

przegląd powszechny

10/806/88

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGŁĄD POWSZECZNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 49-02-71 w. 158
49-02-39
tel. administracji 49-02-71 w. 273
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1650 zł
za I półrocze 900 zł
za II półrocze 750 zł
cena egzemplarza 150 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

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

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Zam. 2/87, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1
Numer zamknięto 5 VII 1988 r.

Materialów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

ks. Waldemar Chrostowski

„Ty jesteś Piotr...” (Mt 16,17-19). Biblijne podstawy prymatu papieża w Kościele

7

Rola papieża stanowi kontynuację i aktualizację misji zleconej przez Chrystusa Piotrowi.

Nauka społeczna Kościoła dzisiaj

24

Nauka społeczna Kościoła jest narzędziem, którym Kościół się posługuje, by wspierać prawidłowe uporządkowanie problemów społecznych i gospodarczych współczesnego świata. Nie jest ona ani ideologią, ani „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem a marksistowskim kolektywizmem.

Stefan Nowak

**Trudna etyka społecznej sprawiedliwości.
Kilka uwag w związku z encykliką
„Sollicitudo rei socialis”**

40

Solidarność wszystkich ludzi świata ma wprowadzić jedno imię, ale tysiące form i postaci, zaś w każdej z tych postaci jest ona formą służenia człowiekowi.

Jacek Łuszniewicz

**Pokusa proroctwa absolutnego. Wokół teorii
Leopolda Caro**

52

L. Caro podjął pierwszą w Polsce próbę sformułowania teoretycznych zasad nowego systemu społeczno-ekonomicznego zgodnie z wymogami moralności chrześcijańskiej.

ks. Michał Heller

Ewolucja i stworzenie

66

Teologia może dostrzegać w świecie badanym przez nauki takie treści, jakie nie są dostępne metodzie empirycznej.

Józef Kulisz SJ

W poszukiwaniu nowej chrystologii

73

W ewolucyjnej wizji Teilharda de Chardin świat jawi się jako dojrzewająca jedność, mająca już u początków swój koniec, który nadał sens całemu stworzeniu.

Kazimierz Dziewanowski

Trofim i Ławra – albo coś się zmienia (I) 84

Na obszarze od Łaby po Władywostok odbywa się znacząca przemiana w stosunku poszczególnych władz państwowych do różnych Kościołów.

Kryzys i koszty ofiarne (Jerzy Gaul) 94

Katecheza społeczna czy zajęcia z taktyki
(Michał Jagiello) 103

Koszty załamania (Wojciech Roszkowski) 117

Pójść własną drogą. Na marginesach
„Innego szlaku“ Hernanda de Soto
(Dariusz Filar) 121

Kartki z Bliskiego Wschodu: Intronizacja
biskupa (Zygmunt Kwiatkowski SJ) 127

„Imię moje Jerzy“. Dzwonnica przy kościele
Św. Stanisława Kostki na Żoliborzu
(Konrad Kucza-Kuczyński) 132

Książki – J. Kolbuszewski: Życie kulturalne Wilna (Małgorzata Stolzman, „Nigdy od ciebie miasto... Dzieje kultury wileńskiej lat międzypowstańowych (1832–1863)“) 136

T. Szubka: Powrót do metafizyki („New Essays in Metaphysics“, pod red. Roberta C. Neville’a) 139

W poszukiwaniu wiedzy obiektywnej (Wiktor Gramatowski SI, Zofia Wilińska, „Jan Paweł II. Bibliografia polska 1978–1983“) 141

H. M. Słoczyński: Dum haec funesta marmora... („Corpus Inscriptionum Poloniarum“, Tom VIII, Zeszyt 2 „Bazylika Mariacka w Krakowie“, wyd. Zenon Piech) 142

Sesje – Sympozja – M. Głódź: Nauka i religia (Druga Europejska Konferencja Nauka i Religia, Holandia, 10–13 marca 1988) 146

Sztuka – J. S. Wojciechowski: Nowy barok (Wystawa prac Adama Myjaka w Galerii Studio, maj 1988) 150

Teatr – J. Majcherek: „Ludzie! Gdzie się bawią?!“ (Teatr Współczesny w Warszawie, „Dylizans“ A. Fredry i „Zabawa“ S. Mrozka, reżyseria – Maciej Englert) 152

Film – J. Uszyński: Choroba ludzkiej duszy („Biesy“ / „Les possédés“ Andrzeja Wajdy) 154

Książki nadesłane 158

Sommaire

abbé Waldemar Chrostowski

„Tu es Pierre...” (Mt 16,17-19). Les fondements bibliques de la primauté du pape dans l'Eglise

7

Le rôle du pape est une continuation et une actualisation de la mission confiée par le Christ à Pierre.

La doctrine sociale de l'Eglise aujourd'hui

24

La doctrine sociale de l'Eglise est un instrument dont elle se sert pour soutenir un règlement équitable des problèmes économiques et sociaux du monde d'aujourd'hui. Elle n'est ni une idéologie ni une „troisième voie” entre le capitalisme libéral et le collectivisme marxiste.

Stefan Nowak

La difficile éthique de justice sociale. Quelques observations à propos de l'encyclique „Sollicitudo rei socialis”

40

La solidarité de tous les hommes du monde n'a, certes, qu'un seul nom, mais elle revêt des formes multiples. Dans chacune d'entre elles, elle est une façon de servir l'homme.

Jacek Luszczewicz

La tentation du prophétisme absolu. Autour de la théorie du solidarisme de Leopold Caro

52

Leopold Caro (1864-1939) fut le premier en Pologne à avoir tenté de formuler les principes théoriques d'un nouveau système socio-économique, conforme aux rigueurs de la morale chrétienne.

abbé Michał Heller

L'évolution et la création

66

La théologie est à même de percevoir dans le monde étudié par les sciences, des aspects qui échappent à l'approche empirique.

Józef Kulisz SJ

En quête d'une christologie nouvelle

73

Dans la vision évolutive de Teilhard de Chardin, le monde apparaît comme un tour achevé ayant, dès le début, une fin qui confère un sens à l'ensemble de la création.

Kazimierz Dziewanowski

Trophim et Lawra ou quelque chose est en passe de changer (I) 84

De l'Elbe à Vladivostok s'opère un changement significatif d'attitude des pouvoirs publics à l'égard des différentes Églises.

La crise et les boucs émissaires 94
(*Jerzy Gaul*)

Catéchèse sociale ou exercices de tactique? 103
(*Michał Jagiełło*)

Les frais d'un effondrement 117
(*Wojciech Roszkowski*)

Suivre son propre chemin. Sur les marges de „El Otro Seudero: la Revolución informal” de Hernand de Soto 121
(*Dariusz Filar*)

Notes du Proche-Orient: L'intronisation d'un évêque 127
(*Zygmunt Kwiatkowski SJ*)

„Mon nom est Georges”. Clocher près l'église St.-Stanislas Kostka au quartier varsovien de Żoliborz 132
(*Konrad Kucza-Kuczyński*)

Comptes rendus 136

ks. Waldemar Chrostowski

„Ty jesteś Piotr...” (Mt 16,17-19)

Biblijne podstawy prymatu papieża w Kościele

16 października 1978 r. kardynał Pericle Felici wypowiedział z centralnej logii bazyliki Św. Piotra uroczystą formułę: *Anuntio vobis gaudium magnum – habemus Papam*. Karol Wojtyła, przybrawszy imię Jana Pawła II, stał się 262. Namiestnikiem Jezusa Chrystusa oraz Następcą św. Piotra. Pełna tytulatura papieża jest długa, lecz najmocniej eksponowane są w niej właśnie te dwa aspekty, wyrażające naturę i specyfikę papieskiej posługi. Rola papieża, tak jak pojmuję ją Kościół katolicki, stanowi kontynuację i aktualizację misji zleconej przez Chrystusa Piotrowi, polegającej na sprawowaniu władzy zwierzchniej w Kościele. Takie rozumienie posługi papieskiej opiera się na respektowaniu pozycji i funkcji Piotra w najwcześniejszym okresie istnienia Kościoła. Nieocenioną pomocą są świadectwa utrwalone na kartach NT. Zwłaszcza jedno z nich, zawarte u Mt 16,17-19, stanowi *textus classicus* do opisu początków i natury Piotrowej posługi. Chodzi o wypowiedź, która w pierwszej Ewangelii kanonicznej jest integralną częścią epizodu, który miał miejsce w okolicach Cezarei Filipowej. Są to biblijne korzenie katolickiej nauki o nieomyślności papieża i o jego władzy zwierzchniej w Kościele.

Tekst o prymacie Piotra w świadectwach Ewangelii synoptycznych

Trzy pierwsze Ewangelie kanoniczne (Mt, Mk i Łk) pozo-
stają ze sobą w rozlicznych związkach i pozwalają się
„współoglądać”¹. Obok podobieństw dają wiele do myślenia
równie częste różnice. Ten stan rzeczy jest w biblistyce
określany mianem problemu synoptycznego. Globalnym
wyjaśnieniem zbieżności i rozbieżności jest przypuszczenie,

¹ Stąd nazwa „Ewangelie synoptyczne”, urobiona od greckiego czasownika „synchorao” (oglądać razem, zestawiać, porównywać), którego imiesłów brzmi „synoptikos” (współoglądany, porównywany, zestawiany).

że najstarszą spośród aktualnych Ewangelii kanonicznych jest Ewangelia Marka, która stała się jednym ze źródeł Ewangelii Mateusza i Łukasza, jakkolwiek ci dwaj autorzy wykorzystali ponadto jakieś inne, nie znane nam źródło (Q).

Co znajdujemy w Ewangeliach synoptycznych, jeżeli chodzi o wyznanie Piotra i przekazanie mu władzy zwierzchniej w Kościele? Obraz jest dość złożony. Epizod zawarty u Mt 16,13–20 ma wprowadzić synoptyczne odpowiedniki u Mk 8,27–30 i Łk 9,18–21, ale obok niewątpliwych zależności i podobieństw stwierdzamy także istotne różnice. Oto synoptyczne zestawienie odnośnych relacji.

Mk 8

²⁷ Potem Jezus udał się ze swoimi uczniami do wioski pod Cezareą Filipową.

W drodze pytał uczniów:

Za kogo uważają Mnie ludzie?

²⁸ Oni Mu odpowiedzieli:

Za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za jednego z proroków.

²⁹ On ich zapytał:

A wy za kogo Mnie uważacie?

Odpowiedział Mu Piotr:

Ty jesteś Mesjasz.

³⁰ Wtedy surowo im przykazał, aby nikomu o Nim nie mówili.

Łk 9

¹⁸ Gdy zaś modlił się na osobności, a byli z Nim uczniowie,

zwrócił się do nich z zapytaniem:

Za kogo uważają Mnie tłumy?

¹⁹ Oni odpowiedzieli:

Za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni mówią, że któryś z dawnych proroków zmartwychwstał.

²⁰ Zapytał ich:

A wy za kogo Mnie uważacie?

Piotr odpowiedział:

Za Mesjasza Bożego.

²¹ Wtedy surowo im przykazał i napominał ich, żeby nikomu o tym nie mówili.

Mt 16

¹³ Gdy Jezus przyszedł w okolice Cezarei Filipowej, pytał swych uczniów:

Za kogo uważają ludzie Syna Człowieczego?

¹⁴ A oni odpowiedzieli:

Jedni za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków.

¹⁵ Jezus zapytał ich:

A wy za kogo Mnie uważacie?

¹⁶ Odpowiedział Mu Szymon Piotr:

Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego.

¹⁷ Na to Jezus mu rzekł:

*Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony,
albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego,
lecz Ojciec mój, który jest w niebie.*

¹⁸ *Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr,
i na tej skale zbuduję Kościół mój,
a bramy Otchłani go nie przemogą.*

¹⁹ *I tobie dam klucze Królestwa niebieskiego.
Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie,
a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie.*

²⁰ *Wtedy przykazał uczniom, aby nikomu nie mówili, że On jest
Mesjaszem.*

Istnieje niewątpliwie pokrewieństwo między wersjami Mk i Łk. Wyjaśnienie nie jest trudne: autor trzeciej Ewangelii korzystał z Mk, wprowadzając retusze typowe dla teologicznych ram swego dzieła. *Wioski pod Cezareą Filipową* nazwał *miejszem na osobności*, bo poganochrześcijańskim (i pogańskim) odbiorcom jego dzieła, mieszkającym z dala od Palestyny, nazwa ta nic nie mówiła². Nawiązanie do modlitwy to jeden z powtarzających się Łukaszkowych rysów prezentacji Jezusa. *Thmy* zastąpiły *lud*, aby opisać niezwykłą popularność ziemskiego Pana oraz rozgłos, jaki towarzyszył Jego osobie i nauce. Lakoniczne Markowe: *za jednego z proroków* zostało rozwinięte w dłuższe: *mówią, że któryś z dawnych proroków zmarłych wstąpił*. Dostosowana do mentalności odbiorców trzeciej Ewangelii jest też odpowiedź: *Za Mesjasza Bożego*. Rozbudowanie zdania zamykającego cały epizod jeszcze mocniej podkreśla treść Markowego pierwowzoru.

Równocześnie dostrzegamy znaczące różnice między Mk i Łk z jednej a Mt z drugiej strony. Najważniejsza polega na tym, że wypowiedź dotycząca prymatu Piotra znajduje się wyłącznie u Mt. Inne, już nie tak istotne rozbieżności, są widoczne w brzmieniu odpowiedzi Piotra. W wersji Mt Piotr, oprócz godności mesjańskiej, wyznaje wiarę w Boskie synostwo Jezusa: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*.

² Istnieje też możliwość, że skoro w teologicznym zamysle Łk działalność Jezusa ograniczała się do terytorium żydowskiego, to wydarzenie pod Cezareą Filipową zostało pozbawione realiów topograficznych, bo mieszkali tam wyłącznie poganie. W grę wchodzi i inna ewentualność: ok. 50 r. po Chr. miasto wchodziło w skład królestwa Agryppy II, który zmienił jego nazwę na Neronias, dla uczczenia cesarza Neronas (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* XX.IX.4). Nie można wykluczyć, że wiedząc o tym autor trzeciej Ewangelii kanonicznej świadomie unikał dawnej nazwy.

Sprawa prawdziwej tożsamości Jezusa, będąca sednem przesłuchania wobec duchowych przywódców narodu, we wspólnocie uczniów została przesądzona znacznie wcześniej, właśnie w Piotrowej deklaracji. Zauważyć również trzeba rozbudowanie odpowiedzi uczniów – obok Jana Chrzciciela i Eliasza wzmiankowany został Jeremiasz, co jest zrozumiałe w Ewangelii skierowanej do chrześcijan pochodzenia żydowskiego oraz do Żydów.

W porównaniu z relacjami innych synoptyków w pierwszej Ewangelii kanonicznej epizod pod Cezareą Filipową został wyraźnie wyeksponowany. Umieszczony jest w samym środku dzieła, w ramach dłuższego bloku tekstów poświęconych działalności Jezusa na terenie Galilei (Mt 3,12-18,35). Wraz z nim zmienia się nagle nastrój dzieła: *Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi iść do Jerozolimy i wiele wycierpieć od starszych, i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie; że będąc zabity i trzeciego dnia zmartwychwstać.* (16,21). „Odtąd” (gr. „apo tóte”) świadczy, że słowa o prymacie stanowią w pewnym sensie trzon Ewangelii i sugerują kierunek pojmowania roli Piotra w Kościele. Skoro Piotr otrzymał władzę, Jezus może dopełnić swego dzieła na ziemi. Kościół został zabezpieczony w swoim istnieniu i działaniu. Od 16,21 zaznacza się coraz silniejsza orientacja ku męce i śmierci, bo wspólnota uczniów otrzymała gwaranta swojej tożsamości.

Problem historycznej autentyczności wypowiedzi o prymacie

Mając do dyspozycji trzy równoległe relacje ewangeliczne, nie sposób pominąć pytania, która z nich najwierniej utrzymała to, co się wydarzyło w życiu Jezusa i Jego uczniów. Pytanie to łączy się z innymi: Dlaczego słowa o zwierzchniej władzy Piotra znajdujemy tylko u Mt? Czym wytłumaczyć ich brak u dwóch pozostałych synoptyków?

We wszystkich trzech Ewangeliiach wyznanie Piotra jest punktem kulminacyjnym stopniowego objawiania prawdziwej tożsamości Jezusa. Nie ma żadnych powodów, aby wątpić, czy oddaje to faktyczny stan rzeczy. W określonym momencie publicznej działalności Mistrza uczniowie zostali sprowokowani do definitywnego przemyślenia własnych o Nim opinii i do konfrontacji ich z obiegowymi poglądami.

Mając na względzie wtórny wobec Mk charakter relacji Łk rozważania nad tym, która wersja ewangeliczna jest najbliższa sytuacji historycznej, można ograniczyć do dwóch perykop – Mk i Mt. Porównanie ich wykazuje wiele istotnych podobieństw. Na czoło wysuwa się informacja topograficzna – wydarzenie miało miejsce w okolicach Cezarei Filipowej położonej na obrzeżach Palestyny. Od II tys. przed Chr. miejsce to było związane z kultem semickich bóstw, Baal-Gada i Baal-Hermona. W czasach hellenistycznych, od ok. 200 r. przed Chr., nosiło nazwę Paneas, „poświęcone Panu”, a oznaczało to nowe pogańskie bóstwo o rodowodzie greckim³. U schyłku epoki przedchrześcijańskiej cesarz August darował Paneas Herodowi Wielkiemu, który wznosił piękną marmurową świątynię poświęconą rzymskiemu dobrodziejowi. Po śmierci Heroda miejscowość przeszła pod rządy jego syna, Filipa, który rządząc do 34 r. po Chr., powiększył ją i ozdobił. Zmienił jej nazwę na Cezarea Filipowa, pragnąc w ten sposób uwiecznić imię cesarza Tyberiusza i własne⁴. W końcowym okresie rządów tetrarchy Filipa Cezarea stała się kwitnącym ośrodkiem kultury grecko-rzymskiej, zaś jej ludność była wyłącznie pogańska. Żydzi odnosili się do miasta z nieufnością i pogardą, traktując je jako siedlisko apostazji i symbol obcej religii. W całym NT Cezarea Filipowa jest wzmiankowana jedynie w kontekście epizodu z wyznaniem Piotra. Zgodnie ze świadectwem obydwu Ewangelii wydarzenie miało miejsce w okolicach Cezarei, nie zaś w samym mieście. Świadomość odległych pogańskich początków i żywotność pogańskiego kultu sprawowanego w pobliżu źródeł Jordanu w naturalny sposób wywoływała pytanie o opinie ludzi i wiarę uczniów. To, co mówiono o Jezusie, było – choćby nie wprost – konfrontacją z lokalnym kultem pogańskim. Również w innych szczegółach relacje Mt i Mk pokrywają się. W obydwu właśnie Piotrowi przypada wiodąca rola. W dziele Mt widać to jeszcze wyraźniej. Niewielkie różnice, które dostrzegamy w obydwu wersjach,

³ Nazwa Paneas odnosiła się do miasta albo najbliższego regionu (zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* XV.X.3; *Wojna żydowska* III.X.7). Grote, w której ustawiano posązki bóstw i pobliskie źródło nazywano Pancion. Nazwa Paneas przetrwała w używanej do dzisiaj nazwie Baniyas.

