałem im twórczość, pobudzałem wyobraźnię i wrażliwość? /.../ Jak pracowałem ze scenografami i kompozytorami? /.../ A jak pracowałem z dramatopisarzami i tłumaczami? /.../ Czy szanowałem, czy też lekceważyłem publiczność? /.../ Czy widzę teatr wąsko i instrumentalnie, czy też pojmuję go i uprawiam jako czynnik kultury, w kulturze zanurzony i funkcjonujący w najszerszym systemie życia duchowego swego narodu i czasu?*

Na teatrze spoczywa bowiem moralny obowiązek współodpowiedzialności za kształt życia duchowego narodu. Etos wypracowany przez Drugą Reformę Braun wzbogaca o nowe elementy o wyraznie polskim charakterze. To rozumienie funkcji sztuki wywodzi się z romantyzmu, oparte jest również na etosie pracy, w czym widać wpływ bliskiego Braunowi Norwida.

Teatr nie tylko odzwierciedla życie duchowe, może być również modelem rzeczywistości. Teatralność jest bowiem jednym z istotnych aspektów życia społecznego. W szkicu zatytułowanym „Teatr zanurzony w kulturze”

Braun formułuje postulaty wobec nauki (nie tylko teatrologii), by zajęła się badaniem zjawisk z pogranicza teatru, przenikaniem teatralności do życia politycznego, religijnego czy codzienności.

Z postulatami wrocławskiego reżysera spotyka się propozycja Ervinga Goffmana („Człowiek w teatrze życia codziennego“), który dokonując opisu zachowań ludzi za pomocą terminologii zaczerpniętej ze sfery teatru, odkrywa istotne aspekty życia społecznego. U Brauna badanie teatralności znaczy więcej, może prowadzić do wniosków o charakterze aksjologicznym. *Teatralność w całych okresach historii funkcjonowała jako ten element kultury, który ułatwiał porozumiewanie się, służył więzi i przekazywaniu sobie przez ludzi ich rzeczywistych postaw, uczuć i myśli. Bywały i są jednak czasy i sytuacje, w których teatralność zda się służyć raczej zakłamaniu i fałszowi, wykorzystywana jest do manipulowania ludźmi, wywierania na nich presji i tłumienia ich osobowości.* Na badaczu spoczywa obowiązek nie tylko opisanie, lecz i wartościowanie.

Nadmiar teatru może porazić rzeczywistość. Również odwrotnie, nadmiar rzeczywistości nie przetworzonej artystycznie może porazić teatr. *Bo sprowadzenie skomplikowanej rzeczywistości do tego tylko, co miało miejsce, co zostało powiedziane lub dokonane, może grozić – w teatrze – spłaszczeniem, zakryciem tego, co prawdziwie ludzkie, a więc tajemnicze, niejednoznaczne. /.../ Skupienie uwagi na tym, co nazwane, oznaczone datą i cyfrą, może zamknąć drogę do zetknięcia się z ukrytymi mechanizmami psychiki jednostki czy funkcjo-*

nowania grupy, może zubożyć obraz rzeczywistości, której fakty są tylko nośną konstrukcją.

Teatr faktu skupia w sobie problemy, którymi żyje współczesna sztuka, jest też świadectwem jej chorób. Wraz z nią dzieli dwuznaczną sytuację polegającą na rozdarciu między odwzorowaniem a rozpoznaniem rzeczywistości. „Paradoksy teatru faktu” – jak głosi tytuł eseju – polegają również na skomplikowanych relacjach między aktorem a odtwarzaną przez niego postacią autentyczną, pomiędzy tekstem dokumentu a prawdą wewnętrzną postaci. Pomimo zdarzających się niekiedy ciekawych realizacji takiego modelu teatru, wydaje się on ślepym zaułkiem. Czują to również sami twórcy; w ostatnich latach obserwujemy wyraźny odwrót od tej formy teatru.

Główną drogę przemian Braun szkicuje odwołując się do problemu zdawałoby się wycinkowego, jakim jest funkcja kostiumu w teatrze współczesnym. Okazuje się, że w teatralnej garderobie doskonale odbijają się przemiany teatru ostatnich lat. Zawierają się one w tytułowym skrócie: „Między zaботem, dżinsami a nagością”. W interesującym nas aspekcie zaбот symbolizuje teatr tradycyjny, w którym człowiek schowany jest za kostiumem, dżinsy – całą ideologię kontrkultury, a nagość – pełnię człowieczeństwa, otwarcie, pozbycie się masek (jak w „Paradise Now“ Living Theatre). Braun dokonuje oczywiście bardziej precyzyjnej analizy (którą tutaj tylko sygnalizuję), odwołując się także do kulturowych funkcji stroju, społecznych i religijnych uwarunkowań kierujących wyborami sposobu ubierania się. Rozważania te prowa-

dążą do nieuchronnej konkluzji: *Teatr jest zawsze procesem międzyludzkim. Biorą w nim udział osoby ludzkie. Każda godna szacunku, wolna i rozumna, a także nacechowana seksualnie. Każda świadoma i wrażliwa. Każdy widz i każdy aktor. Proces teatralny rodzi i niesie wartości wtedy, gdy to co dobre w człowieku rozwija, to co duchowe uszlachetnia, a to co ludzkie ujawnia. /.../ Badając problemy stroju w teatrze doszliśmy w ten sposób do problematyki osoby ludzkiej w teatrze. Czy to niespodzianka? Nie. To prawdziwość.*

Droga, którą powinien iść teatr, na której możliwe jest spełnienie, wiedzie ku personalistycznemu pojmowaniu człowieka i jego świata. Jeżeli to, co proponuje Braun, można nazwać receptą?...

„Nadmiar teatru” to książka złożona z różnorodnej materii. Zawiera notatki z podróży, szkice o teatrze (niektóre z nich kontynuują problematykę poprzednich książek), zapisy doświadczeń artystycznych, próby literackie, osobiste notatki i wspomnienia o zmarłych. Tak jak we wszystkich książkach Brauna i w tej czuje się spojrzenie na teatr i jego problemy okiem praktyka-profesjonalisty świadomego użytych środków, odróżniającego fałszywe drgnienia teatralnej materii, ale i nowy element – widzenie świata poprzez teatr. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na esej „Zrozumieć Japonię...”, w którym egzotyczne obserwacje stanowią kanwę do rozważań o różnych modelach życia – materialnego i duchowego, o cenie, jaką trzeba zapłacić za dobrobyt, o różnicach kulturowych dzielących nasze społeczeństwa. Kryje się w tym próba odpowiedzi na pytanie,

które wielu z nas zadawało sobie w latach 1980–81, kiedy zafascynowani japońskimi sukcesami nie próbowaliśmy jednak zrozumieć Japonii.

Historię teatru tworzą aktorzy, reżyserzy, scenografowie. Tak przynajmniej zwykliśmy sądzić. Czy jednak mamy rację? Czy historii teatru – w Polsce – nie tworzą, powiedzmy, urzędnicy? Dzieje teatralne ostatniego pięciolecia skłaniają do takich podejrzeń. A tytuł książki Brauna jest także komentarzem tych dziejów, komentarzem rzeczywistości. Doprawdy, nadmiar teatru!

Andrzej Dziurdzikowski

Cmentarze polskiego wychodźstwa

Cmentarz polski w Montmorency

oprac.: J. Skowronek oraz A. Bochenek, M. Cichowski i K. Filipow
PIW, Warszawa 1986, ss. 304.

W „Pacierzu za zmarłych” Artur Oppman pisał: *Gdzie są ich groby, Polsko! gdzie ich nie ma! / Ty wiesz najlepiej – i Bóg wie na niebie!* Wiedzą też historycy, jak tego dowiodł właśnie prof. Jerzy Skowronek ze swym zespołem wydając książkę o polskim cmentarzu w Montmorency. Adresowana do szerokiego kręgu odbiorców książka łączy funkcję monografii historycznej, przewodnika i katalogu zabytków.

W pierwszej części J. Skowronek opowiada niezwykle ciekawe dzieje podparyskiej nekropolii. Wiązą się one z losami Wielkiej Emigracji i wszystkich późniejszych fal polskiego wychodźstwa. W Montmorency znaleźli miejsce wiecznego odpoczynku liczni działacze emigracyjni, pisarze i artyści, urzędnicy, żołnierze i księża. Pochowano tu ludzi wielkich zasług i sławy, są też groby zbiorowe, w których spoczywają zapomniani współcześni owych wielkich.

Początek polskiego cmentarza w Montmorency to rok 1841, kiedy to zmarł senior emigracji, Julian Ursyn Niemcewicz. Jego przyjaciel, generał Karol Kniaziewicz, zakupił działkę, którą obaj upatrzili sobie podczas wspólnych przechadzek. Następnego dnia odbyła się bardzo uroczysta ceremonia pogrzebowa. Rok później obok grobu Niemcewicza wyrosła druga mogiła – Kniaziewicza, generała z czasów Kościuszki i Napoleona. Początkowo liczba pogrzebów była niewielka. Zwiększyła się w latach pięćdziesiątych. Pojawiły się wtedy groby rodzinne: Giedroyciów, Czartoryskich oraz Mickiewiczów. W 1854 r. została tam pochowana Maria z Czartoryskich Wirtemberska, autorka „Malwiny”. 21 stycznia 1856 r. miało miejsce największe wydarzenie w polskich dziejach Montmorency: pogrzeb Adama Mickiewicza. Grób wieszczka nadał cmentarzowi charakter symboliczny. W kilka lat później symbolikę cmentarza wzbogaciła kolejna mogiła – w lipcu 1861 r. spoczął tu książę Adam Jerzy Czartoryski. Historia nie pozostawiła tych grobów w spokoju. Najpierw zgodnie z wolą ks. Władysława Czartoryskiego w 1865 r. trumną księcia

Adama i jego siostry, Marii Wirtemberskiej, zostały przewiezione do rodzinnej Sieniawy. Trzecia trumna, z prochami Adama Mickiewicza, wydobyta została w 1890 r. Dnia 28 czerwca na cmentarzu w Montmorency odbyła się wielka manifestacja z udziałem delegacji krajowych oraz reprezentantów bratnich narodów słowiańskich. Wieszczka czekał ponowny pogrzeb – w grobach królewskich na Wawelu.

Pozbawiony tych grobów cmentarz w Montmorency nadal jednak utrzymywał status narodowej świętości. W 1888 r. w zbiorowej mogile spoczął Cyprian Norwid przeniesiony z cmentarza w Ivry. Kilkanaście lat później czekała poetę jeszcze jedna ekshumacja, tym razem w obrębie Montmorency, ale też do mogiły zbiorowej. Pisał Norwid o Mickiewiczu, nie wiedząc, że i jego los potwierdzi te słowa: *Więc mniejsza o to, w jakiej spocniesz urnie, / Gdzie? kiedy? w jakim sensie i obliczu? / Bo grób Twój jeszcze odemkną powtórnie /.../*.

Na podparyskim cmentarzu spoczywały kolejne pokolenia polskich emigrantów. Do dziś zachowały się 243 groby, kryjące szczątki 503 Polaków. Są wśród nich: Olga Boznańska, Aleksander Chodźko, Czesław Chowaniec – kustosz Biblioteki Polskiej w Paryżu, gen. Henryk Dembiński – jeden z wodzów powstania listopadowego, gen. Józef Jaklicz – zastępcy w wojnie obronnej 1939 r., ks. Augustyn Jakubisiak – filozof i kaznodzieja, dziś prawie zapomniany (słusznie zatem uczynili autorzy książki poświęcając mu obszerny biogram, nota bene: wspomina tę niezwykłą postać Jerzy Zawieyski w swej „Dro-dze katechumena”), Eustachy Janusz-

kiewicz, Zygmunt Kaczkowski, Bronisław Kozakiewicz – tłumacz literatury polskiej na język francuski, Stanisław Lam, Tadeusz Makowski, Władysław Pobóg-Malinowski – autor „Najnowszej historii politycznej Polski”, Władysław Mickiewicz, Bronisław Piłsudski – wybitny etnograf (brat Józefa), Delfina Potocka, gen. Kazimierz Sosnkowski, Aleksander Wat – poeta, autor pamiętnika „mówionego” „Mój wiek”, Bronisław Zaleski.

Część druga omawianej książki zawiera ułożony w alfabetycznym porządku wykaz grobów. Obok informacji o rodzaju użytego budulca, walorach artystycznych i stanie obecnym, autorzy podają też bardzo cenne dla czytelnika biogramy zmarłych. Można z nich wyczytać nie tylko indywidualne losy, ale też biografie wciąż nowych pokoleń polskiej emigracji.

Książka J. Skowronka i jego zespołu kontynuuje wypełnianie powinności żyjących wobec zmarłych na obcej ziemi rodaków. Jest to powinność pamięci. Już w 1859 r. Agaton Giller opisywał „Groby polskie w Irkucku”, a nieco później ks. Ignacy Polkowski „Groby i pamiątki polskie w Rzymie”. Miejmy nadzieję, że wypełnią tę powinność zaowocując w najbliższych latach opracowaniami podobnymi do „Cmentrza polskiego w Montmorency”.

Bogdan Burdziej

P.S. W książce wielokrotnie używa się nazwy „nekropol” w rodzaju męskim, podczas gdy wszystkie słowniki języka polskiego podają jako poprawną formę „nekropola” – w rodzaju żeńskim.

czasopisma

Prasa o gospodarce (47)

„Czekanie na przełom...”

Ze spokojem czy z niepokojem?

Jak długo możemy jeszcze czekać?

Te i inne myśli przychodzą człowiekowi do głowy, gdy czyta artykuły w rodzaju tego, który nosi tytuł wymieniony na początku, napisanego przez rektora wrocławskiej Akademii Ekonomicznej, Józefa Kaletę, a wydrukowanego w tygodniku „Odrodzenie” nr 51/52 – 86.

Przed wszystkim – czekać nie możemy długo. To prawda, że nie istnieje w życiu gospodarczym żaden przykład potwierdzający najbardziej tragiczną tezę, że Polska, że cały kraj – może zbankrutować. Po prostu kraje w złej lub bardzo złej kondycji mogą się obsuwać przez długie lata, ale dno jest zawsze muliste i twardego nie da się nigdy osiągnąć. Od takiego dna coraz trudniej też się odbić – niż wypłynąć, nawet z mętnej, ale jednak wody.

Czasu nie mamy... Z tego właśnie powodu – pisze Kaleta – konieczny jest zasadniczy przełom w naszych stosunkach gospodarczych i naukowych z krajami wysoko rozwiniętymi. Wszystkie europejskie kraje socjalistyczne ze Związkiem Radzieckim i Chinami na czele, usilnie zabiegają o rozwijanie współpracy gospodarczej i naukowej z krajami zachodnimi... Związek Ra-

dziecki tworzy spółki z udziałem kapitałów państw zachodnich i podejmuje inne, daleko idące kroki otwierające własną gospodarkę na kontakty gospodarcze z Zachodem. Chińskie kierownictwo polityczne wręcz stwierdza, że w *warunkach izolacji od krajów wysoko rozwiniętych nie ma żadnych możliwości zmodernizowania kraju, że jest to ostatni moment, aby gospodarka Chin zabrała się z pełenem w wysiłku o dalszy postęp*. W związku z tym ruchy na gospodarczej mapie Chin mogą nie tylko zadziwiać, ale wręcz przerażać naszych dogmatyków – o czym zresztą za chwilę.

Przykłady Singapuru, Tajwanu, Hongkongu, Korei Południowej, a w Europie Hiszpanii, Grecji – niezbicie dowodzą, że współpraca gospodarcza i naukowa z krajami wysoko rozwiniętymi przynosi bardzo dobre wyniki. Polska dysponuje wieloma argumentami przemawiającymi za takim akurat kierunkiem rozwoju. Mamy przecież duże zadłużenie zagraniczne; najniższy w Europie udział Polski w światowym eksporcie; trwający wciąż kryzys gospodarczy; ogromne bogactwa naturalne naszego kraju, którymi są zainteresowane kraje wysoko rozwinięte. Ponadto – z czego również trzeba sobie zdawać sprawę – swego rodzaju atutem przemawiającym na naszą korzyść jest i to, wbrew potocznemu mniemaniu, że... im większy stopień naszego zadłużenia, tym większa podatność korporacji finansowo-przemysłowych, by nam gospodarczo pomóc! Oczywiście nie bezinteresownie, bo dla odzyskania, jeśli nie części długów, to przynajmniej odsetków od nich... Ten brak bezinteresowności jest również szansą dla naszej gospo-

darki. Kontakty nie tylko nie są wykluczone, ale utrzymywanie Polski w dłuższej izolacji przynosi szkodę nie tylko nam, lecz i wierzycielom. Tyle że w tym miejscu u wielu decydentów pojawia się coś na kształt stoickiego spokoju: no to czekajmy, sami przyjdą z dobrymi warunkami. ... Otóż nie. Przyjdą, ale z warunkami twardymi. Im dłużej też paru głośnych ludzi związanych z aparatem władzy będzie Zachód na tym tle obrażało – tym czas wychodzenia z izolacji będzie się przedłużał.

Gdzie jest szansa dla nas? Właśnie w tych twardych warunkach. Może one otworzą oczy decydentom, iż przejście do drugiego etapu reformy nie może być tylko hasłem, za którym kryją się stare, ograne posunięcia administracyjne stojące jakby w poprzek głośnym deklaracjom, a nawet już zadekretowanym prawnym rozwiązaniom.

Dla prof. Kalety najbardziej jaskrawym przykładem takiego stanu rzeczy jest stosunek administracji do firm zagraniczno-polonijnych. Mamy przepisy umożliwiające ich istnienie, ale są one dzisiaj mocno krytykowane za wszelkie zawarte w nich blokady rozwoju. W każdym razie między teorią a praktyką jest luka. Fale ataków na te firmy, z jakimi mieliśmy do czynienia, zastępowały zainteresowanie kapitałów zachodnich i również zastępowały chęć rozwoju w samych firmach. „Przycupnęliśmy” – jak się to mówi. „Nie wiemy, co będzie dalej...” Proszę w takiej atmosferze robić interesy gdziekolwiek, a u nas szczególnie.