⁴ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* XVIII.II.1; *Wojna żydowska* II.IX.1.

wynikają z odmiennych teologicznych intencji ewangelistów i złożonego procesu przekazu w poprzedzającej zapisy tradycji ustnej.

Tak dochodzimy do wypowiedzi o prymacie Piotra, stanowiącej „Sondergut” pierwszej Ewangelii kanonicznej. Podstawowe pytanie, jakie się nasuwa, dotyczy historycznej autentyczności wypowiedzi. Czy istotnie wyszła ona z ust Jezusa, a jeżeli tak, to dlaczego tak ważne słowa nie znalazły się u Mk? Tradycyjne podejście, które i dzisiaj ma wielu zwolenników, broni integralnej autentyczności wypowiedzi o prymacie, widząc w niej słowa ziemskiego Jezusa. Ale czy możliwe, aby Mk nie znał tak zasadniczej wypowiedzi i to tym bardziej że – zgodnie ze świadectwem wczesnochrześcijańskiej tradycji – jego dzieło powstało w kręgu apostoła Piotra? Odpowiedzią miałyby być tzw. hipoteza milczenia Piotra. W krótkim komentarzu zamieszczonym, w Biblii Tynieckiej czytamy: *Nie wykluczone, że Marek opuścił te słowa na wyraźne życzenie Piotra, który nie chciał, by były wypowiedziane tak pochlebne dla niego zdania, uważając być może to dobrowolne upokorzenie się za wyraz smutku z powodu zaparcia się Mistrza*. W tym duchu objaśnia się tekst w polskiej literaturze teologicznej, zaś niektórzy komentatorzy idą za poglądami L. Vaganaya, który domniemanie milczenia rozciągnął i na Łk⁵. Ale takie rozwiązanie jest mało przekonujące. W słowach o władzy zwierzchniej chodzi przecież nie tyle o wyróżnienie osoby Piotra, ile o kształt władzy w Kościele. Świadome pomijanie tak znaczącej wypowiedzi groziło wieloma nieporozumieniami. Inną próbą rozwiązania trudności jest teza, że relacje Mt i Mk odzwierciedlają dwa równoległe wyznania Piotra. Raz wyznał on tożsamość Jezusa, ale źle ją rozumiejąc został skarcony (Mk), kiedy indziej nie popełnił poprzedniego błędu i otrzymał obietnicę prymatu (Mt)⁶. To również jest nie najlepsze rozwiązanie problemu. Na antypodach tradycyjnych poglądów znalazły się opinie, że wypowiedź o prymacie stanowi owoc powielkanocnej twórczości pierwszych wspólnot chrześcijańskich albo autora, któremu zawdzięczamy pierwszą Ewangelię kanoniczną. Dyskusje na ten temat zajęły wiele miejsca i nie ma potrzeby jeszcze raz omawiać przedkładanych rozwiązań⁷. W najbardziej radykalnym ujęciu mówi się, że logion o prymacie stanowi

...legendę wyrosłą na gruncie wiary popaschalnej. Inni rozpoznają w nim silny wkład redakcyjny i – konsekwentnie – przypisują go ostatniej redakcji dzieła. Jedni i drudzy nie mogą uniknąć pytania o twórczość spożytkowaną w tak niezwykle kompozycji oraz o okoliczności, które się przyczyniły do jej powstania. Tutaj znowu padają różne odpowiedzi, zaś ich zestawienie byłoby zadaniem samym w sobie⁸. Mimo że nie widać zakończenia egzegetycznych dyskusji, coraz częściej dominuje zasada „złotego środka”. Z jednej strony podkreśla się, że wypowiedź ma głęboko semicki charakter i jest zakorzeniona w realiach żydowskiej mentalności i języka. Jakkolwiek w aktualnej Ewangelii kanonicznej przetrwała w greckiej szacie językowej, to jednak nie można jej zrozumieć bez odwołania się do korzeni starotestamentowych i żydowskich. Jej sens i wymowa teologiczna są tak niezwykle, że nie sposób poważnie twierdzić, iż coś podobnego nie mogło wyjść z ust Jezusa. Aluzja do nadania Szymonowi z Betsaidy nowego imienia znajduje się u Mk 3,16 i J 1,42. Wyszczególniając dwunastu apostołów Mk rozpoczyna od Szymona, któremu Jezus nadał imię Piotr, w czym mamy wyraźną reminiscencję słów: *Ty jesteś Piotr*⁹. O zmianie imienia mówi także Jan: *Jezus wejrząwszy na niego rzekł: Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas – to znaczy Piotr*. W NT często spotykamy podobne imię Szymon Piotr oraz formułę *Szymon zwany Piotrem*, co potwierdza, że Piotr jest imieniem, które zostało

⁸ L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris 1954, t. I, s. 279–280. Komentując własny przekład Mt 16,17–19 K. Romaniuk napisał: „W Ewangelii Mk wypowiedzi tworzącej ten trójwiersz nie ma, być może dlatego, że polecił ją opuścić Piotr, który z powodu swego zaparcia się Mistrza czuł się niegodnym tak wielkiego wyróżnienia. Łk naśladował Marka”.

⁹ E. F. Sutcliffe, *St Peter's Double Confession in Mt 16,16–19*, „The Heythrop Journal” 3/1962, s. 31–41; A. Paciorek, *Mt 16,17–19 przedredakcyjną jednostką literacką*, w: RTK 20/1973, s. 59–67.

⁷ Syntetyczne podsumowanie dotychczasowych kierunków egzegezy tekstu i wykaz nowszej literatury zob. R. Bartnicki, *Wyznanie Piotra pod Cezarą Filipową i obietnica prymatu*, w: „Homo Dei” 49/1980, s. 205–210.

⁸ Zob. J. Gniska, „*Tu es Petrus*”, *Die Petrus-Verheissung in Mt 16,17–19*, w: „Münchener Theolog. Zeitschr.” 38/1987, s. 8–11.

⁹ Nie przekonuje teza P. K. Mathew, że Mt 16,16a stanowi barwne rozwinięcie Mk 3,16; por. P. K. Mathew, *Authority and Discipline. Matt 16,17–19 and 18,15–18 and the Exercise of Authority and Discipline in Matthean Community*, w: *Comm Viat* 28/1985, s. 119–125. Zamiast utrzymywać, jakoby Mt stworzył fabułę i umieścił ją w obecnym kontekście, bardziej naturalne jest przyjęcie, że to Mk (i później Łk) jednym zdaniem skwitowali epizod szerzej opisany u Mt.

nadane człowiekowi uprzednio nazywanemu Szymonem. Teksty te nie przesądzają okoliczności, w jakich nastąpiła zmiana imienia. Jan twierdzi (1,42), że było to na samym początku publicznej działalności Jezusa, w dniu powołania Szymona, ale jest to wynik szerszej Janowej koncepcji teologicznej, która umieszcza bardzo wcześnie rozpoznanie przez uczniów prawdziwej godności Mistrza jako Mesjasza. Z Mk 3,16 i Łk 6,14 zdaje się wynikać, że Szymon otrzymał nowe imię wraz z powołaniem na apostoła, ale nie jest to wcale oczywiste, bo tekst nie precyzuje dokładniejszych ram czasowych (mówi też o przydomku Jakuba i Jana, synów Zebedeusza). Biorąc pod uwagę wszystkie informacje ewangeliczne nic nie stoi na przeszkodzie, aby polegać na świadectwie Mt i przyjąć, że nadanie imienia odbyło się w okolicach Cezarei Filipowej. Z kolei słowa o prymacie mają swój treściowy odpowiednik u Łk 22,31–34 i J 21,15–19. Obydwa teksty pozostają w związku z dramatycznym epizodem zaparcia się Piotra na dziedzińcu przed domem Piłata. Zarówno słowa: *ty, nawróciwszy się, utwierdzaj twych braci* (Łk), jak i trzykrotne: *Paś baranki moje, paś owce moje* (J), zakładają przekazanie Piotrowi władzy zwierzchniej w Kościele. Wszystkie względy przemawiają na korzyść przyznania wypowiedzi o prymacie historycznej autentyczności.

W rozważaniach na temat historycznej autentyczności nie chodzi o integralną zgodność aktualnej formuły z brzmieniem słów Jezusa. Nie ulega wątpliwości, że wypowiedź zawiera wiele wyrażeń i słów typowych dla teologii Mt i pojawiających się często w jego Ewangelii¹⁰. Mateuszowy zapis nie jest dosłownym odtworzeniem dialogu. Widoczne są w nim wyraźne wpływy pracy redakcyjnej. Poszczególne obrazy i motywy pochodzą od Jezusa, lecz ich zestawienie w całość jest dziełem pierwotnej gminy lub ewangelisty. *Słowa Mt 16,17–19 mogą być uważane za taką syntezę wypowiedzi Jezusa, w których zapowiedział On przekazanie władzy zwierzchniej w Kościele Piotrowi. Oczywiście okazją do takiej wypowiedzi było także wyznanie Szymona Piotra pod Cezareą Filipową, ale była to wypowiedź jedna z wielu*¹¹. Trwają badania krytyczne mające ustalić, czy wypowiedź o prymacie stanowi przedredakcyjną jednostkę literacką, którą Mt

wcielił do swojej Ewangelii, czy też jest wynikiem redakcyjnego opracowania niezależnych logiów, odzwierciedlającego praktykę i dyscyplinę we wspólnocie ewangelisty. Z literackiego punktu widzenia w wypowiedzi wykorzystana została relacja Mk oraz tworzywo Q (obydwa źródła sięgały czasów ziemskiego Jezusa), jakkolwiek widać też wpływy praktyki wspólnoty popaschalnej oraz Pawłowe modele dyscypliny kościelnej. Dociekania uczonych skupiają się wokół problemu, który z motywów aktualnie istniejącej wypowiedzi był jej trzonem wyjściowym. Także w tym miejscu są podawane różne rozwiązania. Ważne, że w pierwszej części Ewangelii kanonicznej zachowało się bezcenne świadectwo rozstrzygnięcia Jezusa dotyczącego roli Piotra we wspólnocie wierzących. Słowa ziemskiego Pana doczekały się misternej obróbki interpretacyjnej, dostosowanej do zmienionych okoliczności życia i potrzeb oraz zostały połączone w taki sposób, aby odpowiadały ogólnemu teologicznemu ukierunkowaniu dzieła Mt.

Teologiczna treść wypowiedzi o prymacie

Niezależnie od tego, jak badania historyczno-literackie rozstrzygną sprawę autentyczności wypowiedzi o prymacie, wchodzi ona w skład kanonicznej Ewangelii i jak całe dzieło jest normatywna dla wiary i praktyki Kościoła. Natchniony i święty jest tekst w takiej postaci, w jakiej mamy go w kanonie Ksiąg świętych. Analizy i teorie egzegetyczne usiłują odtworzyć wcześniejsze etapy formowania się tekstu, lecz praca krytyczna zawsze jest tylko wstępem do ustaleń teologicznych.

Wypowiedź jest doskonale zbudowana. Składają się na nią trzy strofy, a każdą strofę tworzą trzy wiersze.

Pierwszy wiersz podaje zasadniczą myśl tej części wypowiedzi:

- a) *Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony* (w. 17a);
- b) *Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr* (w. 18a);
- c) *I tobie dam klucze królestwa niebieskiego* (w. 19a).

Drugi i trzeci wiersz każdej strofy stanowi paralelizm antytetyczny:

¹⁰ Przykłady zob. P.-K. Mathew, dz. cyt., s. 120–121.

¹¹ R. Bartnicki, dz. cyt., s. 206.

- a) *albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie* (w. 17b–c);
- b) *i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy Otchłani go nie przemogą* (w. 18b–c);
- c) *Cokołwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie* (w. 19b–c).

Wypowiedź zawiera więc trzy przewodnie elementy: 1. błogosławieństwo (nazywane w literaturze teologicznej makaryzmem), 2. nadanie nowego imienia (oraz jego wyjaśnienie); 3. motyw kluczy królestwa niebieskiego i przekazanie władzy *związywania i rozwiązywania* (w czym niektórzy komentatorzy chcą widzieć czwarty element).

„Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony“

Otwierające wypowiedź błogosławieństwo¹² jest wprowadzone przymiotnikiem „makários”. Poza sporadycznymi przypadkami sensu pozbawionego odcienia religijnego (w znaczeniu „szczęśliwy” – zob. Łk 23,29; 1 Kor 7,40) określenie to w NT zawsze ma zabarwienie religijne i oznacza szczególną życzliwość i przychyłność ze strony Boga, życzenie dobra albo stwierdzenie już istniejącej sumy dóbr, będącej trwałym skutkiem Bożego obdarowania i łaskowości. Nowotestamentowe makaryzmy mają charakter zbiorowy, są adresowane do wspólnoty lub do grupy ludzi spełniających odpowiednie wymogi albo prowadzących przykładowe życie. Ale istnieją od tego dwa wyjątki: Mt 16,17 i Łk 1,45. Pierwszy dotyczy Piotra, drugi – Maryi. Błogosławieństwo pod adresem Piotra wypowiada Jezus, do Maryi kieruje je Elżbieta. W obydwu mamy do czynienia z głęboko osobistym tonem, podkreślającym wyróżnienie osoby. Tym niemniej zachodzi ważna różnica. Elżbieta powiedziała: *Błogosławiona jesteś, która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana*. Błogosławieństwo jest owocem wiary, zaś słowa Elżbiety przypominają kilka starotestamentowych wypowiedzi związanych z postaciami błogosławionych kobiet¹³. Błogosławieństwo Piotra jest absolutnie darmowym aktem Boga. Piotr nie zasłużył się niczym szczególnym. Nie można powiedzieć, że błogosławieństwo było rodzajem nagrody za wyznanie mesjańskiej tożsamości

Jezusa. Wyznanie, jak wynika z tekstu, nie było zasługą Piotra: *Albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie* (w. 17b). Piotr nie osiągnął właściwego rozeznania swoimi siłami ani też jego odpowiedź nie była wynikiem namysłu lub medytacji. Stanowiła owoc objawienia Bożego, a więc "nadzwyczajnego wsparcia i światła ze strony Boga. Jest to integralny aspekt Piotrowej posługi. Wskazuje również na szerszą świadomość apostołskiego Kościoła, przekonanego, że uznanie rzeczywistej tożsamości Jezusa było skutkiem Bożego Objawienia.

Słowa: *ciało i krew nie objawiły ci tego*, nie odnoszą się tylko do treści samego wyznania. Mają o wiele szerszy zakres i eksponują osobę Piotra jako odbiorcę Bożego Objawienia o Jezusie. Podobny sposób myślenia odnajdujemy u Mt 11,25: *Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Te rzeczy* – to całość właściwie pojętego wydarzenia chrystologicznego, czyli całość Ewangelii. W Mt 16,17 Piotr jest przedstawiony jako odbiorca, przekaziciel i gwarant całej tradycji o Jezusie. Jego zadaniem będzie troska o integralną nienaruszalność i autorytatywny wykład powierzonego mu depozytu wiary¹⁴. Także analogia w nowotestamentowym wyróżnieniu Maryi, Matki Jezusa, i Szymona Piotra jest głębsza. Najpełniejszym odpowiednikiem błogosławieństwa przeznaczonego dla Piotra są słowa dotyczące Maryi, chociaż wypowiedziane pod adresem Jezusa: *Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssaleś* (Łk 11,27). I tutaj mamy do czynienia z darem Bożej łaskowości, hojnym obdarowaniem. W nurcie tych nie zasłużonych błogosławieństw pozostaje też tekst Mt 13,16–17 (zob. Łk 10,23).

Intymny charakter błogosławieństwa Piotra, jego bezpośredni ton i treść zdecydowanie odróżniają je od błogosławieństw zbiorowych (zob. np. Mt 5,1 nn.; 13,16 itd.). Na kartach ST równie intymne błogosławieństwo przeznaczone dla jednostki znalazło się w opisie powołania Abrahama

¹² Zob. też C. Kähler, *Zur Form- und Traditionsgeschichte von Mt 16,17–19*, w: NTS 23/1877, s. 36–58; W. Schenik, *Das „Matthäusevangelium“ als Petrus-evangelium*, w: BZ 27/1983 s. 58–80.

¹³ Chodzi o postacie Rebeki (Rdz 24,60), Jael (Sdz 5,24), Rut (Rt 2,10), Anny (ISm 2,20), Abigail (ISm 25,33) i Judyty (Jdt 14,18–20; 14,7b; 15,9–10,12).

¹⁴ J. Gnifka, *„Tu es Petrus“*, dz. cyt., s. 6.

(Rdz 12,1–3). Obaj, Abraham i Piotr, usłyszeli słowa skierowane wyłącznie do siebie. Zbieżność między opisem powołania Abrahama a Mateuszową wersją epizodu pod Cezareą Filipową jest zresztą większa: przez nadanie nowego imienia obaj, Abraham i Piotr, zostali powołani do spełnienia radykalnie nowej misji.

„Ty jesteś Piotr“

Szymon, którego Jezus powołał razem z jego bratem, Andrzejem, podczas gdy *zarzucali sieć w jezioro* (Mt 4,18–22; por. Mk 1,16–20), otrzymał nowe imię, czyli nową funkcję. W napisanej po grecku Ewangelii brzmi ono „Pétros“, ale zważywszy na fakt, że grecki nie był ojczystym językiem Jezusa i Jego uczniów (zob. „PP“ 4/1985, s. 46–61), oryginalną formą imienia musiało być aramejskie „Kēpa“ (czyt. Kefa). Takiej formy nie spotykamy jednak w NT, znajdujemy natomiast 9-krotnie powtórzoną transliterowaną grecką odmianę „Kēfas“. Interesujące, że pojawia się ona jeden raz w Ewangelii Jana (1,42), a poza tym wyłącznie w dwóch Listach Pawłowych¹⁵. W Ewangelii dominuje grecki przekład imienia w brzmieniu „Pétros“ (= Piotr), używa się go również w zastawieniu Szymon Piotr. Wnikliwi badawcy dowiedli, że imię Piotr nie było wcześniej w ogóle znane¹⁶, chociaż istniały inne imiona greckie wywodzące się od rzeczownika „pétra“ (Petraios, Petrios, Petronas itp.)¹⁷. Co ważniejsze, także aramejskiego „kēpa“ nie używano przedtem jako imienia¹⁸. Toteż tekst Mt 16,18 stanowi absolutną nowość i dopiero chrześcijańska ewangelizacja sprawiła, że imię przyjęło się i upowszechniło. W pismach NT występuje ono ponad 150 razy, znacznie częściej niż pierwotne imię Szymon, co dowodzi, że miało znaczenie nie tylko dla tego, który je nosił, lecz dla całego wczesnego Kościoła.