W tygodniku „Odrodzenie” wymienia 25 województw, w których obowiązuje nieoficjalny zakaz tworzenia

firm polonijnych. Władze i administracja tych województw nie poniosły żadnej odpowiedzialności za to, że działają wbrew obowiązującemu prawu i wytycznym najwyższych władz politycznych i państwowych /.../ Nasuwa się pytanie: dlaczego organa administracji państwowej nie respektują przepisów prawnych i wytyczonych przez najwyższe władze polityczne i państwowe kierunków polityki w tym zakresie? Dlaczego podważają wobec zagranicy wiarygodność naszych władz? Dlaczego działania administracji zmierzają akurat w przeciwnym kierunku niż to ma miejsce w większości krajów socjalistycznych? Sypią się przykłady: o ograniczeniu przez Ministerstwo Handlu Wewnętrznego i Usług zakresu działalności firmy „Interfragrances”, dostarczającej corocznie towary za 6,5 mld zł i płacącej 2,5 mld zł podatków; o zlikwidowaniu przez to samo ministerstwo firmy „Agabet” zastępującej swą produkcją import dolarowy sprzętu medycznego; o likwidacji przez Ministerstwo Handlu Zagranicznego spółki „Inter Pegro”, eksportującej do Berlina Zachodniego jabłka, czego i tu chyba tkwi sednó – nie są w stanie wykonać centralne podległe temuż ministerstwu. Zatem jakby „zazdrość”, a może i strach, iż oto urósł dowód na bezużyteczność dzisiejszego systemu handlu zagranicznego, do którego – i owszem – przywykli urzędnicy, ale jakoś nie mogą przywyknąć kontrahenci zagraniczni...

Otóż doszliśmy do pierwszego przeze mnie wymienionego pytania: „Czekanie na przełom w gospodarce ze spokojem czy z niepokojem”? Jeśli o mnie chodzi – z coraz większym niepokojem. Jeśli chodzi o adminis-

trację – to jakby ze spokojem, że jak wszystko dotychczas w naszych reformatorskich poczynaniach tak i ta fala zapędów przeminie i zapanuje znowu błogi sen małej stabilizacji. A tymczasem: Praktyka wszystkich krajów socjalistycznych niezbicie dowiodła, że dogmatyczne nakazy nadmiernej centralizacji zarządzania, powszechnego upaństwowienia całej gospodarki, odrzucenia mechanizmów rynkowych itp. doprowadziły do ogromnego marnotrawstwa. Z tego to właśnie powodu podejmowane są reformy gospodarcze w większości krajów socjalistycznych: w ZSRR i Chinach. /.../ Dogmatycy kierujący się w swojej działalności dziewiętnastowiecznymi ideami nie są – moim zdaniem – u nas zbyt liczni. Większość przeciwników reform gospodarczych i zmian w polityce ekonomicznej, w tym także zmian w stosunkach z zagranicą, kieruje się wyłącznie prywatą. Ci ludzie wiedzą, że reforma gospodarcza oraz przywrócenie obiektywnych praw ekonomicznych i mechanizmów rynkowych uczyni ich często niepotrzebnymi w aparacie centralnym. Czują się oni znacznie lepiej w warunkach nakazowo-rozdziałczego systemu zarządzania, w warunkach woluntaryzmu i swobodnego uznania.

Zwolennicy scentralizowanego systemu zarządzania tak zdecydowanie walczą z firmami polonijnymi i ze spółkami, gdyż swoją znacznie wyższą wydajnością pracy od wydajności przedsiębiorstw państwowych, zarządzanych centralnie, odsłaniają one wysoką nieefektywność nakazowo-rozdziałczego systemu zarządzania. Walka z tego typu „balastem reform” nie jest łatwa. Wyciągają oni w sporze nie argumenty dla przeformowania swego zdania, a epitety przypisywane po-

groźkami. „Jedyni obrońcy prawomyślności” w naszym kraju zapominają jednakże o jednym: *Marksizm nie jest religią, klasycy marksizmu nie mogli w XIX wieku sformułować gotowych recept na wszystkie czasy i na wszystkie warunki. Zachęcali oni zresztą zawsze do dialektycznego pojmowania rzeczywistości, ciągłego weryfikowania w praktyce teoretycznych formuł oraz do stałego poszukiwania lepszych rozwiązań. Klasycy marksizmu podkreślali, że o wyższości socjalizmu nad kapitalizmem musi decydować wydajność pracy w tych systemach, że socjalizm powinien lepiej zaspokajać potrzeby społeczne niż kapitalizm.*

Nie przeczę, iż mam niejaką frajdę cytując ów ostatni akapit na łamach akurat tych, na których to czynię...

Sławomir Siwek

Prasa o kulturze (13)

Władze oświatowe wprowadzają blok nowych przedmiotów uzupełniających program nauki w szkole średniej, a mianowicie: propedeutykę filozofii, problemy współczesnej cywilizacji, wiedzę o prawie, propedeutykę wiedzy ekonomicznej, wybrane zagadnienia pedagogiki i psychologii, ochronę i kształtowanie środowiska, elementy informatyki, informację naukową z elementami naukoznawstwa i wreszcie RELIGIOZNAWSTWO. W programie „Problemy religioznawstwa” przeznaczonym do realizacji w liceach zawodowych i technikach jako uzupełniający program nauki

(„Wychowanie Obywatelskie” 1984, nr 9) czytamy:

Realizacja programu ma na celu.

1. *Poszerzenie ogólnej wiedzy o człowieku i społeczeństwie, podniesienie kultury i wykształcenia humanistycznego, ukazanie szeregu nowych niezauważalnych częstokroć aspektów i perspektyw życia jednostki i zbiorowości.*

2. *Rozbudzenie zainteresowań religioznawczych, rozmyślań nad własnym światopoglądem oraz dążenia do jego zracjonalizowania i zhumanizowania, oparcia na wiedzy naukowej i pogłębionej intelektualnie refleksji dotyczącej człowieka i społeczeństwa.*

3. *Wyjaśnienie prawidłowości powstania, rozwoju, oraz „obumierania” religii jako zjawiska społecznego i historycznego, jej źródeł i spełnianych funkcji w życiu jednostki i zbiorowości.*

4. *Kształtowanie świadomości obywatelskiej w rozumieniu polityki wyznaniowej socjalistycznego państwa oraz stosunku partii marksistowskiej do religii, kościołów oraz ludzi wierzących.*

5. *Podniesienie kultury życia codziennego, kształtowanie głęboko humanistycznej, tolerancyjnej i życzliwej postawy w stosunku do ludzi posiadających odmienne przekonania światopoglądowe.*

6. *Zapoznanie z treściami i wartościami światopoglądu marksistowskiego, z toczącą się we współczesnym świecie walką światopoglądową.*

Dyskusja, która wybuchła wokół zagadnienia „religioznawstwo w szkole” jest naszym zdaniem – w znacznym stopniu – dyskusją zastępczą. Sytuacja bowiem rysuje się tak: zdecydowana większość społeczeństwa uznaje religię za istotny składnik życia

duchowego tak jednostki, jak i całego narodu. Dalej: traktując religię jako bezsporną wartość przyjmuje się – tym samym – wyraźnie określone rozumienie takich pojęć, jak np. humanizm, światopogląd, godność osoby... Niekoniecznie trzeba być człowiekiem wierzącym, aby zgodzić się z tezą, że w zakresie RACJONALISTYCZNEGO poglądu na świat mieści się także sfera „metafizyczna”. Dajemy tu cudzo- słów, bowiem nie zawsze jest to metafizyka w religijnym pojęciu tego słowa; czasem jest to tylko przyznanie, iż przyjęcie jakiejś perspektywy transcendentnej nie jest sprzeczne z rozumowym podejściem do rzeczywistości. To ostatnie stanowisko zajmuje np. wielu ludzi nauki i to częstokroć reprezentujących dziedziny matematyczne, fizyczne i przyrodnicze. Słowem, dość rozpowszechnione jest przekonanie, że między wiarą a nauką nie ma sprzeczności. Coś jednak zmieniło się w ciągu ostatnich stu lat, także w postawach ludzi nauki wobec religii. Rezerwa, z jaką wierzący przyjmują zapowiedź wprowadzenia do programu szkoły średniej religioznawstwa, ma swe źródło w obawie, że kolejny raz WIARA traktowana będzie jako przejaw „świadomości fałszywej” etc. Sprawa jest poważna. Jedną z najpoważniejszych u nas. I jak gdyby wciąż – to znaczy od 1944/45 roku – ta sama: chodzi o dwie wizje rzeczywistości i człowieka. Są one nie do pogodzenia w wymiarze filozoficznym, a równocześnie muszą tolerować się wzajemnie: Ludzie wierzący mają dostatecznie wiele powodów do rozgoryczenia [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz.

204)]. Natomiast ci, którzy deklarują się jako ateści (zazwyczaj czynnie wspierający władzę), mają czasem poczucie, że traktowani są przez katolickie głównie „otoczenie z wyniosłą podejrzliwością. Nie negując istnienia czegoś takiego jak katolicka presja środowiskowa, która może być negatywnie odbierana przez niewierzących (a nawet ubolewając nad zdarzającymi się sporadycznie przypadkami nietolerancji), pamiętajmy przecież o tym, że partią rządzącą jest u nas partia komunistyczna, w której ateści mają potężnego mecenasa! Katolicy mogą zatem wywierać wpływ na niewierzących jedynie środkami „ubogimi”, ateści zaś mają do dyspozycji środki „bogate” – że użyjemy rozróżnienia wprowadzonego kiedyś przez J. Maritaina.

I takie jest tło dyskusji wokół religioznawstwa. Różnic występujących między postawą chrześcijańską a postawą marksistowsko-leninowską nie da się pominąć. Ani liczenie na „ochrzczenie marksizmu”, ani droga proponowana przez „katolików społecznie-postępowych” [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz.U. nr 44, poz. 204)] nie dały oczekiwanych rezultatów. Bo dać nie mogły! Ale żyjąc w jednym kraju trzeba przecież uzgadniać stanowiska w kwestiach już nie doktrynalnych, ale praktycznych, roboczych, wycinkowych.