Nadanie nowego imienia oparte jest na zręcznej grze słów. Męskie imię Pétros urobione zostało od żeńskiego rzeczownika „pétra“ oznaczającego skałę, opokę. Oryginalne aramejskie „kēpa“ ma to samo znaczenie co greckie „pétra“ i we współczesnej pismom NT literaturze żydowskiej też oznaczało kamień, skałę, opokę¹⁹. Takie skojarzenie przywołując ideę niewzruszonej bazy, podstawy, trwałego oparcia, solidnego fundamentu²⁰. Biblijna symbolika stanowi

...echo obrazu budowania i ma jako konkretne tło realia Palestyny (zob. Mt 7,24-27) – niewzruszoną budowlą była ta, której fundamenty sporządzono na solidnym, skalistym podłożu (zob. też 1 Kor 3,10). Metafora budowania była w Biblii rozwijana i w innym kierunku, a mianowicie w nawiązaniu do idei kamienia węgielnego. Odnajdujemy ją już w Ps 118,22, zaś przejęta w Mk 12,10 n; Dz 4,11; 1P 2,7 została zastosowana do Jezusa Chrystusa. Ważne jest to rozróżnienie: Jezus Chrystus jako kamień węgielny, Apostołowie i nowotestamentowi prorocy (zob. Ef 2,20) jako fundament budowli. Z teologicznego punktu widzenia nie stanowi żadnego problemu twierdzenie krytyki historycznej, że Jezus nie mógł wypowiedzieć greckiego słowa „ekklelesia”, Kościół. Jego aramejskim odpowiednikiem jest „qah⁶la” lub „kništa”, oznaczające nie organizację, lecz żywą społeczność. Nic ulega wątpliwości, że Jezus miał na myśli założoną przez siebie wspólnotę wierzących (*Kościół mój*), zaś uczniowie i pierwsi chrześcijanie dobrze zrozumieli Jego intencje²¹. W Ewangelii Mt chodzi o uniwersalistycznie pojęty Kościół obejmujący wszystkie ludy i narody (28,18-20). Znamienne, że wymaga on także ludzkiego fundamentu. Jego posłannictwo urzeczywistnia się na tym świecie i to wyjaśnia potrzebę współpracy ze strony ludzi

¹⁹ 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14. Pawłowe Listy do Koryntian i Galatów powstały w połowie lat 50., a więc wcześniej niż Ewangelie kanoniczne. Warto nadmienić, że Paweł tylko raz (Gal 2,7 n.) użył greckiej formy imienia (Pétros). Może to wskazywać, że upowszechniła się ona dopiero na etapie ewangelizacji mówiącego go grecku świata pogańskiego i judaizmu hellenistycznego, tj. grekojęzycznej żydowskiej diaspory.

²⁰ P. Lampe, *Das Spiel mit dem Petrusnamen – Mt 16,18*, w: NTS 25/1979, s. 228.

²¹ Podobnie brzmiące imiona w języku łacińskim (np. Petronius) mają etruski, nie zaś grecki rodowód.

²² Jedynym – i to bardzo wątpliwym – wyjątkiem może być pojedynczy przypadek na papiirusie odnalezionym w przedchrześcijańskiej żydowskiej kolonii na wyspie Elefantyna w górnym Egipcie. Zdania uczonych są jednak bardzo podzielone, por.: P. Grelot, *Documents araméens d'Egypte*, Paris 1972, s. 476; J. A. Fitzmayer, *Aramaic „Kepha” and Peter’s Name in the New Testament*, w: *Text und Interpretation*, Festschr. für M. Black, Cambridge 1979, s. 127-130.

²³ Poświadcza to odnaleziony w Qumran targum do księgi Hioba (11Qg^hIb 32,1) oraz aramejska wersja apokryfu nazywanego Księgą Hecochá – zob. G. Schwarz, *„Und Jesus sprach”. Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu*, w: BWANT 118, Stuttgart 1985, s. 16-18.

²⁴ Szerzej zob. J. Szlaga, *Idee teologiczne nowotestamentowej symboliki fundamentu*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, KUL, Lublin 1978, III, s. 239-256.

²⁵ Wiele nowego światła wniosły qumrańskie paralele obrazu budowania (np. 4QFlor 6), a także idea wspólnoty jako duchowej świątyni Boga (np. 1QH 6,24-26) – zob. H. Muszyński, *Qumrańska paralela prymatu (4QH 6,25-36)*, w: „Studia Peliplińskie” 1973 (nr specj.), s. 27-47.

Wskazywać na konieczność autorytatywnej władzy zwierzchniej. Temu służy powołanie Piotra. Również Abraham był nazywany „skalą”. W drugiej części Księgi Izajasza (tzw. Deutero-Izajasz) czytamy: *Stuchajcie mnie wy, co się domagacie sprawiedliwości, którzy szukacie Jahwe. Wejrzyjcie na skalę, z której was wyciosano; i na gardziel studni, z której was wydobyto. Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca, i na Sarę, która was zrodziła. Bo powołałem jego jednego; lecz pobłogosławiłem go i rozmnożyłem* (Iz 51, 1–2). W egzegezie żydowskiej obraz skały chętnie stosowano do Abrahama i patriarchów. Zastosowany w NT wobec Piotra wyznaczał mu równie wielką rolę w nowej społeczności wierzących. Tak Abraham jak Piotr stoją u początków. W Abrahamie Bóg znalazł skalę, z której „wyciosał” swój naród i na której utwierdził go; Szymon stał się skalą, na której został założony Kościół.

W teologicznych dyskusjach sięgających początków Reformacji tekst Mt 16,18 był wyjaśniany z wyraźnym nastawieniem polemicznym. Marcin Luter komentując go interpretował obraz opoki nie w odniesieniu do Piotra, lecz do Jezusa: *„na tej opoce zbuduję Kościół mój”. Na tej, tzn. na mnie, a nie na tobie. Zatem nie mówi On: Ty jesteś Piotr i na tobie, Piotrze, ja zbuduję, lecz na tej skale, tzn. na mnie, zbuduję mój Kościół*²². Nie podlega dyskusji, że opoką, o której się mówi w Ewangelii, jest Piotr. Przyznając to, inna grupa protestanckich uczonych utrzymywała, że chodzi nie o osobę, lecz o wiarę Piotra. Nie na nim, ale na jego wierze i religijnym rozeznaniu Jezus chce zbudować swój Kościół. Taki wykład też rozmija się z logiką Ewangelii oraz „Sitz im Leben” ziemskiego Jezusa²³. W wypowiedzi nie można się dopatrywać hipostazy wiary, chodzi bowiem o prawdziwego i konkretnego człowieka. Władza zwierzchnia Piotra stoi niejako na przedłużeniu tajemnicy Wcielenia. Nauka Jezusa Chrystusa i Jego Kościół nie są abstrakcją, utopijną ideą, lecz polegają na ludziach i zakładają współpracę z ich strony. Istnieje znamienna ciągłość między wydarzeniem chrystologicznym a rzeczywistością Kościoła i jego kształtem. Na tym polega znaczenie Piotra dla Kościoła i tym też się tłumaczy konieczność służby następców Piotra, którzy mają kontynuować zleconą mu misję. Zmierając ku ostatecznemu spełnieniu, Kościół musi się opierać i na ludzkiej opoce. W imieniu, które otrzymał Piotr, widać nie tylko

projektowanie przyszłości, ale i взгляд na przeszłość. Piotr był pierwszym uczniem powołanym przez Jezusa, zaś w grocie Dwunastu przysługiwał mu szczególnie autorytet. Ewangelie świadczą, że na długo przed epizodem pod Cezareą Filipową występował jako przywódca grupy (zob. Mt 14,22–23; 15,15). Jego pozycja wzmocniła się jeszcze bardziej w okresie popaschalnym. Piotr był pierwszym świadkiem Zmartwychwstałego Pana (Łk 24,34; 1 Kor 15,5). Z perspektywy powielkanocnej było oczywiste, że zachował wyjątkową pozycję, jaką od początku cieszył się we wspólnocie wierzących.

W drugim członie w. 18 czytamy: *a bramy Otchłani go nie przemogą*. Taki przekład różni się od proponowanego w rozpowszechnionych polskich edycjach NT tłumaczenia *bramy piekielne*. W oryginale greckim mamy *pýlai áidou*. Użyty został rzeczownik „Hades”, będący greckim odpowiednikiem hebrajskiego Szeolu. Szeol = Hades oznacza miejsce przebywania zmarłych, królestwo śmierci, Otchłań (zob. Mt 11,23; Łk 10,15; 16,23), nie zaś piekło, które w języku hebrajskim, a następnie nowotestamentowym greckim, nosi nazwę Gehenna (zob. Mt 5,29; 18,9; Mk 9,45.47; Łk 12,5 itd.). W NT wyraźnie istnieje to rozróżnienie i należy je respektować. Wyrażenie *bramy Otchłani* pojawia się już u Iz 38,10 i musiało być dość rozpowszechnione w okresie międzytestamentowym. W Mdr 16,13 czytamy: *Bo Ty masz władzę nad życiem i śmiercią: Ty wprowadzasz w bramy Otchłani i Ty wyprowadzasz* (por. 3 Mch 5,51; PsSal 16,2). *Bramy Otchłani* użyte na zasadzie *pars pro toto*, są metaforą śmierci (zob. Iz 28,15; Hi 38,17; 1 Kor 15,55; Ap 6,8; 20,13 n.). Formuła odnosi się nie do zmagania między Kościołem a mocami piekła, co bywało pojmowane jednostronnie, lecz stanowi zapewnienie o wiecznej trwałości wspólnoty wierzących w Chrystusa.

„I tobie dam klucze królestwa niebieskiego”

Metafora kluczy ma bardzo odległe egipskie początki. Znaczącą postacią w pałacu był wezyr, któremu faraon osobiście powierzał piczce nad kluczami do pałacowych pomie-

²² Dr Martin Luther *Evangelien Auslegung*, wyd. E. Mülhaupt, Göttingen 1960, s. 543–544.

²³ Wykazał to już A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1928, s. 507–508.

Nauka społeczna Kościoła dzisiaj*

Nauka społeczna Kościoła będzie obchodziła stulecie swego istnienia w 1991 r., w rocznicę ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”. W rzeczywistości nie zapoczątkowała jej encyklika Leona XIII. Jej genezy należy szukać u zarania współczesnej cywilizacji, np. w bulli Eugeniusza IV „Dudum nostras” (z 13 stycznia 1435 r.), która sprzeciwiała się handlowi niewolnikami z Wysp Kanaryjskich, czy w „Veritas ipsa” (z 2 czerwca 1537 r.) Pawła III na temat godności ludzkiej Indian – są oni *prawdziwymi ludźmi* – oraz ich prawa do wolności i użytkowania dóbr, czego nie mogą być pozbawiani przez sprowadzanie ich do roli niewolników. Istotnie, dokumenty te przynoszą potwierdzenie dwóch podstawowych zasad nauki społecznej Kościoła: prymatu *prawa nad władzą*, ogólnoludzkiego prawa związanego z godnością każdego człowieka, także Indianina, czego nauczali już Bartolomé de las Casas i Francisco de Vitoria^{**}; potwierdzenie ludzkiej godności także niechrześcijan, osób niecywilizowanych, Murzynów i Indian. Papieże uznali ich za pełnoprawne istoty ludzkie, którym przysługują wszelkie przywileje wynikające z ich natury, i potwierdzili ich powołanie do zbawienia. *Witamy tu początek nauki społecznej Kościoła, która u zarania współczesnej cywilizacji – zgodnie ze społecznym wymiarem Ewangelii – zawiera potwierdzenie nie podlegającej przedawnieniu godności każdego człowieka, niezbywalnego prawa osób i ludów do zachowania wolności oraz do dysponowania swoim życiem i dobrami*¹.

Jednakże ogłoszenie „Rerum novarum” Leona XIII (15 maja 1891 r.) dało początek temu, co dzisiaj nazywamy nauką społeczną Kościoła, ściślej – Kościoła katolickiego, ponieważ Kościoły prawosławne nie podjęły tego tematu, zaś Kościoły protestanckie dopiero w ostatnich dziesięcioleciach zajęły się problematyką społeczną. Po „Rerum novarum” ukazywały się rozmaite dokumenty papieskie, aż do najnowszej encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”

* *La dottrina sociale della Chiesa oggi*, artykuł wstępny włoskiego miesięcznika jezuitów „La Civiltà Cattolica”, z. 3306 z 19 marca 1988 r., s. 521–534 (przyp. tłum.).

(z 30 grudnia 1987 r.). Każdy z nich miał swój udział w wypracowywaniu nauki społecznej Kościoła. Jaka jest ta nauka dzisiaj? Jak należy ją rozumieć? Dokładniej: W jaki sposób pojmuje ją encyklika „Sollicitudo rei socialis”, która wydaje się ją na nowo ożywiać?

Najpierw kwestia terminologii. Czy należy mówić o nauce społecznej czy o nauczaniu społecznym Kościoła? Pytanie ważne ze względu na fakt, że po Soborze liczni uczeni katoliccy krytykowali termin „nauka społeczna” i woleli mówić „nauczanie społeczne” lub ogólniej – „wskazywania społeczne”. Takie posoborowe dokumenty Magisterium społecznego – „Populorum progressio” i „Octogesima adveniens” Pawła VI – nie posługiwały się terminem „nauka społeczna”, lecz „nauczanie społeczne”.

W rzeczywistości termin „nauka społeczna” zaczęto stosować od „Orędzia na Zielone Świąta” Piusa XII z 1941 r., choć już także Pius XI w encyklice „Quadragesimo anno” z 1931 r. mówił o *społecznej i gospodarczej nauce* („doctrina de re sociali et economica”; nr 5). Jednak najczęściej używał tego określenia Jan XXIII czy to w encyklice „Mater et Magistra” (1961), w której potwierdził, iż: *Nauka o społeczeństwie, którą Kościół katolicki /.../ głosi, ma niezmienną /.../ aktualność*, a nawet, że *nie wolno jej oddzielać od jego nauki o życiu ludzi* (nr 236, 230, 234), czy w „Pacem in terris”, gdzie mówi się, że współdziałanie z ruchami politycznymi, które historycznie wywodzą się z niechrześcijańskich ideologii, musi pozostawać w zgodzie z *nauką społeczną* [doctrina de rebus socialibus], *której naucza Kościół*, (nr 161).

W dokumentach soborowych termin „nauka społeczna” pojawia się bądź w tej właśnie postaci (jeden raz, w „Gau-

** Bartolomé de Las Casas (1474–1566) – hiszp. misjonarz i historyk, zwany apostołem Indian, doprowadził do wydania nowych praw dla Indian w 1542 i 1543 r., występując w swych dziełach przeciwko ich niewolnictwu. Francisco de Vitoria (1482–1546) – teolog moralista, założyciel Szkoły Salamańskiej; zasłynął swoją nauką o prawie międzynarodowym i o prawie wojny; w zakresie nauki społ. podkreślał kwestię godności człowieka oraz konieczność wolności w życiu społ. i polit. (przyp. tłum.).

† C. J. Pinto de Oliveira, *Enseignement social de l'Eglise: interprétation et perspectives d'avenir*, w: *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, Presses Universitaires, Fribourg (Szwajcaria) 1984, s. 103–104.

dium et spes", nr 76), bądź kiedy indziej w postaciach równorzędnych; jednak daje się zauważyć, że wielu Ojców Soboru ma trudności w stosowaniu go. Owo niezdecydowanie Soboru spowodowało, że w latach posoborowych wielu katolików odrzucało „naukę społeczną” Kościoła. Uważano ją bowiem za oderwaną od rzeczywistości ideologię związaną z politycznymi zaangażowaniami chrześcijańskiej demokracji, osądzanymi jako konserwatywne, i przede wszystkim z ideami Zachodu, podczas gdy w okresie posoborowym liczni chrześcijanie sprzeciwiali się „reformizmowi” chrześcijańskiej nauki społecznej, której zarzucali „bezczasowość”, to jest brak dostatecznych odniesień do rzeczywistości politycznej – miejsca przemocy i konfliktu – i skłaniali się ku marksistowskiemu „rewolucjonizmowi” utrzymując, że marksizm oferuje narzędzie analizy bardziej zadowalające i odpowiedniejsze do zdania sobie sprawy z rzeczywistości politycznej oraz zjawiska zależności gospodarczych².

Dla innych przyczynę ucieczki od terminu „nauka społeczna Kościoła” stanowił fakt, że *oznacza ona zbiór propozycji i wskazań zawierających „naukę” mniej lub bardziej jednorodną, odnoszącą się do czasów od Leona XIII do Jana XXIII*, która w zamyśle tych papieży ukazywała „trzecią drogę” pomiędzy kapitalizmem a kolektywizmem komunistycznym i zawierała *wytyczne*, które zaangażowani w politykę i kwestie społeczne katolicy musieli po prostu stosować. Ponieważ Sobór zerwał ciągłość z przeszłością zarówno na płaszczyźnie eklezjologicznej – pozostawiając laikatowi inicjatywę w dziedzinie społecznej i politycznej, jak i na obszarze relacji Kościoła ze światem – przechodząc od „nauczania” do „dialogu”, *określenie „nauka społeczna” przyjęte w latach siedemdziesiątych jest teraz związane ze ściśle określonym okresem historycznym, tak że dzisiaj nie możemy stosować go pomijając ów współczynnik względności*³.

Odrzucenie terminu „nauka społeczna” w okresie posoborowym oznaczało zatem dla wielu chrześcijan odrzucenie in toto nauki społecznej wypracowanej przed Soborem czy to z powodu jej konserwatywnego charakteru, czy z powodu *przerwania ciągłości*, którego miał dokonać Sobór. Natomiast inni chrześcijanie nie odrzucając przedsoborowej

nauki społecznej zastąpili termin „nauka społeczna“ mianem „nauczanie społeczne“, by wytyczyć jej pole i uściślić sens. Na naukę społeczną – jako że kształt nadała jej historia – składają się różne elementy. Przede wszystkim stanowi ona zbiór prawd i zasad porządku moralnego pochodzącego z Objawienia i z prawa naturalnego; następnie formułuje kryteria ocen zgodności lub niezgodności rzeczywistości społecznej i gospodarczej z zasadami porządku moralnego; wreszcie zawiera wytyczne do działania i propozycje konkretnych rozwiązań problemów gospodarczych i społecznych. Oczywiście Kościół w bardzo różnym stopniu angażuje swój autorytet w odniesieniu do każdego z tych trzech elementów. Najgłębiej się angażuje w ukazywanie zasad porządku moralnego, ponieważ to właśnie stanowi kontynuację jego zadania nauczania Ewangelii, i interpretacji – co należy do Magisterium Kościoła – prawa naturalnego. Mniej angażuje się w ocenę rzeczywistości społecznej i gospodarczej, gdyż taki osąd wiąże się z poznaniem tej rzeczywistości, która ze swej natury jest niezwykle skomplikowana i nie zawsze w sposób pewny zrozumiała nawet dla zawodowych socjologów i ekonomistów. W jeszcze mniejszym stopniu Kościół angażuje się w przedstawianie wytycznych do działania i konkretnych propozycji, których celowość i wykonalność zależą od różnych okoliczności i które modyfikuje także Kościół. Przykładem może być propozycja korporacjonizmu zawarta w „Quadragesimo anno“ i zaniechana w następnych encyklikach.