Andrzej Grzegorzczak proponuje np. przyjęcie światopoglądu naukowego – rozumianego tu szeroko i wychodzącego poza ciasne ramy scjentyzmu w jego tradycyjnej wykładni – jako podstawę zgody ludzi bez względu na różnice światopoglądowe. Tą

baza miałby być racjonalizm – tak jak jest on rozumiany przez tych, którzy nie poprzestają na jego XVIII i XIX-wiecznej wykładni. Jest to – zdaniem autora – konieczny punkt wyjścia dyskusji o szkole. *Uważam – pisze – że należy założyć, że szkoła jest świecka i jako taka pracuje w innej konwencji. W konwencji wartości ogólnoludzkich z daleka od kontrowersyjnych deklaracji spektakularnych.* Istotą wychowania jest bowiem ułatwianie samodzielnego rozwoju, ale nie wyciąganie konkluzji za wychowanka. Trzeba zatem dyskutować o treści tak rozumianego światopoglądu naukowego – powiada A. Grzegorzczak – a nie skupiać się na walce o krzyże, co czyni stroną katolicką. To samo dotyczy drugiej strony sporu, która powinna odstąpić od ateizacji szkoły. „Szkoła świecka – nie ateizująca”, taki jest tytuł artykułu A. Grzegorzczaka, i w tym wypadku tytuł oddaje w pełni intencje autora. Tekst ten ukazał się w „Polityce” (1986, nr 20), która poświęciła dość dużo uwagi zagadnieniu religioznawstwa w szkole. Sądzimy, że warto zweryfikować – w dużym oczywiście skrócie – także inne teksty opublikowane w tym popularnym i wciąż przecież sztandarowym tygodniku, bowiem pismo to jest niezłym barometrem wskazującym pogodę po stronie władzy. Przypomnienie stanowiska prasy katolickiej związanej z Kościołem wydaje nam się – w tym miejscu – zbędne. Dla czytelników „PP” mniej znane może być natomiast to, co dzieje się w interesującej nas materii po stronie partyjno-rządowej. „Polityka” jest tu interesującym medium jako pismo ściśle związane z władzą, nie będące jednak oficjalnym jej organem. Daje to temu

poczytnemu tygodnikowi możliwość elastycznego reagowania na niektóre poczynania władz.

Jak było do przewidzenia, propozycje A. Grzegorzczaka zostały zaatakowane „z lewa”. Jan Powierski („Szkoła wolności wyboru”, „Polityka” 1986, nr 32) uznał sugestie Grzegorzczaka za *kamuflaż, służący w istocie rzeczy tylko religii, ale nie nauce.* Nie może budzić niczyich wątpliwości stwierdzenie – pisze autor – *że zadaniem szkoły jest przekazywanie wiedzy naukowej, oczywiście w zakresie przyswajalnym dla uczniów. Wiedza naukowa nie może być podawana wyłącznie w odizolowanych fragmentach, ale w systemie. W moim osobistym przekonaniu najpełniejszym systemem naukowym jest marksizm (wraz z leninowską interpretacją), którego znajomość jest także niezbędna w budownictwie socjalizmu. To określa treści światopoglądowe przekazywane w szkole.*

Jak więc widać, niełatwo znaleźć wspólną płaszczyznę rozmowy. W tej materii zresztą niemal wszystko jest płynne, zależnie od interpretacji używanych określeń, a nawet od opisu konkretnych faktów. Oto przykład. Piotr Sarzyński w rzeczowym artykule zatytułowanym „Klinowe wdrażanie” („Polityka” 1986, nr 23) podał, zgodnie z publikacjami Ministerstwa Oświaty i Wychowania na ten temat (por. np. „Wychowanie Obywatelskie” 1984, nr 9, s. 572), że jednym z rekomendujących program religioznawstwa był prof. dr hab. Edward Ciupak. Aliści bezpośrednio zainteresowany w artykule pt. „Jestem przeciwn” nie tylko zaprotestował przeciwko łączeniu jego nazwiska z tą sprawą, ale wyraził także krytyczną opinię o rzeczonym programie. Program

bowiem *nie uwzględnia realiów polskiej szkoły i nie bierze pod uwagę formacji światopoglądowo-religijnej uczniów wierzących i praktykujących katolików*; jest w dodatku *skopiowany z programu szkolenia światopoglądowego dla słuchaczy dorosłych i – w zasadzie, słuchaczy wyraźnie sympatyzujących z ateizmem*. Nic zresztą dziwnego, skoro autorzy wzorowali się – twierdzi profesor – *na schemacie XIX-wiecznego ewolucjonizmu (bynajmniej nie marksizmu)* („Polityka” 1986, nr 31). Na te twarde słowa odezwał się P. Sarzyński powiadając, w tytule swej polemiki z profesorem, że „Religioznawstwo – delikatna nowość”, i dlatego resort podchodzi do tego zagadnienia z rozwagą i delikatnością. Edward Ciupak krytykuje jedną z wersji roboczych, nie znając widocznie ostatecznej jego redakcji („Polityka” 1986, nr 33). Nie wchodząc w zawłości tego sporu, wypada jednak zauważyć, że jeśli E. Ciupak **KRYTYKOWAŁ** przedstawioną mu do oceny którąś wersję programu, to jest wręcz nieprawdopodobne, by **REKOMENDO- WAŁ** ostateczną jego (programu) wersję bez uprzedniego zapoznania się z nią. Można więc przypuszczać, że „zasięganie opinii” utożsamiono z „rekomendowaniem”. W tej sprawie rzeczywiście tak wiele zależy od tego, jakie treści podkłada się pod dane słowa!

Odnotujmy też, jako ciekawostkę obyczajową, wypowiedź Lecha Mazurka pt. „Nie bójmy się religioznawstwa” („Polityka” 1986, nr 35), który – zdenerwowany stwierdzeniem E. Ciupaka, że w spisie lektur i tematów omawianego programu brak „argumentów strony przeciwnej” (czyli, ogólnie mówiąc, fideistycznej) – infor-

muje uprzejmie, że w pracy profesora „Religia i religijność” (1982) nie odnalażł (*obok wielu podstawowych*) np. *Włodzimierza Lenina teorii religii i religijności*.

Sprawy poważne mieszają się z incydentalnymi. Przyznać jednak trzeba, że dominuje w prasie poważnej ton, na jaki zasługuje ranga zagadnienia. Oto Artur Sandauer („Oportunizm ukarany”, „Polityka” 1986, nr 45) pisze wprost: *Nauczanie religioznawstwa winno być – nie polemiką z religią, lecz informacją o ich różności. Nauczanie to ma dawać wiedzę o religii, nie zaś – być polemiką z nią, otwierać, a nie zamykać do niej dostęp. Poglądy materializmu dialektycznego można oczywiście i należy głosić, ale nie tu jest dla nich miejsce*.

Tadeusz Płużański („Polityka”, jw.) mówi: *Istnieją, jak wiadomo, dwie koncepcje religioznawstwa jako przedmiotu badań i nauczania. Jedna z nich obejmuje historię porównawczą religii, prezentację religii współczesnego świata oraz charakterystykę sytuacji wyznaniowej w Polsce /.../ Takie rozumienie religioznawstwa jest tym bardziej dla szkół bezużyteczne, w im większym stopniu nasycone jest propagandą, na którą – powiedzmy to sobie szczerze – młodzież jest negatywnie uczulona*.

Inna koncepcja religioznawstwa jest znacznie szersza. Obejmuje ona szereg dyscyplin pokrewnych związanych wspólnym przedmiotem zainteresowania. Należą do nich: historia porównawcza religii, filozofia religii, myśl filozoficzna chrześcijaństwa, a ponadto społeczna doktryna religii, prawo wyznaniowe, etyka świecka i chrześcijańska, elementy etnografii, estetyki i kulturoznawstwa, a ponadto społeczna dok-

tryna Kościoła i sytuacje wyznaniowe w Polsce i w świecie.

Autor opowiada się za drugą koncepcją i widzi możliwość wypełnienia zawartą w tych dyscyplinach wiedzą studiów dla wykładowców religioznawstwa w szkołach.

Z kolei Stefan Garwacki – kierownik Pracowni Przedmiotów Społecznych w Instytucie Programów Szkolnych („Wyjaśnienia ukaranego oportunisty”, „Polityka”, jw.) zarzeka się, że *żadne programy przedmiotów społecznych, w tym również religioznawstwa, nie służą indoktrynacji obiektywnej i w ogóle żadnej indoktrynacji. Władzom oświatowym: Nie chodzi więc o deprecjonowanie sacrum, lecz o jego humanizację. Zapytajmy na marginesie: Co to znaczy humanizacja sacrum? Czy nie jest to eufemizm zakrywający ateizację?* Autor twierdzi, że chodzi tu tylko i wyłącznie o myślenie naukowe. Ma to być kolejne panaceum. *Przede wszystkim myślenie naukowe racjonalizuje postawy ideowe, sprawia, że wybory działań człowieka są bardziej celowe, świadome, racjonalne; myślenie naukowe uodparnia jednostkę na oddziaływanie manipulatorskie i ekstremizm, buduje dystans wobec idei ciemnych i pokrętnych.*

Otóż to: ...ciemnych i pokrętnych. Tak trzymać!

Sięgnijmy teraz do tygodnika „Oświata i Wychowanie” (1986, nr 32) i zacytujmy ubolewania redakcji (w artykule pt. „Oświatowe dylematy”), iż *nowy przedmiot nauczania został ostro zaatakowany przez ośrodki klerykalne, które szeroko spożytkowały do swojej kampanii wystąpienia niektórych byłych marksistów i komunistów. Ba! Znaleźli się też niektórzy*

przedstawiciele religioznawstwa, często dotąd deklarujący się jako marksisci, którzy też publicznie wystąpili z krytyką generalnych założeń programowych nowego przedmiotu (por. Edward Ciupak „Polityka” nr 31...). Redakcja fachowego tygodnika w całej poważnej dyskusji nad zagadnieniem religioznawstwa w szkole dostrzega przede wszystkim *zaniepokojenie centrów i ośrodków katolickich i ich, nieraz dziwnych, sojuszników, charakterem rozwiązań, które mają zapobiec brakom w wykształceniu ogółu młodych ludzi, a zwłaszcza tych, którzy nie podlegają religijnemu kształceniu i wychowaniu zarówno w rodzinach, jak i punktach katechetycznych. Szkoła polska – czytamy dalej – nie tylko w zakresie tego przedmiotu, ale w całokształcie swych treści programowych opiera się na zasadzie, że uczy tylko tego, co ustaliła w wyniku odkryć i w pełni zweryfikowała współczesna nauka. Pomińmy ten narzucający się swym wyrafinowaniem alegoryczny obraz Szkoły Opartej na Zasadzie, by z tego samego źródła zaczerpnąć informacje o Naukowym Światopoglądzie, jego istocie i treści. Autor, Romuald Kończyk, podaje tu, że niemal powszechne jest uznanie, iż najwyższą postacią światopoglądu naukowego jest światopogląd materialistyczno-dialektyczny (marksistowsko-leninowski), którego podstawą teoretyczną jest materializm dialektyczny i historyczny.*

Światopogląd zaś materialistyczno-dialektyczny można scharakteryzować ogólnie jako: a) historycznie zdeterminowany, b) naukowy, c) antropocentryczny, d) optymistyczny, e) autonomiczny, f) aktywistyczny, g)

kolektywistyczny, h) klasowy, i) rewolucyjny.

Aby nie zagubić się w teoretycznych konstrukcjach, sięgnijmy po „Materiały pomocnicze dla nauczycieli religioznawstwa” (pod redakcją Leszka Rakowskiego i Stefani Świderskiej, cz. I i II, Instytut Kształcenia Nauczycieli w Warszawie, Oddział Doskonalenia Nauczycieli w Szczecinie, Szczecin 1986) wybierając parę przykładów PRAKTYCZNEGO wprowadzania w życie słusznego skądinąd założenia o konieczności wprowadzenia do szkoły elementów wiedzy o głównych religiach świata. Zaczniemy od definicji: *Religioznawstwo marksistowskie, jako naukowe (dialektyczne) teoria rozwoju religii, opiera się na wielu naukach szczegółowych. Precyzyjnie określa definicję religii jako odbicie realnego świata i jego stosunków społecznych. Ustala ostatecznie, jakie prawa nią rządzą i jaką ma periodyzację dziejów* (cz. I, s. 17). Dalsze wywody podporządkowane są w zupełności tonacji przywołanej definicji („precyzyjnie” i „ostatecznie”), bez niepotrzebnego – zdaniem autorów – cieniowania, które zapewne nie wchodzi tu w rachubę z prostej przyczyny: zastosowanie subtelniejszych narzędzi zmieniłoby dość topornie kreślony obraz... Oto próbką: *Pod koniec XIX w. Kościół pogodził się ze zwycięską burżuazją i od uświęcania porządku feudalnego przeszedł do uświęcania porządku kapitalistycznego. Papież Leon XIII wydał w 1891 r. encyklikę „Rerum novarum”, nazywając kapitalizm „porządkiem ustanowionym przez Boga”. I dalej: *W przedwojennym Sejmie było 37 posłów w sutannach. Byli oni strażnikami interesów obszarników i burżuazji. Wzywali do zaostreżenia**

represji policyjnych przeciw komunistom.”

Religia uzasadniała „wołą bożą” sytuację wyzysku i społecznej nierówności (cz. I, s. 55). W innym miejscu czytamy: *Powiązanie polityki watykańskiej z faszystwem znalazło szczególny wyraz w encyklice Piusa XI „Quadragesimo anno” ogłoszonej 15 maja 1931 r. Encyklika ta propaguje ideę korporacjonizmu. Państwo powinno być kierowane przez elitę, tj. partię faszystowską, która posługuje się korporacjami jako organem eliminującym walkę klas* (cz. II, s. 30).

Pozostawmy to bez komentarza.

Na zakończenie odnotujmy wymianę listów między przewodniczącym RK PRON, Janem Dobraczyńskim, i prezesem Rady Ministrów, Zbigniewem Messnerem („Odrodzenie” 1986, nr 47). J. Dobraczyński pisze m.in.: *Zdaniem naszym właściwa nauka religioznawstwa powinna: a) traktować bez zaangażowania w jakąkolwiek stronę sprawę przyjęcia światopoglądu czy to religijnego, czy ateistycznego, b) przedstawiać bardzo obiektywnie każdą omawianą religię, c) unikać sformułowań wieloznacznych jak np. „światopogląd naukowy”, zwłaszcza że są one często interpretowane fałszywie, d) nie sugerować konkretnego rozwiązania uczniowi, ale rozbudzać potrzebę zaangażowania światopoglądowego i myślenia na tematy światopoglądowe.* W zakończeniu listu J. Dobraczyński postuluje, aby nie rezygnując z samej idei religioznawstwa, powstrzymać władze szkolne przed wprowadzeniem tej nauki do szkół bez dostatecznego przygotowania. Odpowiedź prezesa Rady Ministrów, Z. Messnera, powtarza w głównych punktach dotychczasową argumentację władz oświato-

wych. Premier przypomina, że szkołom pozostawiono swobodę decyzji w sprawie wprowadzenia religioznawstwa. Dowiadujemy się też, że od września 1986 r. religioznawstwo nauczane jest w 518. liceach (na 888 istniejących w kraju) i w 200. średnich szkołach zawodowych (na 3146). W zakończeniu listu premier stwierdza: *Wydaje się, iż dobrowolne podjęcie przez szkoły decyzji o nauczaniu nowego przedmiotu oraz pomocy ze strony resortu, środowisk naukowych i czasopism, winny gwarantować właściwą jego realizację /.../. Trudno obecnie, po przeprowadzeniu w poszczególnych szkołach zaledwie kilku lekcji, dokonywać oceny i wyciągać wnioski* (cyt. za „Dwugłos o religioznawstwie”, „Polityka” 1986, nr 48).

Ma rację „Polityka” stwierdzając, że *opublikowanie obu listów stanowi godne odnotowania wydarzenie polityczne* – i my tak uważamy. Chcielibyśmy jednak więcej; chciałoby się mieć nadzieję, że za określeniem premiera: „właściwa realizacja” przedmiotu religioznawstwa kryją się treści do pełnego przyjęcia przez ludzi wierzących. Tylko tyle!

mgm

Nad Rocznikiem Statystycznym 1986

Istnieje potoczne przeświadczenie, że po okresie lekkiego ożywienia związanego z wykorzystaniem „płytkich rezerw” gospodarka polska zaczyna ostatnio tracić dynamizm, a nawet, iż ujawniają się już zwi-

stuny nadchodzącego ponownego jej załamania. Rocznik Statystyczny 1986 nie daje jednoznacznej odpowiedzi na te wątpliwości, jakkolwiek wiele faktów nie może nie budzić poważnych obaw.

W 1985 r. dochód narodowy wytworzony wzrósł o 3,4%, a więc tempo jego wzrostu zmniejszyło się w porównaniu z 1984 r. (5,6%), przy czym w cenach bieżących przyrost ten wyniósł 19,6% (s. 86, 76). Statystyczny deflator, stanowiący podstawę przeliczenia cen bieżących na stałe, przyjął zatem na poziomie 15,7%. Warto w tym miejscu zauważyć, że ceny bieżące w handlu detalicznym wzrosły o 17,8%, a więc więcej. Ponieważ wzrost cen pozarynkowych mógł być mniejszy, nie wydaje się, by deflator zastosowany w 1985 r. daleko odbiegał od rzeczywistości.

Osiągnięty przyrost dochodu narodowego wytworzonego nie powinien jednak nastrajać zbyt optymistycznie. Wartość produkcyjnych środków trwałych wzrosła w 1985 r. o 3,0%, natomiast zatrudnienie w gospodarce narodowej zwiększyło się o 0,8% (s. XXXIII–XXXV). Iloczyn przyrostu wartości środków trwałych i zatrudnienia wyniósł więc 103,8%, czyli nieco więcej niż zanotowane tempo wzrostu dochodu narodowego wytworzonego. Oznaczałoby to, że w gospodarce PRL przestały działać mechanizmy wzrostu inne niż czysto materialne. Dla przykładu w 1983 r. wskaźnik przyrostu dochodu narodowego wytworzonego osiągnął 106%, a wspomniany iloczyn – 101,8%, a w 1984 r. – odpowiednio 105,6% i 102,7%. Sięgając wstecz otrzymujemy podobną tendencję – wyższy iloczyn wzrostu zatrudnienia i wartości

produkcyjnych środków trwałych od przyrostu dochodu narodowego wytworzonego – w najcięższych latach załamania: 1981 i 1982. Można się obawiać, iż w gospodarce przestały działać tymczasowe mechanizmy rozwojowe. Innymi słowy, takie czynniki, jak doraźne usprawnienia, entuzjazm czy przymus, utraciły swój przejściowy wpływ na tempo wzrostu.