Wobec tej różnorodności elementów nauki społecznej Kościoła i przede wszystkim wobec rozmaitego znaczenia, jakie mają poszczególne jej elementy, niektórzy proponują ograniczyć obszar nauki społecznej do zasad porządku etycznego i religijnego w dziedzinie społecznej i gospodarczej, których Kościół naucza całkowicie autorytatywnie, a zatem mówić nie o nauce społecznej, pod pojęciem której mogłyby być rozumiane elementy niecałkowicie podlegające kompetencji Kościoła, ale o nauczaniu społecznym, pojmując ten termin jako ogół prawd i zasad etycznych odnoszących się

² Zob. J.-M. Mayeur, *L'influence de l'enseignement social de l'Eglise depuis 1931*, w: *L'Eglise et la question sociale...*, dz. cyt., s. 45.

³ M. D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Queriniana, Brescia 1977, s. 9.

do kwestii społecznych i gospodarczych, które Kościół wydobywa z Ewangelii i prawa naturalnego i może je głosić w pełni kompetentnie.

Jest jasne, że – tak rozumiane – nauczanie społeczne Kościoła zakłada nie tylko ograniczenie znaczenia „nauki społecznej”, ale przede wszystkim zawiera inną wizję interwencji Magisterium Kościoła w zakresie rzeczywistości społecznej i gospodarczej. Znaczy to, że Magisterium musi się ograniczyć do duszpasterskiego i profetycznego nauczania zasad porządku etycznego i religijnego na płaszczyźnie społecznej i gospodarczej, pozostawiając chrześcijańskim wspólnotom obiektywną analizę sytuacji w ich krajach, jej wyjaśnianie w świetle niezmiennych zasad Ewangelii i korzystanie z zasad refleksji, kryteriów ocen i wytycznych do działania zawartych w nauczaniu społecznym Kościoła, które zostało wypracowane w ciągu historii. Jest bowiem zadaniem chrześcijańskich wspólnot określanie – przy pomocy Ducha Świętego, w jedności z odpowiedzialnymi biskupami i w dialogu z innymi braćmi-chrześcijanami oraz ludźmi dobrej woli – wyborów i zaangażowań, jakie należy podjąć, by dokonać przeobrażeń społecznych, politycznych i gospodarczych, które w wielu przypadkach dają się poznać jako nagłe i konieczne.

Innymi słowy, do Magisterium społecznego Kościoła należałoby przedstawianie zasad religijnych i moralnych na płaszczyźnie społecznej i gospodarczej (to miałyby być nauczanie społeczne Kościoła); do różnych wspólnot chrześcijańskich, przede wszystkim do chrześcijańskiego laickatu zaangażowanego w kwestie społeczne i polityczne, należałoby – zgodnie z inspiracją nauczania społecznego – analizowanie sytuacji i dokonywanie wyborów politycznych i gospodarczych, które w określonych okolicznościach jawią się jako nagłe i konieczne. Tak więc nauczanie społeczne nie mogłoby już być ściśle określoną „nauką” z wytycznymi do działania, które po prostu należy przełożyć na język praktyki, lecz byłoby źródłem, z którego się czerpie inspirację do realizowania nieskrępowanych wyborów politycznych i gospodarczych.

Tak więc dla jednych stosowanie terminu „nauczanie społeczne” nie miałoby polemicznego celu odrzucenia in toto nauki społecznej Kościoła, lecz tylko zwężenie jej zakresu

i pola działania. Są też inni, którzy stosują obydwa terminy, ale w odmiennych znaczeniach, przypisując nauczaniu społecznemu zadanie ustalania przedmiotu, w zakresie którego Kościół w największym wymiarze angażuje swój autorytet nauczycielski.

Według G. Cottiera zaangażowanie autorytetu Kościoła jest regulowane względem linii wytyczonej pomiędzy dwoma biegunami. Pierwszy biegun, *NAUCZANIE SPOŁECZNE* w sensie ścisłym, cechuje większa stanowczość. Zawiera on zbiór prawd i zasad porządku moralnego wyjaśnianych w świetle Objawienia i zdrowego rozsądku (Ewangelia i prawo naturalne). Potwierdzenie tego zbioru doktrynalnego jest nieprzerwanie powtarzane z dokumentu na dokument [Magisterium społecznego]. Niezmiennność i ciągłość świadczą, że chodzi o stałe jądro prawd i reguł chrześcijańskiego działania.

Drugi biegun jest ze swej natury bardziej zmienny. Tworzą go praktyczne i zdroworozsądkowe sądy. Istnieją oczywiście różne stopnie działania, ale im bardziej idzie się w kierunku zdroworozsądkowego sądu, który bezpośrednio oświeśla konkretne działanie, tym bardziej jest się w strefie, w której normalnie przyznaje się chrześcijanom, przede wszystkim laikowi, autonomię, a także uzasadniony pluralizm uzależniony od natury konkretnego wyboru.

NAUKA SPOŁECZNA (oczywiście odrębna od nauczania społecznego) umiejscawia się pomiędzy tymi dwoma biegunami. Stanowi ona ocenę sytuacji historycznej wraz z jej akcydentalnością w świetle zasad, których korzenie tkwią w Ewangelii i zdrowym rozsądku. Są to zasady działania wytyczające główne kierunki. Stanowią one punkt wyjścia, zaś im bardziej postępuje się w kierunku ukonkretnienia działania, tym bardziej szczegółowe stają się osądy. Także między zasadami a praktyką istnieją różne stopnie. Nauka społeczna zajmuje przestrzeń pomiędzy tymi dwoma biegunami. Zależnie od tego, czy zbliża się do jednego, czy do drugiego z nich, wymaga potwierdzeń jasnych i bezspornych lub w mniejszym czy większym stopniu opartych na przypuszczeniach. W każdym razie jest pewne, że nauka ta nie jest zestawem gotowych recept czy programów. Nie zarysowuje ona nawet modelu społeczeństwa⁴.

⁴ G. Cottier, *La statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social*, w: *L'Eglise et la question sociale* ..., dz. cyt., s. 80-81.

Zatem, podsumowując, nauczanie społeczne stanowiłoby doktrynalny trzon porządku moralnego, którego Kościół naucza w dziedzinie społecznej i gospodarczej angażując własny autorytet nauczycielski. Natomiast nauka społeczna byłaby zespołem ocen i refleksji nad konkretną sytuacją historyczną dokonywanych w świetle nauczania społecznego, oraz wytycznych i ukierunkowań praktycznego działania.

Jak widać z tego, co dotąd powiedziano, problem terminologii to nie tylko kwestia słów. Tym niemniej i dzisiaj jest wielu, którzy – nawet jeśli preferują termin „nauka społeczna” Kościoła – zamiennie stosują obydwa terminy, nie nadając im charakterystycznych dla nich znaczeń, traktując je tak, jakby były one synonimami. Wydaje się, że jest to uprawnione, ale pod dwoma warunkami.

Pierwszy to ten, by nie traktowano nauki społecznej jako nieokreślonego monolitu, w którym wszystko ma jednakowe znaczenie. Trzeba więc rozróżniać w niej to, co ma trwać wartość (główne zasady doktrynalne pochodzące z Ewangelii i prawa naturalnego, które angażują chrześcijańskie sumienie i czynią je po chrześcijańsku „prawym”) od tego, co ma walor akcydentalny, „historyczny” (oceny rzeczywistości politycznej i gospodarczej oraz kierunki działania, mające na celu oświecanie chrześcijan, a także wszystkich ludzi dobrej woli, zaangażowanych w działania społeczne, polityczne i gospodarcze, światłem, które Ewangelia rzuca na ludzką rzeczywistość, oraz ukierunkowanie ich działania).

Jest oczywiste, że choć zobowiązania, które niosą owe oceny i ukierunkowania nie wiążą chrześcijańskiego sumienia z tą samą mocą co główne zasady doktrynalne, to jednak wymagają *religijnego posłuszeństwa woli i intelektu* przynależnych autentycznemu nauczaniu Biskupa Rzymu. Z drugiej strony także sposób i wymiar konkretnego zastosowania kierunków działań pozostawia się roztropności i technicznej kompetencji działaczy politycznych i ekonomistów.

Drugi warunek jest taki, by mówiąc dzisiaj o nauce społecznej Kościoła mieć na uwadze głęboką ewolucję zapoczątkowaną przez Jana XXIII i II Sobór Watykański.

Oczywiście ewolucja ta nie odnosi się do istoty zasad doktrynalnych, lecz do metody zbliżania się do problemów społecznych i gospodarczych oraz tłumaczenia i przystosowania zasad do praktyki, tak że istnieje znacząca różnica między nauką społeczną sformułowaną w „Quadragesimo anno” Piusa XI a tą wyrażoną w kościelnych dokumentach posoborowych. Istotnie, w większości przypadków dokonano się przejście od metody dedukcyjnej do bardziej indukcyjnej i historycznej. Jako przełomowy moment można wskazać nr 217 encykliki „Mater et Magistra” (1961): *Zasady nauki społecznej wprowadza się zazwyczaj w życie w trzech kolejnych etapach: najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: ZBADAĆ, OCENIĆ, DZIAŁAĆ.*

Rzeczywiście, naukę społeczną soborową i posoborową charakteryzują trzy momenty: odczytanie sytuacji historycznej i zrozumienie „znaków czasu”, to jest wskazówek, które Bóg daje Kościołowi za pośrednictwem wydarzeń historycznych; moralna ocena tej sytuacji w świetle zasad doktrynalnych z Ewangelii i prawa naturalnego i przekazywanych w dokumentach społecznych Kościoła od „Rerum novarum” do dziś; określenie kierunków działania. I tak „Gaudium et spes” stwierdza we wprowadzeniu do rozdziału rozpatrującego życie społeczno-gospodarcze: *Kościół, kierując się światłem Ewangelii, wypracował na przestrzeni wieków, a w tych ostatnich zwłaszcza czasach, przedłożył wymagane przez zdrowy rozsądek zasady sprawiedliwości i słuszności, dotyczące zarówno życia osobistego i społecznego, jak i życia międzynarodowego. Święty Sobór, biorąc pod uwagę przede wszystkim wymogi postępu gospodarczego, zamierza potwierdzić te zasady stosownie do okoliczności współczesnej epoki oraz podać pewne wskazówki orientacyjne* (nr 63).

Czym zatem jest dzisiaj nauka społeczna czy nauczanie społeczne Kościoła? Kongregacja Nauki Wiary odpowiada, że: *Kościół będąc ekspertem w sprawach ludzkości daje przez swą naukę społeczną całość „zasad refleksji” i „kryteriów*

ocen", a także „dyrektyw działania", aby głębokie zmiany, jakich domagają się sytuacje nędzy i niesprawiedliwości, zostały przeprowadzone, i to w sposób służący prawdziwemu dobru ludzi („Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu", 22 marca 1986, nr 72).

Mówi też o nauczaniu zrodzonym ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymogów, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz sprawiedliwości z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa, iż: Uformowało się ono jako nauka korzystająca z zasobów mądrości i nauk humanistycznych, dotyczy strony etycznej tego życia i uwzględnia aspekty techniczne problemów, ale zawsze pod kątem ich oceny moralnej. Zasadniczo ukierunkowane na działanie, nauczanie to rozwija się w miarę zmieniających się okoliczności historycznych. Dlatego obok zasad zawsze obowiązujących zawiera także oceny okolicznościowe. Dalekie od tworzenia systemu zamkniętego, pozostaje stale otwarte na nowe zagadnienia, które nie przestają się wyłaniać; wymaga wkładu wszystkich charyzmatów, doświadczeń i koncepcji (tamże).

Są zatem trzy zasadnicze składniki nauki społecznej Kościoła: podstawowe ZASADY, KRYTERIA ocen i WYTYCZNE do działania. W świetle pierwszego, największego przykazania – miłości Boga, i podobnego do niego drugiego – miłości bliźniego, chrześcijańska nauka społeczna ma u swych podstaw godność człowieka stworzonego na obraz Boga. Z nią wiążą się zasady solidarności i pomocniczości. Na mocy pierwszej człowiek musi się przyczyniać do wspólnego dobra społeczeństwa i przychodzić z pomocą innym ludziom, szczególnie tym, którzy są w potrzebie. Tak więc nauka społeczna Kościoła sprzeciwia się wszelkim formom społecznego i politycznego indywidualizmu oraz wyzyskowi dla własnej korzyści. Na mocy drugiej zasady państwo i społeczeństwo nie muszą zajmować miejsca inicjatyw i odpowiedzialności osób i wspólnot w tych dziedzinach, w których mogą one działać, ani ograniczać przestrzeni wolności osób i grup społecznych. W ten sposób nauka społeczna Kościoła przeciwstawia się wszelkim formom kolektywizmu i totalitaryzmu.

Z tych podstawowych zasad wywodzą się kryteria oceny sytuacji – demaskujące takie sytuacje, w których nastaje się

na godność i wolność osoby ludzkiej; osądu struktur – potwierdzające prymat osoby nad nimi; i w końcu oceny systemów gospodarczych, politycznych i społecznych. Bowiem nauka społeczna Kościoła nie proponuje żadnego konkretnego systemu politycznego i gospodarczego – jako że leży to nie w jej kompetencjach, lecz polityków i ekonomistów – ale w świetle swych podstawowych zasad ocenia, czy i w jakim wymiarze istniejące historycznie systemy są lub nie są dostosowane do wymogów godności i wolności osoby ludzkiej, czy przyczyniają się one, czy nie do wspólnego dobra narodowego i powszechnego.

Taki osąd wywodzi się z porządku moralnego, nie zaś politycznego czy gospodarczego; nie ma na celu partykularnych korzyści, także Kościoła, lecz jest wyrazem zainteresowania wspólnym dobrem oraz godnością i wolnością osób we wszystkich wymiarach, zatem także wolnością moralną i religijną. Wśród kryteriów moralnych osądów systemów gospodarczych na szczególną uwagę zasługuje praca, którą „*Laborem exercens*” określa jako *klucz do wszelkich zagadnień społecznych* (nr 6). Istotnie, system gospodarczy jest moralnie sprawiedliwy, jeśli uznaje pracę za sposób realizowania się osoby ludzkiej, nie zaś za towar; jeśli uznaje i urzeczywistnia prawo do pracy; jeśli popiera uczestnictwo pracownika w procesie pracy; jeśli daje pracy pierwszeństwo przed kapitałem.

Podstawowe zasady i kryteria ocen podsuwają wytyczne do działania. Przedstawiając takie wytyczne nauka społeczna Kościoła postępuje z ogromną ostrożnością; bardziej daje rady i propozycje, których możliwość wykonania uzależnia następnie od rozważenia ich przez osoby kompetentne, niż przedstawia szczegółowe wytyczne do bezwarunkowego wykonania. Istotnie, im bardziej sprawa dotyczy działania, tym większą rolę odgrywają kompetencje naukowe i techniczne, których nie może mieć Magisterium. To właśnie tutaj Magisterium społeczne przyznaje laikatowi kompetentnemu w sprawach gospodarczych i politycznych specyficzne zadanie. Dotyczy ono zarówno oświecania samego Magisterium – stąd konieczność zapraszania świeckich specjalistów do współpracy przy określaniu konkretnych punktów chrześcijańskiej nauki społecznej – jak i wprowadzania w życie wytycznych Magisterium.

Jeśli teraz zapytamy, w jaki sposób widzi naukę społeczną Kościoła encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” Jana Pawła II, zauważymy przede wszystkim metodę, którą posługuje się ona przy rozpatrywaniu problemu rozwoju. Metoda ta ma swoje źródło w Soborze i posoborowych dokumentach społecznych i określa ją hasło: *Zbadać, ocenić, działać*, co dokładniej oznacza odczytanie sytuacji historycznej i „znaków czasu”, „teologiczne” odczytanie tejże sytuacji oraz wskazanie niektórych kierunków działania. Rzeczywiście, encyklika przedstawia przede wszystkim *panoramę świata współczesnego* (nr 11–26) w szczególności zatrzymując się krótko na problemie *prawdziwego rozwoju ludzkiego* (nr 27–34); następnie zajmuje się *odczytywaniem aktualnych problemów w świetle teologii* (nr 35–40); w końcu proponuje *niektóre wskazania szczegółowe do działania na rzecz rozwoju* (nr 41–45).

Odnosząc do nauki społecznej encyklika stwierdza, że ze *społecznej troski Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa, czyli taki, który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach* narodził się *aktualniony „corpus” doktrynalny, który rozwija się w miarę jak Kościół, w pełni Słowa objawionego przez Jezusa Chrystusa i przy pomocy Ducha Świętego odczytuje wydarzenia zachodzące w ciągu dziejów*. W ten sposób Kościół stara się *więc: tak prowadzić ludzi, aby – także z pomocą refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku – mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności* (nr 1). Znaczy to, że Kościół nie chce wyręczać ludzi w tym, w czym są kompetentni, lecz tylko towarzyszyć im w ich trudnej drodze historii, rzucając na ich ludzką rzeczywistość *światło i siły, które służyć mogą założeniu i utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według prawa Bożego*.

Zastanawiając się nad miejscem, które w *bogatym całokształcie nauczania społecznego* zajmuje „*Populorum progressio*” Pawła VI, encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” wydobywa dwie cechy znamienne dla jego nauczania społecznego, to jest *potwierdzenie CIĄGŁOŚCI nauki społecznej, a zarazem stałej jej ODNOWY* /.../ *Jest [nauczanie społeczne] STAŁE, gdyż pozostaje identyczne w swojej najgłębszej inspiracji, w „zasadach refleksji”, w swoich „kryteriach ocen”,*

w podstawowych „wytycznych działania“, a nade wszystko w wiernej i żywej więzi z Ewangelią Chrystusową. Jest zarazem zawsze *nowe*, gdyż podlegające koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw (nr 3).

Bodźcem do odnowy stał się przede wszystkim *ruch o stałym przyspieszeniu*, na który jest narażony obecnie świat, od dwudziestu lat podlegający znacznym zmianom i ukazujący całkiem nowe aspekty (nr 4).