Na marginesie należy zauważyć to, czego nie odnotowaliśmy w poprzednich analizach Roczników Statystycznych 1982, 1983 i 1984. Otóż przy obliczaniu dochodu narodowego w 1982 r. GUS obniżył stopę amortyzacji z około 4,0–4,5% w latach siedemdziesiątych do 2,4%, w 1983 r. – do 2,1%, a w 1984 r. – do 2,5% (RS 1985, s. 80). Przez tę operację zawyżono wartość dochodu narodowego wytworzonego, która w związku z tym spadła w 1982 r. o około 9,5% (a nie jak podał GUS – o 4,5%). W 1983 r. wzrost dochodu wyniósł prawdopodobnie około 5,0% (według GUS – 6,0%), a w 1984 r. – 6,0% (według GUS – 5,6%). W 1985 r. udział amortyzacji w dochodzie wytworzonym brutto wyniósł 2,1%, a więc nadal stosowano obniżone odpisy amortyzacyjne, sztucznie przedłużające żywot majątku produkcyjnego, którego faktyczne zużycie jest w związku z tym z pewnością wyższe, niż podaje GUS.

Dość niepokojący jest, ponowny wzrost udziału kosztów materialnych produkcji w produkcie, globalnym w 1985 r. do 56,8% (w 1984 r. – 56,3%). Po czteroletnim spadku tego wskaźnika rok 1985 przyniósł zatem odwrócenie tendencji, przy czym należy zauważyć, że wspomniany udział rósł w gospodarce PRL zawsze wtedy, gdy pojawiały się symptomy

nadciągającego załamania (np. 1969 i 1974). Czy zjawisko to, zaobserwowane ponownie w 1985 r., da podobne efekty – pokaże czas.

Równie niepokojące jest zwiększenie się materiałochłonności dochodu narodowego z 1125 zł na 1000 zł dochodu wytworzonego w 1984 r. do 1147 zł w 1985 r. (s. 201). Pewną poprawę zanotowano w racjonalności zużycia węgla kamiennego, nawozów sztucznych i cementu, natomiast inne wskaźniki materiałochłonności wyglądały znacznie gorzej. Zmalała nieznacznie energochłonność i importochłonność gospodarki, wzrosła zaś – zapasochłonność. Pracochłonność gospodarki nie poprawiła się znacząco. Stosunek przyrostu zatrudnienia do przyrostu dochodu narodowego wytworzonego wyniósł w 1985 r. 97,5%, przy czym w latach 1983 i 1984 wskaźnik ten był już lepszy.

Dochód narodowy podzielony zwiększył się w 1985 r. o 3,8%, w tym spożycie o 2,9%, a akumulacja – 7,2% (s. 91). W porównaniu z poprzednim rokiem oznacza to zwolnienie tempa zarówno spożycia, jak i akumulacji oraz nakładów inwestycyjnych netto w sferze produkcji materialnej (w 1984 r. wzrost o 20,5%, w 1985 r. – tylko o 5,5%). Szybsze tempo akumulacji niż wzrostu dochodu wynikało z podniesienia stopy akumulacji do 22,6% dochodu narodowego podzielonego. Poważnym problemem jest wzrost udziału zapasów do 2,6% tego dochodu (s. 92).

Nakłady inwestycyjne netto w sferze produkcji materialnej zwiększyły się w 1985 r. o 1366,6 mld zł, nadal więc pozostawały w cenach stałych na poziomie niższym niż w latach siedemdziesiątych. W rozdziale środków

jasne ze względu na różne sposoby przedstawiania danych. Inne dane trudno zinterpretować jednoznacznie. Wydaje się jednak, iż ogólna perspektywa jest mało zachęcająca. Zarysowały się podstawowe ograniczenia strukturalne: niemożność podniesienia efektywności gospodarowania (materiałochłonność, pracochłonność itd.), stworzenia bardziej motywujących warunków pracy i życia codziennego, czy też zniszczenie środowiska naturalnego. W warunkach postępującej deprecjacji majątku produkcyjnego, niskiej innowacyjności gospodarki oraz jej postępującego zacofania w stosunku do średniej europejskiej, nie widać właściwie w ramach istniejącej struktury systemowej motorów przezwyciężenia depresji.

Wojciech Roszkowski



Szekspir mniejszy

Stary Teatr w Krakowie: „Dwaj panowie z Werony” Williama Shakespeare’a, **Przekład:** Stanisław Barańczak. **Reżyseria:** Tadeusz Łomnicki. **Scenografia:** Lidia Minticz i Jerzy Skarżyński. **Muzyka:** Jerzy Satanowski. **Choreografia:** Jacek Tomasik. **Akrobatyka:** Marek Lech. Premiera 2 grudnia 1986.

Szekspir napisał zbyt dużo arcydzieł, by dramaty tylko doskonałe mogły wywoływać równy im entuzjazm. „Dwaj panowie z Werony” należą właśnie do dzieł „tylko doskonałych”. Badacze teatru wspominają o takich mimochodem, szekspirolodzy, traktują je jako wprawki na marginesach utworów największych. Przed „Dwoma panami z Werony” Szekspir napisał już co najmniej jedno arcydzieło: „Ryszarda III”. A także trzy komedie bodaj lepsze od „Dwóch panów”: „Komedię omyłek”, „Poskromienie złoŹnicy” i „Stracone zachody miłości”. A w najbliższej przyszłości miały powstać dwa bodaj największe dramaty o miłości, jakie zna światowa literatura teatralna – tragedia „Romeo i Julia” oraz komedia „Sen nocy letniej”. Na takim tle „Dwaj panowie” jawią się rzeczywiście jako swoista wprawka ręki i wyobraźni.

Przyznam się, że najbardziej w tej sztuce fascynuje mnie jej język. Nie fabuła, ona najmniej. Jest (przepraszam) całkiem idiotyczna, to znaczy na tyle konwencjonalna w manierze epoki, że nawet geniusz Szekspira, brutalnie poczynający sobie z każdą konwencją, nie był w stanie uczynić wiele więcej ponad opowiadanie wysoce niezobowiązującej historyjki o przyjacielu, który porzuciwszy własną ukochaną zadurzył się w ukochanej przyjacieli, a potem wszystko się dobrze skończyło. Naprawdę wspaniały i naprawdę szekspirowski jest w tej sztuce język. Język nagłych odurzeń miłosnych, język zdrady, kłamstwa, głupoty, naiwności, cwanictwa, siły, wzgardy i przebaczenia. Są w języku tej sztuki pierwociny późniejszych wielkich metafor, któ-

rymi od czterech wieków ludzie mówią jak własnymi. Są językowe gry i zabawy, których nie powstydziliby się niejedna strofa z „Burzy” czy „Wieczoru Trzech Króli”. Językiem służby z „Dwóch panów” będzie mówił Falstaff i jego kompania, Trynkulo i Stefano z „Burzy”, trupa rzemieślników ze „Snu nocy letniej”.

Ale niewykluczone, że moja fascynacja tworzywem językowym „Dwóch panów z Werony” wzięła się stąd, że przetłumaczył tę sztukę Stanisław Barańczak. Jak każda sztuka Szekspira i ta miała kilka przekładów, przedostatni wyszedł spod pióra Macieja Słomczyńskiego. Przekład Barańczaka bije jednak na głowę poprzednie. Jest wartością samą w sobie, jeszcze jednym aktorem intensywnie obecnym od pierwszej do ostatniej odsłony. Fenomen tego przekładu polega na utrafieniu w pewien stylistyczny ton, całkowicie i absolutnie współczesny (przy którym nawet biały, „rózewiczowski” wiersz tłumaczeń Jerzego Sity wydaje się wysiłony i sztuczny) – a jednocześnie doskonale zachowujący składnię renesansową, rytm poetyckich zdań misternie splecionych w koronkę metafor, porównań, aluzji, synonimów i homonimów, paralel i wieloznaczeń. Nie umiem powiedzieć, czy Barańczak nadał za Szekspirem, czy też miejscami wyręcza go w językowej inwencji. Ale trafił wreszcie swój na swego. Kto jak kto, ale poeta języka właśnie, autor „Dziennika porannego”, „Sztucznego oddychania” tudzież wspaniałych tłumaczeń Donce'a, Hopkinsa, XVII-wiecznych metafizyków angielskich oraz Dylana Thomasa powinien był wreszcie zmierzyć się z Szekspirem. Nie udało się

dziesięć lat temu, gdy Barańczak był jeszcze w Polsce, a pewna grupa entuzjastów, łącznie z piszącymi te słowa, zamierzając wystawić „Burzę” w Teatrze im. J. Kochanowskiego w Opolu wpadła na pomysł zamówienia przekładu właśnie u niego. Ale czasy były inne. Barańczakowi z Poznania trudniej było dotrzeć na scenę niż Barańczakowi z Cambridge. No ale jest wreszcie pierwszy Szekspir Barańczaka. Olsniewający. Niechby dał początek serii, może całości.

Przedstawienie w Starym zrealizował rzadki gość za reżyserskim pulpitem, Tadeusz Łomnicki. Można było przypuszczać, że będzie to spektakl czysto aktorski. Ale nie. Łomnicki wyraźnie chciał się sprawdzić jako reżyser właśnie, nawet inscenizator. Obudował przedstawienie ramą rodem z komedii dell'arte. Niektóre sceny rozwinął z dramaturgicznych migawek w osobne całości. Dla ponadto do zrozumienia, że wszystko dzieje się w teatrze, jest teatrem, grą, przygodą artystyczną młodych ludzi. Może dlatego obsadził w najważniejszych rolach aktorów nie tylko młodych, ale – z wyjątkiem Krzysztofa Globisza – takich, którzy w swoim teatrze mało co grają. Dodał im Peszka debiutującego na etacie w Starym. Prawdopodobnie liczył na naturalny wigor młodości spotęgowany wolą przebic się do pierwszych szeregów.