Ale czyż nauka społeczna Kościoła nie zasadza się właśnie na słuszności i konieczności? Jej znamioną cechą stanowi stosowanie Słowa Bożego do życia ludzi i społeczeństwa oraz charakter etyczny i kulturalny problemów społecznych i gospodarczych oraz problemów rozwoju. Zgodnie z tym Kościół, zajmując się rozwojem ludów, nie może być oskarżany o przekraczanie właściwego mu zakresu kompetencji, a tym bardziej o wychodzenie poza mandat otrzymany od Chrystusa Pana (nr 8). Istotnie: Pojęcie wiary dobrze wyjaśnia motywy przynaglające Kościół do zajmowania się problematyką rozwoju i do uznania za *OBOWIĄZEK PASTERSKIEJ POSŁUGI* pobudzanie wszystkich do refleksji nad naturą i charakterem autentycznego rozwoju człowieka. Poprzez swoje zaangażowanie Kościół z jednej strony chce służyć Bożemu planowi, zmierzającemu do doprowadzenia wszystkich rzeczy do pełni, która zamieszkuje w Chrystusie, a której On udzielił swemu Ciału [=Kościółowi]; z drugiej, chce wypełnić swoje zasadnicze powołanie bycia „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego“ (nr 31).

A zatem nauka społeczna Kościoła wywodzi się z jego zaangażowania religijnego i moralnego w odniesieniu do ludzi i historii, ma na względzie dobro doczesne ludzi i ich zbawienie wieczne. Innymi słowy, w swojej nauce Kościół nie wychodzi poza własny krąg religijny i moralny; głosząc zasady solidarności – jako odpowiedź na sytuację współzależności ludów we współczesnym świecie, i zasady wolności – jako odpowiedź na zagrożenia jawiące się jako niepołączona z zysku i władzy oraz różne rodzaje imperializmu, pozostaje na swoim terenie obrony i promocji godności osoby stworzonej na obraz Boga i odkupionej

krwią Chrystusa. Kościół ma zatem coś do powiedzenia na temat problemów społecznych i gospodarczych, ponieważ ich rozwiązanie nie może się dokonywać w oderwaniu od Boga i prawa naturalnego.

Tak więc, zauważa encyklika „*Sollicitudo rei socialis*”, prawdziwy rozwój musi się opierać na miłości Boga i bliźniego (nr 33) i na przewyciężaniu przeszkód stających mu na drodze, może się [więc] dokonać mocą decyzji istotowo moralnych (nr 35) dla współczesnego świata podzielonego na bloki podtrzymywane przez sztywne ideologie, dla świata poddanego „*strukturalizmowi grzechu*” (nr 36) i złu, dla świata, w którym naprzeciw pytania o rozwój staje ZŁO MORALNE, owoc wielu grzechów, które prowadzą do „*struktur grzechu*” (nr 37).

Podsumowując, problemy społeczne i gospodarcze to nie tylko problemy techniczne, ale także etyczne, w których w grę wchodzi godność osoby ludzkiej. Oto dlaczego Kościół wypowiada się i daje swój wkład w rozwiązanie tych problemów: *W ten sposób Kościół wypełnia swoje posłannictwo ewangelizacji* (nr 41).

Czym jest zatem nauka społeczna Kościoła? Jest ona „narzędziem”, którym Kościół się posługuje, by wspierać czy to prawidłowe uporządkowanie problemów społecznych i gospodarczych, czy ich najlepsze rozwiązywanie. Oczywiście Kościół nie może zaoferować technicznych rozwiązań. /.../ Nie proponuje bowiem systemów czy programów gospodarczych i politycznych, ani też nie stawia jednych ponad innymi, byleby godność człowieka była należycie uszanowana i umacniana, a Kościołowi pozostawiona konieczna przestrzeń do wypełnienia własnego posłannictwa w świecie. Kościół ma jednak „ogromne doświadczenie w sprawach ludzkich”, i to siłą rzeczy pobudza go do rozciągania swego religijnego posłannictwa na różne dziedziny, w których ludzie rozwijają swoją działalność, szukając szczęścia – choć jest ono zawsze względne – szczęścia możliwego na tym świecie, odpowiadającego ich osobowej godności (tamże).

Dlatego: Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz

...dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej cel jest dwojaki: wyjaśnianie rzeczywistości politycznej i gospodarczej przy jednoczesnym badaniu jej na okoliczność zgodności lub niezgodności z chrześcijańskim nauczaniem na temat człowieka; *ukierunkowywanie* postawy chrześcijańskiej. *Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej* (tamże). Zatem, gdy Kościół naucza i broni swej nauki społecznej, wypełnia swą misję ewangelizacji i funkcję prorocką. Funkcję, która jest zarazem oskarżaniem zła i niesprawiedliwości oraz *przepowiadaniem* ewangelicznego orędzia dotyczącego godności człowieka i międzyludzkiej solidarności.

Podsumowując, wraz z encykliką „*Sollicitudo rei socialis*” Jana Pawła II nauka społeczna Kościoła otrzymuje przede wszystkim precyzyjniejszy status epistemologiczny. Nie jest ona zapowiedzią jakiegoś systemu politycznego czy gospodarczego ani alternatywą dla innych systemów, gdyż nie do Kościoła należy wypracowywanie systemów politycznych i gospodarczych (a więc *nie jest ona jakąś „trzecią drogą”*). Nie jest wizją rzeczywistości społecznej i gospodarczej tworzoną przez wzgląd na zagarnięcie lub utrzymanie władzy jakiejś klasy, narodu, kultury nad innymi (znaczy to, że *nie jest także „ideologią”*). Istotnie, nauka społeczna Kościoła nie jest narzędziem ideologicznym, którego Kościół używałby w celu usprawiedliwiania sytuacji przemocy, ale raczej narzędziem demaskowania takich właśnie sytuacji poczynwszy od encykliki „*Rerum novarum*”, która przedstawiała bardzo tragiczne położenie robotników – ofiar kapitalizmu, przez encyklikę „*Quadragesimo anno*”, która demaskowała *imperializm pieniądza*, do „*Sollicitudo rei socialis*” ujawniającej zacofanie licznych narodów – owoc nowych imperializmów podsycanych niepokohamowaną żądzą zysku i władzy.

Nauka społeczna jest natomiast częścią teologii, zwłaszcza teologii moralnej; to znaczy, że z jednej strony jest pewną *refleksją* nad rzeczywistością społeczną i gospodarczą, refleksją, która powstaje w świetle Słowa Bożego i ludzkiego

prawa moralnego (wyrazu *odwiecznego* prawa Bożego); z innej – jest *ukierunkowaniem* tłumaczącym, że chrześcijanie muszą dawać świadectwo wiary przez miłość bliźniego, gdyż wiara, jeśli nie jest przekładana na język miłości, nie jest prawdziwa, i następnie przez cnotę *chrześcijańską* – ale także głęboko *ludzką* – solidarność. Stąd zasadniczo *moralny* i *pastoralny* wymiar nauki społecznej Kościoła i następnie jej ukierunkowanie na *działanie*.

W związku z tym encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” podkreśla *przeważającą rolę, jaką mają w tej dziedzinie świeccy, mężczyźni i kobiety /.../ Do nich należy ożywianie współczesnej rzeczywistości poprzez chrześcijańskie zaangażowanie: oni winni okazać się tu świadkami i tymi, którzy wprowadzają pokój i sprawiedliwość* (nr 47). Katolicy są wezwani do łączenia się z innymi chrześcijanami – stwierdza encyklika – by dawać *jednomyślne świadectwo naszych wspólnych przekonań o godności człowieka stworzonego przez Boga, odkupionego przez Chrystusa, uświęconego przez Ducha Świętego i powołanego na tym świecie do życia odpowiadającego tej godności*. Wezwani są nawet wszyscy wyznawcy wielkich religii, gdyż problem społeczny – jego centrum stanowi kwestia pokoju i zagadnienia rozwoju, który jest warunkiem pokoju – jest *również sprawą religijną*, zaś jego rozwiązanie *zależy od wierności naszemu powołaniu ludzi wierzących. Ponieważ zależy przede wszystkim od Boga* (tamże).

Po drugie, encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” wzbogaca chrześcijańską naukę społeczną o nowe aspekty: o ile akcentowane w niej zasady solidarności i perspektywa międzynarodowa były już przedstawiane we wcześniejszych encyklikach, o tyle nowa jest wizja wynaturzonych mechanizmów niedorozwoju ujmowana jako *struktury grzechu*; nowe jest pojęcie *współzależności* ujmowane jako historyczne uwarunkowanie dzisiejszej ludzkości, któremu musi odpowiadać moralna konieczność *powszechnej solidarności*; nowy jest także fakt, że opcja czy preferencyjna miłość ubogich stanowi sedno i charakterystyczne ukierunkowanie chrześcijańskiej nauki społecznej, z uściśleniem, że nie można *pomijać owej szczególnej formy ubóstwa, jaką jest pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw, w szczególności prawa do wolności religijnej, a także prawa do inicja-*

tywy gospodarczej (nr 42). Stąd wynika szczególna uwaga skierowana na dramatyczne problemy Trzeciego i Czwartego Świata oraz opowiadzenie się za nimi nie w celu zajęcia pozycji przeciw innym, lecz by być z ubogimi i dla ubogich. Wreszcie nowe jest w ostatniej encyklice Jana Pawła II wskazanie na niezbędność reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych instytucji politycznych, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami demokratycznymi i dopuszczającymi uczestnictwo. Oby ten proces – pisze Papież – rozszerzał się i umacniał, bowiem „zdrowie” wspólnoty politycznej – wyrażające się przez dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych, zabezpieczenie prawa, poszanowanie i popieranie praw ludzkich – stanowi konieczny warunek i pewną gwarancję rozwoju „całego człowieka i wszystkich ludzi” (nr 44).

Ostatnia nowość, warta zasygnalizowania, to powiązanie przez Jana Pawła II zaangażowania w dziedzinie społecznej z królestwem Bożym. *Żadne doczesne dokonania – pisze on – nie utożsamiają się z królestwem Bożym, ale wszystkie dokonania nie są niczym innym aniżeli odbłaskiem i poniekąd antycypacją chwały królestwa, którego oczekujemy na końcu dziejów, „gdy Pan wróci”.* Dlatego: *To wszystko, co w danym momencie historycznym może i powinno być urzeczywistniane przez solidarny wysiłek wszystkich i dzięki łasce Bożej, aby życie ludzkie uczynić „bardziej ludzkim” /.../ nie przepadnie ani nie będzie daremne* (nr 48). W ten sposób nauka społeczna Kościoła sytuuje się w prawdziwie chrześcijańskiej perspektywie eschatologicznego królestwa Bożego. Zaiste, trzeba powiedzieć, że w swej ostatniej encyklice Jan Paweł II uczynił duży krok naprzód w nauce społecznej Kościoła.

thum. Maria Magdalena Matusiak

Stefan Nowak

Trudna etyka społecznej sprawiedliwości

Kilka uwag w związku z encykliką „Sollicitudo rei socialis“

1. Przystępując do analizy zagadnień sprawiedliwości społecznej w kontekście ostatniej encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis“ warto na wstępie powiedzieć o pewnych wyraźnie widocznych założeniach tego dokumentu.

Papież przemawia w tej encyklice w imieniu Kościoła katolickiego. Zarazem zwraca się w niej nie tylko do katolików, a nawet nie tylko do wszystkich chrześcijan, ale do wszystkich ludzi, dla których jest ważny współczesny i przyszły kształt świata, jeśli podzielają troskę Papieża o rozwój świata oraz opowiadają się za wartościami, które powinny kierować tym rozwojem. Warto podkreślić to dość mocno, bowiem instytucje religijne zwracają się często do ludzi z kręgów pozostających poza ich zasięgiem, ale jest to najczęściej jawna czy zakamuflowana działalność misyjna – chęć „pozyskania błądzących dla prawdziwej wiary”. Papież natomiast zwraca się do wszystkich sobie współczesnych ludzi jako do potencjalnych czy faktycznych współuczestników troski o dobro i przyszłość ludzi, społeczeństw i całego świata. Zwraca się do nich bez względu na to, czy są wierzący, czy nie i do której z wielkich religii należą.

Taka perspektywa zawiera założenie, iż jest możliwa i potrzebna wspólnota ludzi dobrej woli połączonych wspólnymi dla nich wartościami etycznymi, bez względu na ich religijną (lub zgoda niereligijną – jak niżej podpisany), geopolityczną czy „systemową” przynależność oraz że taka wspólnota może zaowocować wspólnymi czy przynajmniej współbrzmiącymi ze sobą zbiorowymi poczynaniami.

2. Założenie drugie, to założenie prymatu określonych kryteriów moralnych nad wszystkimi innymi kryteriami oceny społecznego świata, a przede wszystkim nad intere-

„...z interesami. I to nad wszystkimi możliwymi interesami: jednostkowymi, grupowymi, zbiorowymi, narodowymi, „blokowymi“ itd.

„...Nie oznacza to bynajmniej, iż we współczesnym świecie interesy nie ma miejsca na działania określone interesami. Interesy są potężną siłą napędową ludzkich działań i zamykanie przed oczu na to byłoby chowaniem głowy w piasek. Wiemy dobrze, że w takich następstwach w gospodarce realnego socjalizmu doprowadziło udawanie, iż można zbagatelizować motywacje zmierzające do indywidualnego zysku. Ważę działań motywowanych interesami podkreśla się w encyklice np. „...wtedy, kiedy wymienia ona wśród praw ludzkich również prawo do podmiotowości i inicjatywy gospodarczej, tą zaś przecież kierują głównie względy interesu osobistego, indywidualnego zysku. Zasada ta oznacza natomiast, iż wszelkie działania nastawione na realizację interesów muszą być poddane konfrontacji z nadrzędnymi wobec nich kryteriami etycznymi i w przypadku jawnej sprzeczności z nimi – odpowiednio zmodyfikowane czy po prostu zaniechane.

„...Myślę też, iż to, co znajdujemy w encyklice, jest dokładnym przeciwwstawieniem się zasadzie: *Right or wrong but it is my Country*; przy rozszerzeniu tego odczucia na wszelkie typy ewentualnej grupowej nad-lojalności. „Moi“ są takim samym przedmiotem rzetelnej oceny intelektualno-moralnej jak „cudzy“; „my“ tak samo jak „oni“ winniśmy podlegać wielowymiarowej ocenie, dokonywanej także przez nas samych, osobno wyspecyfikowanej w każdym wymiarze. I znów niech każdy, kto sądzi, że to jest łatwe, spróbuje choćby przez chwilę poświęcić tę etykę na nasz własny, wewnętrzny użytek.

„...Dotyczy to zresztą wszelkich interesów jednostkowych i grupowych, nie zaś tylko tych, za którymi stoi dążenie do zysku ekonomicznego. Sprawiedliwość społeczna winna więc być określana w oparciu o przesłanki moralne bez adresowych modyfikacji, tj. pojmowania wedle reguł Kantowskiego imperatywu, bez względu na to, kto miałby być podmiotem relacji ewentualnie uznawanych za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. W obliczu tych kryteriów nie ma też przedmiotów moralnej oceny a priori lepszych i gorszych, tj. zasługujących na odmienne od innych, np. bardziej życzliwe czy bardziej wyrozumiałe traktowanie. Tu bowiem interesy mogą ingerować (choć nie powinny) jako modyfi-

katory ocen etycznych, wtedy zaś może się okazać, że złe jest przede wszystkim wtedy, kiedy Kalemu ukraść krowy.

Założenie to, jeśli by potraktować je naprawdę na serio i przemyśleć wszystkie jego konsekwencje, musiałoby prowadzić do zupełnie rewolucyjnych zmian w działaniu ludzi, grup, organizacji, państw czy bloków we współczesnym świecie. Nie wiem, ilu jest ludzi na świecie, którzy są w stanie już dziś je zastosować w odniesieniu do siebie samych i wspólnot, które są dla nich ważne. Proponowałbym, aby wszyscy, którym się wydaje, iż jest im bliski tekst papieskiej encykliki, rozważyli, w jakim stopniu są skłonni, czy wręcz na ile są w stanie zrezygnować z przedkładania interesów nad uniwersalnie pojmowane i adresowane wartości w określaniu tego, co jest, co zaś nie jest sprawiedliwe, i to nie tylko w stosunku do siebie samych (bo o to czasem jeszcze najłatwiej), ale w odniesieniu do swoich bliskich, do wspólnot, które są dla nich ważne, czy choćby, co czasem bywa najtrudniejsze, w odniesieniu do swojej ojczyzny. Potem niech uświadomią sobie, jak dramatycznych i głębokich zmian we współczesnym człowieku i w stosunkach między ludźmi i ludzkimi zbiorowościami domaga się tekst tej encykliki.

3. Założenie następne – system wartości, jaki powinniśmy stosować do oceny stopnia sprawiedliwości czy niesprawiedliwości i do naprawy współczesnego świata społecznego – to struktura hierarchiczna i wielowymiarowa. Hierarchiczność tego systemu wartości jest oczywista – są dobra i zła mniejsze i większe. Z wielowymiarowości, inaczej wieloaspektowości systemu kryteriów oceny, wynikają daleko idące konsekwencje; oto każdy przedmiot czy podmiot społeczny: człowiek, organizacja, grupa, społeczeństwo, system społeczno-polityczny czy naród, winien być rozpatrywany, poddany intelektualnej analizie i moralnej ocenie w każdym z tych wymiarów, ze względu na każdy ważny aspekt z osobna. To np., że w jednym z tych aspektów zasługuje on na pozytywną ocenę, nie wyklucza tego, iż pod innym względem jest on naganny czy wręcz należy go potępić. Mówiąc prościej, zasługi czy cnoty człowieka, kraju lub systemu pod pewnymi względami nie zmazują ich braków czy przewinień pod innymi względami.

„Dostaje się” tu znów to proste i na pozór oczywiste założenie ma swoje daleko idące konsekwencje. Oznacza to przede wszystkim opowiedzenie się przeciwko ocenom o charakterze totalnym, nie widzącym wieloaspektowości zjawiska intelektualnej i moralnej oceny. Niemal nic nie jest do końca dobre – my sami i te wspólnoty, które są dla nas ważne też zapewne nie. W zależności od tego, na jakich aspektach zjawisk społecznych skupimy swoją uwagę, pojawiają się w polu naszego widzenia ich dobre lub złe strony. Należy jednak pamiętać o wszystkich istotnych.

Dotyczy to w równym stopniu ludzi jak i zbiorowości ludzkich, krajów, narodów czy ustrojów społecznych. W tej ostatniej kwestii analizowany tu dokument nie obawia się postawienia kropki nad „i”. Podkreślając obojętność krajów relatywnie czy absolutnie sytej Północy wobec absolutnie głodnego Południa obciąża winą za to zarówno kapitalizm jak i realny socjalizm. W innych miejscach encykliki z kolei przypisuje krajom – czy raczej – systemom społeczno-politycznym Wschodu i Zachodu różne wprowadzie, jeśli chodzi o dziedzinę spraw, ale poważne uchybienia w sferze praw człowieka. Za każdym razem jednak tekst encykliki uchyla się świadomie od totalnej oceny każdego z tych systemów wedle zasady wyeksplikowanej wyżej – każdy z aspektów podległych słusznościowej ocenie winien być rozpatrzony odrębnie.