Najlepiej wszystko to widać na planie „plebejskim”. Trójka służących: Chybeik (Jan Monczka), Piskorz (Rafał Jędrzejczyk) tudzież Lucetta (Marta Jurasz) demonstruje nie tylko odrębne charaktery, ale i różne style aktorskie, indywidualne „maski” sceniczne. Pseudogwarowe zniekształce-

nia mowy są zapewne pochodnymi pomysłu indywidualizacji etnicznej trojga wieśniaków. Daje to dodatkowe okazje do popisu aktorom, a same postaci oddają na wymaganą odległość od dwornych manier-jaśnie-państwa.

Są to jednak tylko chwyty, sztuczki, o których jeszcze nie da się powiedzieć, że tworzą szekspirowski teatr. Powiedzmy wyraźniej: współczesny szekspirowski teatr. Ten pojawia się tam, gdzie Łomnicki prowadzi swoich aktorów na cienkiej granicy serio i buffo, teatru „prawdy” i teatru autoironii. Gdy zakochany Proteusz (K. Globisz) żegna się z ukochaną Julią (Lidia Duda), ich miłosny dialog staje się pastiszowo śmieszny tam, gdzie jest tylko konwencjonalny; ale gdy ze słów wybucha poezja prawdziwej miłości, słychać nagle Romea i Julię. Potem wymieniają pierścionki. Chcą być poetycznie delikatni, ale pierścionki zasiedziały się na palcach. Uśmiech zażenowania podczas krótkiej walki o zdjęcie pierścionków był z najlepszego Szekspira.

Kilka takich momentów miał Peszek, zwłaszcza w finale, który – zagrany serio – byłby nie do wytrzymania. Księżę ma oto oddać córkę wypędzonemu Walentynowi. Peszek zrobił to jak prawdziwy władca – oddał bo musiał, bo taka była sytuacja. Poza tym tak napisał Szekspir, zgodnie z konwencją komediowego pozytywnego zakończenia. Ale ten ton przez zaciśnięte – i uśmiechnięte – szczęki, ten nazbyt gwałtowny, nazbyt na moment nieopanowany ruch ręki przekazującej Sylwię Walentynowi był z Szekspira doskonale odczytane-go.

Bo chyba tylko tak da się dziś grać właśnie takiego Szekspira, któremu jeszcze wystarczyło udowodnienie, że umie napisać sprawną sztukę według reguł XVI-wiecznej dramaturgii. Szekspir grany dziś bądź to po „bożemu”, od litery do litery, bądź to sposobami tylko, nie już nie załatwia. Historyjka zbyt jest banalna, żeby kogoś zainteresować samą fabułą. Bohaterowie miotani zbyt odległymi od naszej wiedzy uczuciami, by prawdziwie wzruszali czy rzetelnie śmieszyli.

Miałem jednak wrażenie, że Łomnicki jakby się cofnął przed takim Szekspirem, o jakim były mowa kilkanaście zdań wyżej. Albo nie był w stanie wygzekkować od aktorów tej – ogromnie trudnej, to prawda – sztuki grania jednocześnie za i przeciw tekstowi, od siebie i obok siebie. Po jakimś czasie chyba w ogóle zrezygnował, bo w drugim akcie temat prowadził w ten sposób już tylko Peszek, a i to jedynie wtedy, gdy sobie przypominał.

Wyglądało na to, że pozostały jednak sztuczki, sposoby, dbałość o poprawne mówienie wiersza, wykazanie się aktorów umiejętnościami technicznymi. Więc Globisz mówił naturalnie i inteligentnie, Monczka prawie doskonale robił przewrotki i zonglował talerzem (choć mówił coraz bardziej niewyraźnie), Duda okazała się lepsza jako chłopiec niż jako narzęczona, Kalita (Walentyń) był tak przejęty, że aż chciało mu się pomóc, a Pomykała (Sylwia) mówiąc, że chce tylko Walentyń, wyglądała, jakby powinna chcieć wszystkich na scenie.

Szekspir tak realizowany wydaje się jakby mniejszym Szekspirem, geniuszem trochę na wiarę. Pozostaje słu-

chanie tekstu, które na szczęście w tym przypadku staje się przeżyciem estetycznym szczególnej jakości. Ale wystarczy pomyśleć, że trzeba by słuchać Ulricha czy nawet Słomczyńskiego. Wtedy znikąd ratunku.

Pomysł z teatrem w teatrze (na scenę „przyjeżdża”, notabene polskim „żukiem” z emblematem Starego Teatru, trupa aktorska, żeby odegrać „Dwóch panów”) wydaje się na tym tle tylko etykietą zastępczą, próbą próby albo próbą ożywienia wstępnego ducha. Mógł być wykorzystany jako punkt wyjścia do pokazania nie tyle literalnego Szekspira, co właśnie pewnej gry z Szekspirem, gry odświeżającej konwencje tak tekstu, jak teatru. Ale nic takiego się nie stało. Po prostu wyszli aktorzy i całkiem tradycyjnie, najwyżej z naddatkiem pewnych min i gestów, wykonali napisany utwór pod dyktando reżysera, który powymyślał trochę zabawnych scen. Zaś sam generalny pomysł zemścił się od innej strony: konwencja teatru w teatrze uprawomocniła wprawdzie bieganie po scenie pracowników technicznych przy każdej zmianie dekoracji, ale zniszczyła jakiegokolwiek rytm wewnętrzny, wprowadzając za to szumy organizacyjne i ogólną nieprzyjemność dla oka. Ponadto niełaskawo okazali się scenografowie, obdarowując nas bądź to brudnoburymi zastawkami, bądź to zmuszając do wpatrywania się przez trzy godziny w obrzydliwą folię rodem z warzywnych inspektów udającą tzw. horyzont. Bądźmy sprawiedliwi: kostiumy zaprojektowali piękne, zwłaszcza do sceny dworskiego baletu.

Długo nie mogłem sobie uprzytomnić, co mi ten spektakl przypomina. Dopiero teraz, w trakcie pisania, olś-

niło mnie; przypomina dyplomowe przedstawienia w Szkole Teatralnej. W Szkole wszyscy muszą się sprawdzić, wykazać. Tu jakby też, i w podobny sposób. Przy zastosowaniu tego kryterium spektakl „Dwóch panów z Werony” staje się nagle zupełnie sprawnym, zabawnym, sympatycznym przedsięwzięciem. Ale wątpię, aby jego twórcy byli zachwyceni tym porównaniem.

Na koniec uwaga generalniejszej natury. Uświadomiłem sobie oto wychodząc ze spektaklu, że z naszych scen Szekspir prawie znikł. Wiele jest zapewne po temu powodów, od duchowych po materialne. Ale epoka, której nie stać na Szekspira, jest epoką skarłatą.

Tadeusz Nyczek

Błędne koło historii

Instytut Francuski w Warszawie: „Ubu król” Alfreda Jarry’ego.
Przekład: Tadeusz Boy-Żeleński.
Reżyseria: Piotr Szulkin. Adaptacja ubuistyczną Piotra Szulkina ubuistycznie wspomaganego przez Dorotę Stalińską i Krzysztofa Majchrzaka. **Scenografia i kostiumy:** Magda Biedrzycka. **Muzyka:** Krzysztof Majchrzak. Premiera wersji polskiej: 15 XII 1986.

Jeśli ktoś chciałby sądzić o życiu teatralnym tylko na podstawie teatrów, których repertuary zamieszcza codzienna prasa, nie otrzyma pełnego

obrazu. Zdarza się bowiem coraz częściej, że to co ciekawe w polskim teatrze staje się poza „głównym” nurtem. Obok scen związanych teraz lub w przeszłości ze studenckim ruchem kulturalnym pojawiają się formacje złożone z aktorów profesjonalnych.

Od kilku lat działa przy Instytucie Francuskim w Warszawie grupa aktorów, którzy tworzą teatr polsko-francuski. Przygotowane spektakle – oprócz pokazów w Instytucie – prezentują także publiczności we Francji. Niestety Instytut nie ma warunków na dłuższą prezentację nawet tych przedstawień, które mogłyby stać się wydarzeniami artystycznymi.

Dotychczas wystawiono w Instytucie „Lato w Nohant” Iwaszkiewicza – jak łatwo się domyślić – ze względu na francuskie związki tego utworu, później w roku Witkacego – „Onych”; a zatem popularyzowano we Francji polską dramaturgię. Tym razem zaś postąpiono odwrotnie i przewrotnie, sztukę Jarry’ego zaprezentowano ze względu na polskie związki tego utworu, którego pełny tytuł brzmi „Ubu król czyli Polacy”.

W 1896 r. Lugné-Poe wystawił ją w Théâtre de l’Oeuvre. Wywołała wtedy ogromny skandal, ale choć odbył się tylko jeden spektakl, uznaje się go za najważniejsze dzieło Lugné-Poe’go. Skandal spowodowała między innymi niezwykła na owe czasy obsceniczność dramatu. Dziś nawet w Warszawie nikt się z tego powodu nie gorszy.

„Ubu król” nie prowokuje nas także swoją wymową, bo 90 lat, które upłynęły od premiery, wiele nas nauczyło. Przed wszystkim zaś przekonało, że fantastyczna, potworna wizja Jarry’ego, której nie potrafili chyba do

końca zrozumieć jego współcześni, jest – oględnie mówiąc – uprawniona jako hipoteza. Nie należy jednak doszukiwać się w niej precyzji, jest przecież kpina, parodią i satyrą, często rezygnuje ze spójności na rzecz efektu. Jarry nie jest bowiem historiozofem – jest prześmiewcą historii i historiozofii. Historii rozumianej jako dzieje pałacowych przewrotów, zbrodni, i wojen; historiozofii doszukającej się w tym wszystkim sensu choćby poprzez eksponowanie roli wybitnych jednostek... Historia Jarry’ego nie ma sensu, tworzą ją głupcy w pogoni za zyskiem, pełnym brudem i zaspokojeniem żądz. Historia jest farsą z władcami w rolach głównych.

W „Ubu królu” pobrzmiwają parodystyczne echa Szekspirowskiego „Makbeta”. Za namową Ubicy Ubu do spółki z kapitanem Bardiorrem dokonuje zamachu na króla Wacława. Zaczyna potem wprowadzać swoje porządki w zakresie „finansów” i sprawiedliwości, zmierzające do osiągnięcia jak największej ilości pieniędzy w myśl powiedzenia: *zrobię prędko majątek, wówczas pozabijam wszystkich i wyjadę*. Żeby nie dzielić się z Bardiorrem, więzi go, lecz były wspólnik ucieka, pozyskuje rosyjską pomoc i na czele wojska wraca do Polski. Ubu ponosi klęskę.

Piotr Szulkin dokonał adaptacji tekstu Jarry’ego, postępując w myśl wskazań autora, który w liście do Lugné-Poe’go pisał: *Są tu jedynie trzy ważne osobistości, które wiele mówią: Ubu, Ubica i Bardior*. Ograniczył więc liczbę postaci do tych trzech, do których dodał Pana Wszędobylskiego, aktora wielającego się w postaci epizodyczne. Warto przypomnieć, że

podobnie postąpił Lugné-Poe na premierze. Dla osiągnięcia zwięzłości kompozycyjnej Szulkin zrezygnował z pobocznego wątku Byczysława, jedynego ocalałego z pogromu potomka dynastii, co zresztą nie pozostało bez konsekwencji w sferze znaczeń.

Warto zatem zwrócić uwagę na owe przesunięcia znaczeń w stosunku do oryginału, bowiem wiele mówią o spektaklu Szulkina. U Jarry'ego to Byczysław, korzystając z wojennego zamętu, odzyskuje koronę. Wątek ten ma zakończenie, które można by nazwać – z braku lepszych określeń – dziejową sprawiedliwością: prawowita dynastia odzyskuje tron. Szulkin nie wierzy w taką sprawiedliwość. Nowym właścicielem korony staje się kapitan Bardior, który nie dość, że jak Ubu jest uzurpatorem, to na dodatek zdobywa władzę przy pomocy obcych wojsk. Takie rozwiązanie choć szokujące wydaje się bardziej prawdopodobne po różnych doświadczeniach historycznych.

Drugą istotną zmianę wprowadził Szulkin w finale sztuki. U Jarry'ego Ubu uciekając do Francji marzy, by tam zostać mistrzem finansów. I tyle. Nie ma większych ambicji. Ale Ubica znów namawia go do objęcia tronu. Szulkin powtórzył początkowy dialog. Polskę zastępując Francją. I tam również można mieć wielki hełm, parasol i kacabąję i wyzyskiwać poddanych. Historia będzie się powtarzać. Jak w błędnym kole.

Mimo tej zmiany Szulkin pozostał wierny myśli Jarry'ego. Wszak Ubu, zanim wstąpił na polski tron, był już kiedyś królem Aragonii. A przy okazji jest to także pełen ironii odwet na Jarrym za umiejscowienie akcji sztuki w Polsce.

Skromna scenografia – wśród czarnych kotar łóżko przykryte zniszczoną, niegdyś czerwoną kołdrą – eksponuje aktorów. Nad małą sceną panuje dynamiczny i żywiołowy Krzysztof Majchrzak (Ubu). Jego charakterystyczna twarz gromi i przedrzeźnia, wyraża kpinę i lęk, może być grubiańsko pyszna i poddańczo uśmiechnięta. Króla Ubu określa mina i nieprzystojne gesty, które sygnalizują, jaka sfera życia pociąga go najbardziej. Charakterystyki dopełnia groteskowy kostium: obszerne kałesony i bielizniana koszula. Idąc na wojnę Ubu zakłada czapkę-pilotkę jako wielki hełm, kamizelkę ratunkową w charakterze zbroi, a przepasawszy się sznurem wtyka zań swoją broń – stare narzędzia ogrodnicze.

Kapitan Bardior Władysława Kowalskiego nieśmiały i ugrzeczniiony, z przylepionym do twarzy głupawym uśmiechem, całkowicie poddaje się dominacji Ubu. Lecz później, gdy sytuacja zmienia się na jego korzyść, zrzuca maskę.

Bardior, kiedy czuje już swoją wyższość, gwałci Ubicę, następnie czyni to samo z Ubu. Wymuszony akt płciowy jest bowiem podstawową formą stosunków międzyludzkich w wykreowanym przez Szulkina świecie. Jest dowodem i wyrazem miejsca w hierarchii, nadrzędności lub podrzędności. Kto jest górą – gwałci, kto dołem – jest gwałcony. W tym świecie nie ma bowiem partnerstwa i równości, jest tylko ścisła, hierarchiczna zależność. Pociągające jest jedynie to, że nie jest ona dana raz na zawsze.

Sądzę, że wybór Piotra Szulkina nieprzypadkowo padł na „Ubu króla”. Jego filmy przedstawiają zdezini-

tegrowane społeczeństwa żyjące w zdegradowanej rzeczywistości, ludzi wegetujących bez perspektyw, świat złożony z namiastek – namiastek miłości i kultury, namiastek jedzenia i sacrum. Rzeczywistość tę Szulkin przedstawia z perspektywy szeregowych członków społeczeństwa. Spektakl „Ubu król” jest dopełnieniem filmowych wizji. Pokazuje władzę, która wyzyskując społeczeństwo, karmi je produktami zastępczymi i od czasu do czasu urządza igrzyska. Obraz władzy jest groteskowo wyolbrzymiony, zniekształcony w realiach, ale to tylko bardziej uwydatnia jej stałe cechy. Szulkin podobnie jak w filmach nie odtwarza rzeczywistości, lecz rozpoznaje ją za pomocą metafory. *Nie pozbędziecie się go: będzie was straszył, będzie was zmuszał bez ustanku do pamięci, że był, że jest* – pisał w 1896 r. Catulle Mèndes – *stanie się popularnym mitem szpetnych, zgłodniałych i pótwornych instynktów*. Szulkin udowadnia, że Ubu straszy nas nadal.

Rzecz dzieje się w Polsce, to znaczy nigdzie – mówił 90 lat temu Jarry na premierze. Realia tej Polski – poza kilkoma nazwami geograficznymi zostały całkowicie zmyślone. Na mapach Europy nie było wówczas takiego kraju, jego nazwa mogła więc służyć na oznaczenie bliżej nie określonego, fantastycznego królestwa w rodzaju Bajdocji, do której podróżował Pan Kleks. Ponieważ Francuzi i dziś nie są do końca pewni, czy Polska istnieje naprawdę, zapewne nadal rozumieją to w ten sam sposób. Odwrotnie my, Polacy – skłonni jesteśmy wierzyć nawet w to, czego nie jesteśmy pewni, a zwłaszcza w to, czego nie ma. Dlatego też tak wielkie wrażenie

robi na nas inny dramat rozgrywający się w równie baśniowej Polsce – „Życie jest snem” Calderona. Trudno nie poddać się emocjom, gdy ze sceny pada apostrofa: „Polacy!” I tak jak na spektaklu Calderona śnimy nasze narodowe sny, na przedstawieniu Jarry’ego śmiejemy się... Właśnie. Z czego się śmiejemy? Z kogo? Z nas samych?

W polskim „Ubu” pobrzmiwają także echa „Balladyny”. Tyle że nie kończy się on piorunem. Takie zakończenie było pobożnym życzeniem moralistów. Ubu nie ginie, płynie do innego kraju, żeby swoją farsę zacząć od nowa. Ubu nie jest však polskim problemem. Jest problemem ludzkości.

Andrzej Dziurdzikowski

KSIAŻKI NADESŁANE

Akademia Teologii Katolickiej

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, *Święta liturgia Kościoła. Rozważania*. Warszawa 1986, nakład 20000 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Gerhard von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. Bogusław Widła. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 9.000+350 egz.

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza

Roch Sulima, *Tadeusz Nowak. Zarys twórczości*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 30000+350 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Jerzy Kłoczowski, Lidia Müllerowa, Jan Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 1984, wyd. I, nakład 40000+350 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Heinz Gstrein, *Misyjne karawany kardynała. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Charles Lavigerie, kardynał arcybiskup Algieru i Kartaginy, prymas Afryki, założyciel Ojców Białych*, przeł. Barbara Płaczkowska. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 8000 egz.

Helmuth S. Ruppert, *David Livingstone*, przeł. Andrzej Karol. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 1500 egz.

[Materiały i Studia Księży Werbistów nr 23] *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*; praca zbior. pod red. Henryka Zimonia SVD. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 1500 egz.

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej

Jan Twardowski, *Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937–1985*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 25000+350 egz.

Wydawnictwo Łódzkie

Dorota Kiersztajn Pakulska, *I nie porwały go ręce złodziei*. Łódź 1986, wyd. I, nakład 1000+300 egz.

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

„Studia Norvidiana (2)”. Lublin 1984, nakład 1200+25 egz.