„Dostaje się” tu przy okazji zarówno kapitalizmowi jak i realnemu socjalizmowi. W encyklice krytykuje się oba typy systemów. Czasem za to samo (np. nieczułość na głód i niedorozwój Trzeciego Świata, w wyniku czego podział Północ – Południe jest podkreślany w encyklice tak silnie), czasem za co innego (bezrobocie vs. defekty w sferze praw demokratycznych, gdzie znów przypomina się podział Wschód – Zachód). Jeszcze za co innego „dostaje się” samemu lubnym elitom rządzącym Trzeciego Świata.

Właśnie ten wątek encykliki wzbudził poważne wokół niej kontrowersję, zwłaszcza na Zachodzie – jako że nikt nie lubi, by jego grzechy rozpatrywano łącznie z grzechami jego wroga i aby razem z wrogiem znalazł się w ogólnej kategorii grzeszników, którzy winni się poprawić. Myślę, iż jest to jednak prosta i nieunikniona konsekwencja wyżej wspomnianych zasad. Jest to właśnie konsekwencja przełożenia

zasady prymatu uniwersalnie odnoszonej oceny moralnej nad ideę grupowej, systemowej czy blokowej lojalności, konsekwencja zasady, iż normy moralne nie zmieniają się w zależności od ich adresata.

Jest to więc etyka trudna, bo wymaga ona przewyciężenia nie tylko powszechnej przecież tendencji do przekładania interesów nad wartości, ale też i niemal naturalnych w człowieku psychologicznych mechanizmów indywidualnego i zbiorowego oceniania fragmentów świata społecznego w sposób totalny, czarno-biały. Papież natomiast domaga się od nas, aby nic, co jest warte częściowej oceny, nie umknęło z pola naszej intelektualnej i moralnej uwagi. Etyka ta domaga się też przewyciężania znanych z psychologii mechanizmów myślenia zbiorowego, w którym to myśleniu łatwy i szybki obieg uzyskują tylko tezy proste i łatwe, w których nad zasadą racji merytorycznej dominuje zasada grupowej lojalności.

Proponowany w encyklice styl myślenia ma się przyczynić do zmniejszenia napięć i podziałów we współczesnym świecie, o szkodliwości których tyle się mówi w tym dokumencie. Jest to propozycja zastąpienia psychologii walki w podzielonym świecie psychologią wspólnego – bo idącego przez współczesne granice, bariery i fronty walki – intelektualno-moralnego namysłu nad sposobami uleczenia złożonego i wieloaspektowego świata czy może wręcz uratowania tego świata przed współczesnym człowiekiem, przed jego jednostkowymi i grupowymi uproszczeniami percepcji oraz – co ważniejsze – przed jednostkowym i grupowym egoizmem i zacierzwieniem.

4. Przejdźmy do zasady sprawiedliwości w rozumieniu encykliki. Sprawiedliwość bywa – jak wiemy – pojmowana różnie i to na ogół w zależności od tego, kto, w imię czego i z jakich społecznych pozycji ją określa, jak też i w zależności od dziedziny spraw, do jakich jest ona odnoszona. Bywa ona np. pojmowana jako zasada równości szans w momentach życiowego startu. Bywa ona w pewnych innych dziedzinach pojmowana w sposób merytokracyjny, czyli po naszemu: każdemu wedle kwalifikacji, odpowiedzialności czy wkładu pracy. W odniesieniu do jeszcze innych spraw bywa ona pojmowana w sposób egalitarny,

W tym sensie jako zasada absolutnej równości w dostępie do pewnych dóbr czy w stopniu zaspokojenia pewnych potrzeb. Wreszcie bywa rozumiana jako zasada obligująca otoczenie społeczne – społeczne jednostek, ludzi i instytucje – z tego otoczenia do zaspokojenia podstawowych potrzeb wszystkich ludzi, bez względu na to, wedle jakiej zasady układałoby się następnie zaspokajanie tych samych czy innych potrzeb już na poziomie nadpodstawowym.

Z tej rozległej palety znaczeń Autor encykliki najmniej prawdopodobnie wydaje się koncentrować na zasadzie pełnego merytokracji i meritokratyzmu. Nie dlatego, żeby ją negował; jej oczywistość w odniesieniu do potrzeb ponadpodstawowych wydaje się nie budzić jego wątpliwości. Tyle tylko, iż zasady merytokracji i meritokratyzmu mogą nabrać znaczenia dopiero wtedy, kiedy zostaną usunięte zagrożenia potrzeb ludzkich na poziomie podstawowym, zaś encyklika jest pisana z perspektywy lęku o losy tego świata, w którym na nader rozległych jego obszarach bogate spectrum podstawowych praw i potrzeb człowieka bądź nie jest w dostatecznym stopniu zaspokojone, bądź podlegają one jawnemu pogwałceniu. Jest ona pisana w obliczu nakreślonego w jej wstępnych partiach obrazu świata, który znajduje się w stanie ostrego zagrożenia swego dalszego rozwoju – czy wręcz istnienia. Taka perspektywa nieuchronnie zaostriża również koncepcje sprawiedliwości adresowane do tego świata.

Stąd tekst encykliki koncentruje się na owych bardziej „radikalnych” znaczeniach sensu społecznej sprawiedliwości – na zagrożeniach dla rozwoju człowieka i społeczeństwa, jakie powoduje pogwałcenie tak pojmowanych jej zasad. Ów „radikalizm” encykliki chyba przyjdzie nam uznać za adekwatną reakcję na świat, jaki jest opisany w jej wstępnych partiach, jeśli się tylko obejmie myślą dostatecznie rozległe jego obszary. Jest to bowiem świat, w którym giną z głodu miliony ludzi w Afryce, podczas gdy jedne rządy martwią się, co zrobić z górami gnijącego masła lub zboża w magazynach, zaś inne z kolei wkładają wiele energii w to, aby jakakolwiek pomoc dla głodnych nie dotarła do „niesłusznych” głodnych i nie uratowała przypadkiem życia dzieciom i żonom ich przeciwników politycznych. Jest to świat, w którym za cenę jednego okrętu wojennego latami można by utrzymywać mniejszy naród, a jednak

okrety się buduje, natomiast narody głodują; świat, w którym jedynie zdecydowana mniejszość jego mieszkańców ma realny wpływ na to, kto i jak nimi rządzi.

Dziś w dość wąskich ramach tzw. cywilizowanego świata słusznie potępia się te względnie zamożne kraje, w granicach których giną z głodu, lub co najmniej cierpią z braku zaspokojenia najbardziej podstawowych potrzeb, duże grupy ludzi przy obojętności ich współobywateli czy rządów. Uważamy to za pogwałcenie słusznej zasady, iż zapewnienie ludziom np. prawa do życia i zdrowia jest obowiązkiem ich współobywateli i władz kraju, w którym żyją. Encyklika stwierdza, że to nie wystarczy; iż taki sam obowiązek w odniesieniu do krajów głodnych i cierpiących różne objawy niedorozwoju społeczno-kulturalnego spoczywa na całej ludzkości jako na wspólnocie wszystkich ludzi, w szczególności na krajach zamożniejszych. Tu w całej rozciągłości obowiązuje zasada międzyludzkiej solidarności. Podstawowym układem odniesienia ocen w sferze obowiązków moralnych określających wzorzec stanu sprawiedliwego jest ludzkość jako całość.

5. Oznacza to przede wszystkim zaspokojenie podstawowych potrzeb każdego człowieka na świecie. Potrzeby te bywają w encyklice określane na ogół mianem praw ludzkich. Omawiany tam ich repertuar jest nader rozległy. Obok potrzeb wspomnianych wyżej, które ściśle się wiążą z prawem człowieka do biologicznego istnienia, mówi się tam o potrzebach w sferze indywidualnego rozwoju (sprawy wykształcenia, dostępu do kultury itp.). Podkreśla się też wagę rozległego spectrum potrzeb i praw człowieka w sferze indywidualnej i społecznej podmiotowości: od praw do zrzeszania się czy życia w społeczeństwie demokratycznym, przez prawo do inicjatywy gospodarczej, które nie może być zagwarantowane wyłącznie maszynie państwowej biurokracji, aż po prawo do duchowego i moralnego rozwoju człowieka.

Odpowiada temu bardzo rozszerzona koncepcja ubóstwa – człowiek może być ubogi pod różnymi względami i ograniczenie jego praw społecznych czy politycznych zubaża go tak samo, jeśli czasem nie bardziej niż ubóstwo w sferze materialnej. Tekst encykliki wzywa do walki z tymi wszystkimi formami ubóstwa. Ale z tej perspektywy nasuwa się

...jedno spostrzeżenie; ubóstwo nie jest cnotą, nawet jeśli zasługuje na troskę ze strony tych, których nie dotknęło. Jest ono we wszystkich swoich odmianach chorobą jednostek, grup i społeczeństw, w których występuje i winno być ono jak najszybciej usuwane wspólnym wysiłkiem uprzywilejowanych i upośledzonych. Jeśli tak się nie dzieje, upośledzeni mają prawo upomnieć się o to. Nie odkłada się wyrównania krzywd na życie wieczne. Winny one być wyrównane w świecie doczesnym, i to możliwie szybko. Tu również obowiązuje zasada wewnątrzspołecznej i międzynarodowej solidarności, tak często przywoływana w tekście dokumentu.

Ale znów pojawia się tu problem wielowymiarowości, wieloaspektowości kłopotów współczesnego świata. Oto na jednych jego obszarach pogwałcone są jedne potrzeby człowieka, na innych – inne; to samo zdarza się w odniesieniu do różnych grup społecznych w ramach poszczególnych społeczeństw. Tym samym zamiast prostych podziałów na obszary krzywdy i przywileju mamy do czynienia ze złożoną siatką krzywd i upośledzeń, braków i frustracji, czasem ze sobą powiązanych, czasem przebiegających po zupełnie różnych liniach i wzdłuż zupełnie różnych granic czy barier.

Jedno jest tylko im wszystkim wspólne: za każdą taką krzywdą grupy społecznej, narodu czy wręcz obszaru cywilizacyjnego kryje się człowiek z jego krzywdą, kryją się setki tysięcy, czy setki milionów ludzi, których określone krzywdy domagają się usunięcia, zadośćuczynienia. Domagają się też naprawy systemu stosunków społecznych, w których te krzywdy powstają; doprowadzenia do takiego stanu rzeczy, w którym ponowne ich powstanie nie byłoby już możliwe. Te krzywdy milionowych rzesz ludzkich domagają się też zbiorowych ludzkich działań, i to zarówno ze strony tych, którym dzieje się krzywda, jak też i tych, którzy tę krzywdę widzą i odczuwają – lub powinni odczuwać – na podobieństwo własnego cierpienia.

Tymczasem opisanemu wyżej stanowi rzeczy towarzyszy często – jak wiemy – brak zrozumienia ze strony skrzywdzonych wedle jednej zasady dla krzywd innego rodzaju. Człowiek, któremu dziecko umiera z głodu, może uznać wszelkie inne pretensje do sposobu urządzenia współczesnego świata za nieważne fanaberie najedzonych, gdy z kolei człowiekowi, któremu odebrano jego prawa demokratyczne, fakt

ten może usuwać z pola widzenia wszelkie inne formy społecznych upośledzeń, zwłaszcza jeśli istnieją one w geograficznym oddaleniu.

Encyklika wydaje się przestrzegać przed takim zwężeniem perspektyw. Podkreśla ona, iż zasada solidarności wszystkich ludzi na świecie oznacza, że świat winien być traktowany jako jedność, jako wspólnota ludzi, z których większość jest upośledzona pod różnymi względami. Wydaje się nawiązywać do Hemingwayowskiego motta: *Nie pytaj, komu bije dzwon, zawsze bije on tobie*. Albo po prostu do przykazania miłości bliźniego, tyle że pojmanego dosłownie i do końca, z wszystkimi jego konsekwencjami. W takich sytuacjach przywołuje się też czasem zasadę uniwersalizmu. Myślę, iż w sposób dosłowny warto ją stosować w analizie i ocenie społecznej i moralnej społecznego świata, zwłaszcza wtedy, kiedy się nań chce patrzeć w kategoriach sprawiedliwości. Tak pojmany uniwersalizm, to też po prostu inne imię zasady miłości bliźniego.

6. Taką wizję geografii i socjologii krzywd i upośledzeń ludzkich i rodzących je, jak się to tam określa, *struktur grzechu* ujawnia zarazem socjologowi złożoność zadania walki z nimi i trudność podejmowania zbiorowych poczynań w tej walce. Zmiana bowiem dowolnego fragmentu świata społecznego (czy geopolitycznego) pod jednym względem z reguły ma swoje następstwa w innych sferach rzeczywistości społecznej i na innych jej obszarach. Tu także nie zawsze jest tak, iż jedna zmiana na lepsze musi pociągać inne zmiany na lepsze – może być wręcz przeciwnie. Socjologia powiada, iż każda zmiana ma swoje różnorodne zarówno jawne jak i ukryte funkcje, czyli konsekwencje. I jeśli jest zrozumiałe czy wręcz oczywiste, iż każdy człowiek, grupa czy naród zaczyna naprawę społecznego świata od prób usunięcia czy zmniejszenia dotkliwości tego, co mu najbardziej dolega, krzywdzi go czy hamuje jego rozwój, to zarazem lektura encykliki zaleca, aby przy tym nigdy nie tracić z pola społecznego widzenia ani szerszych obszarów ludzkiej, jednostkowej czy zbiorowej krzywdy i upośledzenia, ani też pośrednich, bardziej odległych konsekwencji własnych działań.

Tym samym jednak walka o naprawę społeczno-politycznego i ekonomicznego porządku świata nie może

przebiegać wedle reguł obowiązujących w czasie szarży kawalerskiej. Raczej winna ona przypominać próby leczenia i ratowania organizmu chorego na wiele chorób jednocześnie, ze świadomością, iż lekarstwo lub zabieg potrzebne do opanowania jednej z chorób może być wielce szkodliwe dla innych organów czy schorzeń. W tej dziedzinie jest niezbędne ścisłe zespolenie refleksji etycznej z maksymalnie precyzyjną i odpowiedzialną ekonomiczną, socjologiczną i psychologiczną analizą zjawisk i procesów poddanych etycznej ocenie. Tylko opierając się na łącznie zastosowanych przesłankach społeczno-etycznych i naukowych można zaproponować takie środki, takie programy społecznych przemian, które by w złożonych, wieloaspektowych układach społecznych prowadziły do usunięcia jednych upośledzeń i krzywd czy rozwojowych zapóźnień bez powodowania innych, niekiedy jeszcze większych. I znów nasze własne dzisiejsze doświadczenia w obliczu ekologicznych i społeczno-ekonomicznych skutków różnych faz radosnej industrializacji są tu przypomnieniem, iż w działaniach społecznych podobnie jak i w medycynie dobrze jest doceniać wagę zasady: *Primum non nocere*. Wiele przykładów świadomości tej wielostronnej zależności różnych zjawisk i zagrożeń znajdujemy w analizowanym tu tekście.

7. Skuteczność wszystkich tych środków winna być też rozpatrywana w ich aspekcie pozytywnym – w jakim stopniu przyczyniają się one do rozwoju człowieka, grupy, narodu czy całego obszaru cywilizacyjnego rozumianego w kategoriach zarówno ekonomicznych jak i społecznych, politycznych, moralnych i duchowych. Kategoria rozwoju odgrywa, jak pamiętamy, doniosłą rolę w encyklice, przy czym podkreśla się tam jego wieloaspektowy charakter. W encyklice znajdujemy również długą listę zagrożeń tego rozwoju i rodzących je przyczyn. Nie będę ich tu przypominał. Chciałbym natomiast, ale już wyłącznie na rachunek własny i tych, którzy wagę tego czynnika podkreślają, uzupełnić tę listę o jeszcze jeden czynnik, jakim jest eksplozja populacyjna, zjadająca wszystkie wysiłki wielu krajów głodnej części świata. Rozumiem powody, dla których czynnik ten nie został wspomniany w encyklice, ale dla jasności prezentuję tu własne (choć nie tylko moje – rzecz jasna) stanowisko:

Przestrzega się również w omawianym dokumencie przed nadmiernym i naiwnym optymizmem, jaki towarzyszył tym, którzy dopatrywali się w kierunkowych zmianach i procesach społecznych ich nieuchronnie postępowego charakteru. Postęp taki jest możliwością, ale bynajmniej nie koniecznością współczesnego świata. Jego przyszłość może być taka lub inna w zależności od tego, co my z nią dziś i jutro zrobimy. Rozwój – tak jak jest on pojmowany w encyklice – jest raczej swoistą kategorią społeczno-moralną. Jest on bowiem prawem do rozwoju dla tych, których w określonej dziedzinie dotychczas ominął, lub przynajmniej objął w niedostatecznym stopniu, i zarazem jest on powinnością, obowiązkiem działania dla tych, którym się w tym rozwoju powiodło. Nakazuje się im, aby pomogli pokrzywdzonym przez los, historię, czy po prostu przez innych ludzi i inne narody, wreszcie zwyczajnie zapóźnionym w rozwoju bez niczyjej winy zewnętrznej.

8. Tyle moich uwag na marginesie czy też raczej pod wpływem tego ważnego dokumentu, przy czym w uwagach tych próby „interpretującej egzegezy” pewnych jego kluczowych moim zdaniem wątków splatały się z moim własnym myśleniem pobudzonym tą lekturą. Koncentrowałem się w nich na problemach i trudnościach zastosowania różnych podjęciach sprawiedliwości społecznej do analizy współczesnego świata w całej jego rozległości i zróżnicowaniu. Podkreślałem zarazem, jak trudne jest konsekwentne realizowanie takiej intelektualno-moralnej analizy, jeśli się chce, aby oparte na niej decyzje powiększały raczej dobro na świecie, nie zaś przyczyniały się do powiększenia ogółu nie- szczęść i upośledzeń, frustracji i cierpień ludzkich. Jest to trudne w każdym przypadku, choć z różnych i zazwyczaj powodów. Nie jest to bynajmniej łatwiejsze niż u nas, w Polsce współczesnej, kiedy patrzy się na wieloletni świat społeczny z perspektywy wielogodzinnej kolejki po mięso, wielomiesięcznej kolejki po kupno szafy lub też 40-letniego czekania na mieszkanie. Dla wielu jest to jeszcze trudniejsze, ponieważ świat podległy sprawiedliwościowej ocenie miałby rozważać w nawiązaniu do własnych wspomnień nie tak przecież dawnego uwięzienia czy internowania. Większość Polaków miałaby dokonywać tych ocen w klimacie lęku o własną i narodową przyszłość ekonomiczną

czy o kształt społeczeństwa, w jakim żyją i będą żyć, i z perspektywy głębokiego kryzysu ekonomicznego oraz w klimacie niecierpliwości spowodowanej wolnym tempem przemian w sferze społeczno-politycznej, wreszcie w klimacie protestów i strajków, jakie te lęki i zniecierpliwienia ostatnio ponownie wywołały.

W takich właśnie sytuacjach i pod wpływem rodzących przez nie emocji i napięć szczególnie trudno o zachowanie zarówno bardziej uniwersalnej perspektywy zagadnień społecznej sprawiedliwości, jak też łatwo o zagubienie z pola uwagi stopnia złożoności i wieloaspektowości zagadnienia sprawiedliwych ocen. Myślę zresztą, iż dla wszystkich zasygnalizowanych wyżej ogólnych reguł pojmowania zasady społecznej sprawiedliwości i komplikacji ich praktycznej realizacji można znaleźć bez trudu nasze własne, nadwiślańskie czy nadodrzańskie egzemplifikacje.

Ale myślę też, iż uważna lektura encykliki „*Sollicitudo rei socialis*” może być dobrym remedium przeciwko takim sytuacyjnie i emocjonalnie uwarunkowanym zwężeniom perspektyw w widzeniu problematyki społecznej sprawiedliwości w całej jej różnorodności i bogactwie. Przypomina ona bowiem, iż solidarność wszystkich ludzi naszego świata ma wprawdzie jedno imię, ale tysiące form i postaci, i że w każdej z tych postaci jest ona formą służenia człowiekowi. Zarazem jednak przypomina, iż w żadnym przypadku realizacja jej postulatów nie jest ani intelektualnie czy moralnie, ani też tym bardziej psychologicznie i społecznie łatwa. Przypomina nam wreszcie, iż solidarność ogółu Polaków, choć dla nas zrozumiale najważniejsza, jest zarazem częścią powszechnej solidarności całego gatunku ludzkiego, obowiązek konsekwentnego praktykowania której uprzątnia nam Autor encykliki.

La difficile éthique de justice sociale. Quelques observations à propos de l'encyclique „*Sollicitudo rei socialis*”

Analysant la plus récente des encycliques de Jean Paul II, l'auteur affirme que le mode de penser qu'elle propose, doit contribuer à réduire les tensions et les divisions de notre temps. C'est une proposition de remplacer, dans un monde divisé, la psy-

chologie de combat par celle de la réflexion morale sur les moyens de guérir ce monde aux facettes multiples et de le préserver de l'égoïsme et de l'acharnement dans la haine aussi bien individuels que collectifs.

Jacek Luszniewicz

Pokusa proroctwa absolutnego

Wokół teorii solidaryzmu Leopolda Caro

Antynomia między wolnością jednostki a nakazami władzy i potrzebą uznania również jej racji pojawiła się w myśli człowieka niemal z chwilą powstania pierwszych mniej lub bardziej zorganizowanych społeczeństw. Próby jej rozwiązania czy przewycięzania podejmowane zarówno w sferze teoretycznej jak i praktycznej – w różnych miejscach, w różnym czasie i w różnych formach – unaoczniają dwa rodzaje zagrożeń o charakterze uniwersalnym. Pierwsze z nich – to indywidualizacja zbiorowości ludzkiej, prowadząca w swej skrajnej formie do absolutyzacji suwerenności jednostkowej, wyzwolenia się od wszelkich ograniczeń i zaprzeczenia wszelkim zobowiązaniom społecznym; drugie – to kolektywizacja życia społecznego, będąca częstokroć zaczątkiem różnej maści totalizmów operujących – paradoksalnie – pojęciem wolności jako uświadomionej konieczności¹.

Warto pamiętać, że to właśnie opcje kolektywistyczne – historycznie rzecz ujmując – miały prowadzić do uzdrowienia XIX-wiecznych społeczeństw liberalnych, położenia kresu egoizmowi, niesprawiedliwości i krzywdzie ludzkiej, słowem, że – niejako w pierwszej instancji – wynikały z przemyśleń etycznych. Tymczasem stosunkowo szybko rozpoznano, iż nowe rozwiązania nie są bynajmniej doskonałe, nie tylko nie usuwają wszystkich sprzeczności życia społecznego, ale stwarzają także nowe zagrożenia. Konstatacja ta powinna stanowić ważną naukę na przyszłość, o ile bowiem trudno się było nie liczyć ze wzmożeniem w jej rezultacie poszukiwań idealnego porządku społecznego, o tyle można było przypuszczać, że kolejne proroctwa – jeśli powstaną – wyzbędą się raz na zawsze wszelkich skrajności, sytuując się w kręgu Arystotelesowskiej filozofii środka. Pozbawione elementów maksymalistycznych i perfekcjonistycznych, uwrażliwione na profetyzm i dogmatyzm, zyska-

łyby ducha sceptycyzmu², stając się w ostatecznej konsekwencji bliższe rzeczywistości niż wielkie idee ubiegłych stuleci.

Po części przewidywania te okazały się trafne; wśród różnych powstałych na przełomie wieków i ugruntowanych po I wojnie światowej koncepcji, zarazem antyliberalnych jak i antykolektywistycznych, próżno właściwie szukać wizji rozwoju społecznego odpowiadającej poprzednim wielkim utopiom. Kooperatyzm, solidaryzm, korporacjonizm chrześcijański czy kapitalizm państwowy nie miały w sobie ani dość ideologicznej pychy, ani dość siły, by podjąć próbę budowy królestwa na ziemi. W tym sensie lekcja XIX w. i późniejszych wypadków nie poszła na marne; stopniowo upowszechniała się wiedza, że każde lekarstwo wywołuje również uboczne skutki. Inna sprawa, czy kierunki szukające tzw. trzeciej drogi w rozwoju społecznym, odrzucające indywidualizm i kolektywizm jako systemy filozoficzne i społeczno-ekonomiczne, ale zarazem starające się w pewien sposób zsyntetyzować je, były wolne w sensie intelektualnym od antynomii, którym w swym pojęciu kładły ostateczny kres. Jest to pytanie ważne, choć to nie koncepcje środka wyrodziły się w hekatombę II wojny światowej; katastrofa przysłała wszak z zupełnie innej strony. Może jednak tym bardziej trzeba się zastanawiać nad pułapkami teorii, dla których nie sposób znaleźć jednoznacznie negatywnych egzemplifikacji praktycznych bądź ze względu na stosunkowo skromny obszar realizacji (np. solidaryzm i korporacjonizm), bądź z uwagi na fakt, iż nie mają one jeszcze charakteru historycznego, lecz przeciwnie – są w większym lub mniejszym stopniu realnym zjawiskiem współczesnych czasów (np. ruch spółdzielczy i kapitalizm państwowy).

Przyczynkiem do tego rodzaju badań, a przy tym doskonałą okazją dla każdego poszukiwacza sprzeczności może być analiza myśli społecznej i ekonomicznej Leopolda Caro, najwybitniejszego w międzywojennej Polsce teoretyka doktryny solidaryzmu. Pisał już o nim na tych łamach

¹ Por. ks. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 172–174.

² Por. rozważania M. Króla o alternatywie proroka i sceptyka oraz możliwościach jej przewyższania w myśleniu o historii, tenże, *Ład urajony*, „Znak”, Kraków 1982, s. 5–12.

w bardzo interesującym szkicu Wojciech Roszkowski, zastanawiając się – na przykładzie ewolucji stosunku Caro do teoretycznych i praktycznych problemów korporacjonizmu – nad stopniem przywiązania *sędziwych autorytetów* do koncepcji wypracowanych w zaciszu naukowych gabinetów w obliczu zweryfikowania teorii w praktyce społecznej, politycznej i gospodarczej³. Korporacjonizm w ujęciu Caro to jednak tylko element szerszej koncepcji ustrojowej, konkretny postulat dotyczący organizacji życia społeczno-gospodarczego, a zarazem jedna z dróg prowadzących do stopniowego urzeczywistniania idei solidaryzmu⁴, podstawy nowego porządku społecznego.

Myśl Caro stanowiła reakcję z jednej strony na nadużycia liberalizmu i odejście od wartości moralnych chrześcijaństwa w ustroju kapitalizmu wolnokonkurencyjnego, z drugiej zaś na idee kolektywistyczne zagrażające własności prywatnej i wolności jednostki. W centrum uwagi stawiała kwestie niesprawiedliwości społecznej wynikające z zapoznania etycznych aspektów ekonomicznej i politycznej działalności człowieka, pogłębiania się sprzeczności między interesem prywatnym i publicznym oraz absolutyzacji różnych składników tej antynomii w dotychczasowych porządkach społecznych. W związku z tym Caro podjął próbę sformułowania teoretycznych zasad nowego systemu społeczno-ekonomicznego, w doskonalszy sposób czyniącego zadość wymogom moralności chrześcijańskiej. Główny zarys tej koncepcji, z uwzględnieniem silnie przez Caro eksponowanych ekonomicznych funkcji państwa, podał we wspomnianym artykule W. Roszkowski.

Przejdźmy zatem do interesującego nas tu problemu, spróbujmy wytropić te elementy doktryny społecznej Caro, które potencjalnie mogły stanowić o jej klęsce lub zaprzeczeniu w okresie ewentualnego urzeczywistnienia reform solidarystycznych (do których nie doszło). Zastanówmy się, czy droga rozwoju społecznego proponowana przez lwowskiego profesora rzeczywiście wypośrodkowywała obie skrajne tendencje, omijając zarazem *bezdroża liberalizmu i przepaści kolektywizmu*⁵, czy też może jednej z tych opcji była bliższa niż drugiej. Jeśli tak było w istocie, pokażemy to o próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego koncepcja Caro nie zachowywała ostatecznie równowagi między uprawnie-

zależnościami jednostki i państwa, choć jej autor starał się usilnie, by we wzajemnym stosunku tych sił nie było miejsca ani na absolutną wolność, ani na całkowitą podległość.

Podstawową przesłanką nakazującą uważne przyjrzenie się ustrojowym koncepcjom Caro jest fakt, iż stworzył on całłościowy projekt stosunków społeczno-ekonomicznych opartych na zasadach sprawiedliwości społecznej, system spełniający w jego przekonaniu najwyższe normy moralno-etyczne⁶. Taki doczesny maksymalizm może dziwić przedstawiciela katolickiej myśli społecznej; Caro był jednak w gruncie rzeczy człowiekiem o naturze oświeceniowego optymisty, wyznawał idee postępu i wierzył w możliwość stworzenia idealnego społeczeństwa. Naturalnie nie myślał o żadnych gwałtownych, rewolucyjnych przewrotach, lecz o zakrojonej na wiele dziesiątków lat reformie wychowawczej i pokojowej przemianie stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych⁷. Ów ewolucyjny progresywizm Caro nie obala jednak wniosku, iż był on duchowo dość daleki od umiarkowanego pesymizmu historyzoficznego charakterystycznego dla większości myślicieli chrześcijańskich, a tym bardziej od poglądu niektórych współczesnych leseferystów głoszących, że *cały szereg trwałych i funkcjonalnych struktur społecznych powstał na żywiołowej drodze prób i błędów, społecznej improwizacji i selekcji*⁸. Zbliżał się raczej do tej orientacji ewolucjonistycznej, którą Friedrich von Hayek nazwał później konstrukttywizmem,

⁶ Por. W. Roszkowski, *Korporacjonizm Leopolda Caro*, „PP” 10/1983, s. 38–48.

⁷ Drugim sposobem solidarystycznej przebudowy społeczeństwa było zdaniem Caro rozwijanie ruchu spółdzielczego; por. L. Caro, *Reformy gospodarcze i społeczne faszystów*, Warszawa 1933, s. 1; tenże, *Solidaryzm, jego zasady, dzieje i zastosowania*, Lwów 1931, s. 229–250. Na zasadniczą trudność pogodzenia korporacjonizmu, porządku – w rozumieniu Caro – odgórnego, niejako okrojowanego, ze spółdzielczością opartą na oddolnej inicjatywie jednostek, zwrócił uwagę W. Roszkowski, w: dz. cyt., s. 42.

⁸ Określenia L. Caro.

⁶ L. Caro, *Solidaryzm*..., dz. cyt., s. 11–12; tenże, *Prawa ekonomiczne a socjologiczne*, Lwów 1935, s. 47.

⁷ Tenże, *Zasady nauki ekonomii społecznej*, Lwów 1926, s. 71, 530, 532, 436; tenże, *Solidaryzm*..., dz. cyt., s. 12; tenże, *Własność prywatna, jej utrzymanie, czy ograniczenie*, „Przegląd Ekonomiczny” 1933, z. X, s. 21–22; tenże, *Zmierzch kapitalizmu*, Poznań 1934, s. 46–47.

⁸ J. Branecki, *Hayek – dogmatyk wolnego społeczeństwa*, „Przegląd Polityczny” 1985, nr 5, s. 41; por. także R. Legutko, *Dylematy kapitalizmu*, Kraków 1985, s. 191–238.

a która legła u podstaw nowoczesnych teorii interwencjonizmu i państwa opiekuńczego. Oznaczała ona w rozumieniu Hayeka przekonanie o możliwości i konieczności świadomego kształtowania przez człowieka stosunków społecznych i różnych form życia zbiorowego oraz przeprowadzania stopniowych i pokojowych zmian istniejącego stanu rzeczy stosownie do wytyczonego z góry celu⁹. Koncepcje Caro są dobrym przykładem tak pojmowanego konstruktywizmu oraz zagrożeń będących jego konsekwencją.

Wierząc w powstanie idealnego społeczeństwa solidarystycznego, zalecając konkretne reformy społeczne, ekonomiczne i ustrojowe służące jego budowie, uznawał on możliwość realizacji spraw ostatecznych w ziemskiej perspektywie historycznej. Stawał się tym samym – niezależnie od swych intencji – podatny na dwa rodzaje pokus intelektualnych. Pierwszą można określić jako skłonność do nadawania sensu proponowanym środkom działania za pomocą odnoszenia ich do ostatecznej instancji nadrzędnego celu; drugą – jako skłonność do osłabiania pozycji jednostki w stosunku do społeczeństwa przez przeakcentowanie wagi celów przypisanych zbiorowości w stosunku do celów realizowanych w planie indywidualnym. Pokusy, jakie napotykał Caro w trakcie tworzenia podstaw systemu solidarystycznego, mogły być w pewnych warunkach społecznie niebezpieczne; naukowcy bowiem nie mają monopolu na rozwiązywanie dylematów własnych teorii społecznych. Sprzeczności teorii stają się niekiedy udziałem ich realizatorów i w rezultacie mogą dotyczyć wielomilionowych rzesz ludzkich.

Profetyczny charakter programu Caro, przypisywanie systemowi społeczno-gospodarczemu zadań z dziedziny aksjologii, posługiwanie się w tym kontekście kategorią dobra powszechnego jako obowiązującą normą działania postawiły na porządku dziennym problem określenia siły, będącej wyrazicielką idei sprawiedliwości, przeprowadzającej utrzymane w tym duchu reformy mentalne i strukturalne, słowem prowadzącej społeczeństwo do złotego wieku solidaryzmu. Zaistnienie takiego ośrodka autorytetu społecznego było również konieczne, by uprawomocnić ustrój realizujący postulowany model sprawiedliwości dystrybtywnej; umożliwiło sformułowanie kryteriów podziału dochodu narodowego, ich klasyfikację i hierarchizację.

Rolę owego najwyższego autorytetu powierzał Caro państwu, uznając je za rzecznika etyki i idei współdziałania¹⁰. Opowiadał się za względnie dużym udziałem państwa w życiu społeczno-ekonomicznym, uzgadnianiem – z punktu widzenia dobra wspólnego – sprzecznych interesów indywidualnych i grupowych oraz łagodzeniem tzw. kwestii socjalnej. Na płaszczyźnie polityki gospodarczej oznaczało to po pierwsze spełnianie przez państwo różnorodnych funkcji kontrolnych (nadzór nad własnością prywatną, regulacja cen, płac, zysków i umów o pracę); po drugie – stosowanie licznych środków interwencjonistycznych (protekcjonizm celny, polityka pieniężna i podatkowa, roboty publiczne, akcjonariat robotniczy; świadczenia socjalne); i po trzecie – rozwijanie sektora publicznego w niektórych gałęziach produkcji (zapewniających dobra lub usługi o charakterze ogólnospołecznym, nierentownych dla inicjatywy prywatnej, zagrożonych kartelizacją, przynoszących wysokie dochody skarbowe oraz ważnych dla obronności kraju)¹¹.

Powyższe poglądy nie były równoznaczne ze zgodą na wprowadzenie skrajnych form etatyzmu, z akceptacją dążenia państwa do podporządkowania sobie całości życia społecznego. Takiej polityce Caro stanowczo się przeciwstawił¹² pragnąc, by zakres ingerencji państwa solidarystycznego był szerszy niż w ustrojach liberalnych, ale jednocześnie nie obejmował wszystkich sfer poddanych jego kontroli w ustrojach kolektywistycznych. Państwo uważał za czynnik mogący stworzyć warunki do współdziałania społecznego realizowanego na gruncie kategorii dobra wspólnego, uznania etycznego prymatu całości nad częścią, a zatem nadrzędności celów przypisanych społeczeństwu nad celami klasy, grupy czy jednostki. Zarazem chciał chronić jednostkę przed instrumentalnym traktowaniem i wykorzystywaniem jej w służbie ideologii bonum commune, zapewnić

⁹ J. Branecki, dz. cyt., s. 41.

¹⁰ 1. Caro, *Zasady...*, dz. cyt., s. 16–17; tenże, *Solidaryzm...*, dz. cyt., s. 11; tenże, *Poglądy gospodarcze Romana Rybarskiego*, „Przegląd Ekonomiczny”, Lwów 1933, z. X, s. 40.

¹¹ Tenże, *Solidaryzm...*, dz. cyt., s. 59–60, 204–224, 235–236; tenże, *Ingerencja państwa w sprawach gospodarczych*, „Rozprawy i sprawozdania PTF we Lwowie” 1928, z. I, s. 5–21; tenże, *Ku nowej Polsce*, dz. cyt., s. 69; tenże, *Etatyzm w Polsce* (rec.), „Przegląd Ekonomiczny”, Lwów 1932, z. VIII, s. 99.

¹² Tenże, *Solidaryzm...*, dz. cyt., s. 236.

jej wystarczająco rozległy obszar wolności indywidualnej, poszanowanie własności prywatnej oraz możliwość prowadzenia różnorodnej działalności ekonomicznej.

Ciekawe jednak, że w pracach Caro tylko raz spotykamy się z próbą – bardzo powierzchowną zresztą – określenia uprawnień podmiotowych człowieka¹³. Każdej jednostce przypisał *cel własny* oraz *pewien zakres* praw wolnościowych, które nie mogły kolidować z interesem współobywateli oraz być używane ze szkodą dla ogółu społeczeństwa. Zaliczał do nich: prawo do egzystencji i otrzymania pracy oraz korzystanie z szerokiego systemu ubezpieczeń społecznych; prawo do zakładania rodziny (przewidywał tu ograniczenie polegające na obowiązkowym przedkładaniu świadectwa zdrowia przy zawieraniu związku małżeńskiego, sic!); prawo do posiadania i obrotu własnością prywatną przy jednoczesnym poddaniu jej użytkowania nadzorowi państwa. Nie były to, jak widać, prawa najszerwsze – skupiały się na zagadnieniach ekonomicznych; zastanawiające jest natomiast zupełnie pominięcie uprawnień wyrażających aspiracje polityczne i obywatelskie. Ustrój demokracji parlamentarnej nie budził jednak w Caro entuzjazmu¹⁴; w jego przekonaniu władza, inicjatywa i wychowanie powinny spoczywać w rękach elity społecznej, pod którym to pojęciem rozumiał grupę jednostek najlepszych, najwybitniejszych, nastawionych altruistycznie i poświęcających się dla dobra społeczeństwa¹⁵. Takie postawienie sprawy stwarzało w praktyce groźbę przekształcenia się pozaparlamentarnej elity w ośrodek władzy o charakterze zbliżonym do dyktatury monopartyjnej i w konsekwencji do zakwestionowania równoprawnej pozycji jednostki w stosunku do państwa wyposażonego w atrybut realizacji wartości ogólnospołecznych. Zwłaszcza że lwowski profesor nie żywił żadnych wątpliwości w problematycznej przecież kwestii udziału państwa w realizowaniu sprawiedliwości społecznej. Czy państwo ma w ogóle prawo wytyczania drogi do szczęścia poszczególnym jednostkom? Czy nie otwiera się tutaj pole do nadużyć tak w wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym? Czy jednostka, grupa jednostek względnie społeczeństwo jako całość są uprawnione do sprzeciwu, w sytuacji gdy nie uznają wartości głoszonych

przez państwo? Czy wreszcie sprawiedliwość społeczna jest rzeczywiście decydującym elementem kategorii dobra wspólnego? Tych, a także innych podobnych pytań Caro nie postawił. Zadecydowało to o pewnej jednostronności jego teorii.

Przezwyciężenie sprzeczności między jednostką a społeczeństwem jest teoretycznie (nie mówiąc już o praktyce) nieosiągalne, jeśli dobro indywidualne i dobro społeczne traktować rozłącznie. Jedyną drogą jest mozolne i odpowiedzialne poszukiwanie obszarów, na których mogłoby nastąpić spotkanie obu przeciwstawnych kategorii, poszukiwanie prowadzone ze świadomością, że w rzeczywistości absolutnych, ostatecznych rozwiązań po prostu nie ma i nigdy nie będzie, że co najwyżej uda się w mniejszym lub większym stopniu zbliżyć się do postulowanego ideału, ale w żadnym razie go osiągnąć. W tym kierunku idzie – niemal od swego zarania – chrześcijańska nauka społeczna. Caro natomiast nie był wolny w tym zakresie od istotnych uproszczeń, niebezpiecznych o tyle, że penetrował sferę zagadnień, której granice wytyczyć by można umownie za pomocą dwóch określeń: wolność i zniewolenie. Podporządkowywał słusznie jednostkę dobru wspólnemu, ale jednocześnie uważał, że społeczeństwo jako całość oraz państwo służą dobru indywidualnemu¹⁶. Nie rozróżniał interesów władzy i społeczeństwa, z którymi – a ściślej z dążeniami elity kierującej państwem – utożsamiał interes jednostki. Elita społeczna – pisał *pierwsza orientuje się w tym, co czynić należy*¹⁷, dlatego jest najbardziej predestynowana do definiowania kategorii dobra publicznego oraz narzucania swego punktu widzenia ogółowi obywateli¹⁸. Poznanie i przestrzeganie tak rozumianego interesu ogólnospołecznego stanowiło zdaniem Caro gwarancję dla interesu indywidualnego; to co korzystne i pożądane dla społeczeństwa, państwa czy gos-

¹³ Tamże, s. 9. Warto zestawzić ten fakt z mnogością stron poświęconych zadaniom państwa.

¹⁴ Por. W. Roszkowski, dz. cyt., s. 44.

¹⁵ L. Caro, *Solidaryzm...*, dz. cyt., s. 14–16.

¹⁶ Tamże, s. 9–10.

¹⁷ Tamże, s. 123.

¹⁸ L. Caro, *Poglądy gospodarcze...*, dz. cyt., s. 40, jenże. *Etatyzm w Polsce*, dz. cyt., s. 101.

podarki miało być równie korzystne i pożądane dla jednostki.¹⁹

Wydaje się, że koncepcje Caro przeniesione do praktyki życia społecznego mogły grozić omnipotencją państwa. Sam był co prawda jak najdalszy od takich zamierzeń; sprzeciwiał się zwężaniu pojęcia dobra społecznego do interesu państwa i jego racji stanu, a także absolutyzacji celów narodowych. Przyznawał państwu prawo do tłumienia przejawów wolności indywidualnej jedynie w przypadkach naruszenia lub zagrożenia wymogów sprawiedliwości społecznej²⁰; chodziło mu więc nie tyle o uniwersalizację zasady interwencji, ile o stworzenie mechanizmu rozstrzygającego – z preferencją dla dobra wspólnego – wszelkie konflikty zachodzące między jednostką a społeczeństwem. To zaś nie mogło się jego zdaniem odbywać kosztem *zasad, mających związek w Bogiem i ustanowioną przez niego etyką*²¹. Były to jednak tylko intencje, same w sobie godne szacunku, ale niestety nie prowadzące Caro do ostatecznych wniosków teoretycznych. Zabrakło sformułowania – *expressis verbis* – zasady nadrzędności prawa naturalnego nad prawem pozytywnym. Prawo pozytywne, to w opinii lwowskiego profesora wypadkowa zarówno idei wiecznych jak i *rzeczywistych stosunków, które dają swym ideom formę i zakreślają granice ich urzeczywistniania*. Broniąc więc stanowiska, iż każdy system prawny powinien mieć swe źródło w *apriorycznym zbiorze pojęć o tym, jakie powinno być wszelkie prawo*, uznawał również w jakiejś mierze, że prawo pozytywne winno być *wyrazem i normą władania*²². Sądził zresztą, że koncepcje naturalno-prawne mają bardziej charakter filozoficzny, niż nadają się do praktycznego wykorzystania w ustawodawstwie. *Filozofia prawa, stwarzająca pojęcie o prawie słusznym, czy naturalnym* – pisał – *wskazała wprawdzie na wieczne jego i nigdy nie wysychające źródło w etyce, ale nie dała /.../ ani teoretycznego poznania, co jest tym prawem słusznym samym w sobie, ani też nie stworzyła wskazówek wyczerpujących i niezmiennych dla wszystkich narodów i czasów, co za postanowienia wprowadzić należy do ustawodawstw jako słuszne i jak urzeczywistnić ideał sprawiedliwości*²³. W konsekwencji ustawodawca stawał się – niejako automatycznie – interpretatorem czy nawet wyrazicielem prawa naturalnego, zaś ono samo ulegało niepokoją-

cej relatywizacji uzależniając się od owych *rzeczywistych stosunków*, w których podejmowano decyzje o treści prawa stanowionego.

Zbrakło też w pismach Caro namysłu nad słowami Akwinaty: *Człowiek nie jest podporządkowany społeczności wedle całej swej istoty; i wedle tego wszystkiego, co w nim jest*²⁴. Wynikało to z niedostrzegania różnicy między pojęciem człowieka jako indywiduum, jednego z wielu egzemplarzy swego gatunku, a pojęciem człowieka jako osoby przerastającej całkowicie gatunek ludzki²⁵. Formuła o zaspokojeniu dążeń indywidualnych w wyniku realizacji dobra powszechnego stanowiła wyraz swoistego odchylenia deterministycznego, jakim uległ Caro. Polegało ono na mechanicznym włączaniu jednostki w realizację celów wspólnoty, do której należy. Tymczasem sposób przynależności jednostki do społeczeństwa powinien być – jak pisze ks. J. Majka – *podmiotowy, dążeniowy, opierać się na woli świadomego współdziałania, być uczestnictwem i zobowiązaniem, a nie determinacją, wynikać z wyboru dobra i sposobu jego osiągnięcia, a nie z mechanizmów funkcjonowania*²⁶. Caro natomiast, utożsamiając interes indywidualny z ogólnospołecznym, stworzył – wbrew swej woli – drogę do absolutyzacji celów zbiorowości prowadzonej przez elitę oraz do ograniczania indywidualnego wymiaru życia człowieka. Nie miał zatem nic wspólnego z personalizmem, uznającym prymat osoby jako podstawowej rzeczywistości świata doczesnego²⁷. Zdaniem Czesława Strzeszewskiego Caro nie rozróżniał personalistycznego solidaryzmu chrześcijańskiego ks. Heinricha Pescha od szkoły z Njmes Charles Gide'a, w której dokonaniach błędnie dopatrywał się kontynuacji filozofii tomisty-

¹⁶ Tenże, *Ku nowej Polsce*, dz. cyt., s. 52.

²⁰ Tenże, *Prawa ekonomiczne a socjologiczne*, dz. cyt., s. 49.

²¹ Tenże, *Wolny handel międzynarodowy; czy dążenie do autarkii*, „Przegląd Ekonomiczny”, Lwów 1938, z. XXIII, s. 101.

²² Tenże, *Socjologia*, t. 1. *Wstęp do socjologii*, cz. I, Lwów 1912, s. 107–110; tenże, *Solidaryzm...*, dz. cyt., s. 127–128.

²³ Tenże, *Ku nowej Polsce*, dz. cyt., s. 49.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *S.th.* 1–2, 21, 4 ad 3, cyt. za: ks. J. Majka, dz. cyt., s. 154.

²⁵ Por. tamże, s. 151.

²⁶ Tamże, s. 154.

²⁷ Niesłuszna jest w tym względzie opinia Wiktora Lejmana, por. tenże, *Ekonomia polityczna, idea solidaryzmu i polityka gospodarcza w pracach L. Caro (1864–1939)*, „Międzyuczelniane Zeszyty Naukowe. Studia z historii społeczno-ekonomicznej”, Kraków 1972, nr 18, s. 118.

czej²⁸. Podobnie zbyt integralnie traktował historyczny rozwój katolicyzmu społecznego, w ramach którego występowały zawsze dwa nurty: interwencyjno-społeczny (zapoczątkowany przez bpa Wilhelma von Kettlera, dążący do reform w drodze interwencji państwa i nacisku organizacji zawodowych) oraz indywidualno-liberalny czy raczej patronalistyczny (wywodzący się do Frederica Le Playa i spodziewający się zmiany stosunków wskutek rozbudzenia w warstwach posiadających uwrażliwienia na krzywdę społeczną)²⁹. Stąd też płynęło niedostrzeżenie przez Caro pewnych odmienności w tonacji encyklik „*Rerum novarum*” (1891) i „*Quadragesimo anno*” (1931). Leon XIII, idąc drogą Kettlera, za główne podmioty naprawy stosunków społecznych uważał organizacje robotnicze oraz władze państwowe. Pius XI natomiast, jakkolwiek był jak najdalej od utopijnych koncepcji patronalizmu, to jednak zaczerpnął z nich nieufność do działań państwa – znalazła ona wyraz w zasadzie pomocniczości – i głosił potrzebę działań oddolnych, prowadzonych co prawda pod kontrolą, ale nie organizowanych przez państwo³⁰. Caro nie widział owych subtelności katolickiej nauki społecznej, co doprowadziło go przejściowo do utożsamiania korporacjonizmu wprowadzonego we Włoszech po 1922 r. ze wskazaniem encykliki „*Quadragesimo anno*” oraz do doszukiwania się elementów solidarystycznych w doktrynie faszyzmu, a także narodowego socjalizmu³¹.

Popelniał tu zresztą znamiennej niekonsekwencji. Najważniejszą cechą jego myślenia o zdarzeniach społecznych i gospodarczych było rozpatrywanie ich wszystkich jako zjawisk etycznych³². Stąd brała się negatywna ocena systemów liberalnych oraz ustroju socjalistycznego. W analizie systemów państwowych Włoch i Niemiec nie koncentrował się jednak na zagadnieniach moralnych, a przynajmniej nie przede wszystkim. Na pierwszy plan wysunął praktyczne rezultaty polityki gospodarczej i socjalnej. Owszem, przyznawał, że szereg posunięć wewnętrznych i międzynarodowych faszyzmu pozostawało w sprzeczności z powszechnie przyjmowanymi zasadami etyki, ale nie odbierało to, jak sądził, słuszności jego działaniom ekonomicznym³³. Caro nie badał wzajemnego związku między sprawnością faszyzmu w osiąganiu założonych celów ekonomicznych

(wzrost gospodarczy, stabilizacja zawodowa robotników) a zaborczą orientacją polityki zagranicznej, militaryzacją jako środkiem nakręcania koniunktury, budzeniem nienawiści jako siłą motoryczną społeczeństw, zdławieniem przymocą wolnej opinii itp. A na tym przecież najogólniej rzecz biorąc polegał „cud gospodarczy” państw faszystowskich.

Błędy w ujęciu niektórych zagadnień świadczyły o pewnej powierzchowności teorii Caro. Mylił się zresztą nie tylko w zakresie problemów związanych z historią katolicyzmu społecznego, z rozwojem oficjalnej myśli doktrynalnej Kościoła czy z interpretacją faszyzmu, lecz także w odniesieniu do pewnych fundamentalnych kwestii o charakterze filozoficznym. Np. nie uwzględniał jednego z podstawowych faktów rzeczywistości społecznej, tego mianowicie, że jednostka należy równocześnie do wielu społeczności (Kościoła, państwa, zawodu, rodziny itp.) i w konsekwencji nie realizuje się całkowicie w ramach żadnej z nich, bowiem cele owych społeczności mają wymiar cząstkowy, nie zaś absolutny. Dlatego zamknięta była dla niego droga prowadząca do określania dobra wspólnego jako świadomego i dobrowolnego współdziałania osób, podmiotowego uczestnictwa we wspólnocie. Nie mógł żadną miarą dojść do stwierdzenia, iż dobro danej społeczności jest czymś zasadniczo odmiennym od dobra wspólnego, a także, że nie sposób mówić o osiągnięciu jakiegokolwiek dobra z pogwałceniem autonomii woli osobowej człowieka³⁴. Pozostał wierny wykładni uprawniającej elitę kierującą państwem do arbitralnych decyzji w zakresie tego co dobre dla społeczeństwa,

²⁸ Por. Cz. Strzeszewski (red.), *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, Warszawa 1981, s. 268–269; tenże, *Ewolucja katolickiej myśli społecznej*, Warszawa 1978, s. 99–100; tenże, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 138–140, 235.

²⁹ Por. tenże, *Ewolucja...*, dz. cyt., s. 51–58.

³⁰ Por. tamże, s. 76–78.

³¹ Por. L. Caro, *Zmierzch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 48; tenże, *Problem społeczny w katolickim oświeceniu*, Poznań 1935, s. 9; W. Roszkowski, dz. cyt., s. 44–48.

³² Por. tenże, *Przyczynowość czy celowość w ekonomice społecznej*, „Przegląd Ekonomiczny”, Lwów 1936, z. XV, s. 21–22; tenże, *Prawdy i prawa w naukach społecznych*, Lwów 1921, s. 27–28; tenże, *Solidaryzm...*, dz. cyt., s. 109–112, 116–119, 182–183.

³³ Tenże, *Przeobrażenie gospodarcze w III Rzeszy*, w: *Polityka gospodarcza II Rzeszy*, część I, Warszawa 1938, s. 78; tenże, *Reformy gospodarcze i społeczne faszyzmu*, Warszawa 1933, s. 11.

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 308.

a tym samym – w myśl logiki swej teorii – także dla jednostki.

Aksjologiczne uzasadnienie tej koncepcji, jakie podaje Caro, nie może nas w żadnym razie przekonywać, bowiem względy etyczno-moralne mogą powodować podejmowanie krańcowo odmiennych wyborów filozoficznych i politycznych. U Caro zadecydowały one o wysunięciu programu rozbudowanego interwencjonizmu i ograniczonego etatyzmu, a np. jego krakowscy oponenci, Adam Krzyżanowski i Adam Heydel, wychodząc z podobnych przesłanek opowiedzieli się za minimalizacją ingerencji państwa³⁵. Czyżby więc – jeśli wolno tak powiedzieć – inna etyka? Raczej odmienne jej rozumienie; liberałowie pojmowali ją indywidualistycznie i wyprowadzali z konfrontacji rzeczywistości z położeniem jednostki, Caro natomiast ukierunkowywał swe poczucie etyczne bardziej kolektywnie, wiążąc je z kategoriami dobra powszechnego i sprawiedliwości społecznej. Wiara w kreowanie sprawiedliwości przede wszystkim przez ośrodki centralne wynikała w jego przypadku z ujmowania procesu rozwoju społecznego jako postępowej ewolucji, w ramach której istnieje możliwość rozwiązania problemu szczęścia ludzkości drogą eliminacji zła. Pogląd ten był w gruncie rzeczy przeciwny tradycji chrześcijańskiej, dla której prawdziwe królestwo było zawsze nie z tego świata. Caro omijał z pewnością „bezdroża liberalizmu”, powstaje jednak pytanie, czy nie otwierała się przed nim może nie przepaść, ale furtka totalitaryzmu?

Twierdząca odpowiedź na tak postawione pytanie nie powinna być równoznaczna z oskarżaniem lwowskiego profesora o świadome tendencje autorytarne. Miał on – powtórzmy to raz jeszcze – jak najlepsze intencje. Jego podstawowa teza dotycząca potrzeby szerokiego interwencjonizmu państwa w ramach ustroju własności prywatnej była wyrazem ducha epoki, w jakiej przyszło mu żyć. W owych czasach, szczególnie w latach trzydziestych, prawda ta obowiązywała niemal powszechnie. W tym też kierunku, choć w wersji bardziej zmoderowanej, niż to proponował Caro, bo całkowicie afirmatywnej wobec systemu demokracji parlamentarnej, poszła po II wojnie światowej polityka gospodarcza państw kapitalistycznych. John May-

nard Keynes stał się świętym, F. Von Hayek – szatanem³⁶. Trzeba było jednak przenikliwości tego drugiego, by jeszcze w okresie New Dealu postawić pytanie o zagrożenie wolności indywidualnej na skutek przerostów działalności państwa opiekuńczego oraz skupienia siły politycznej i ekonomicznej w jednych i tych samych rękach. Caro nie odczuwał podobnych wątpliwości. Jest to nie tyle zarzut, ile stwierdzenie określające rzeczywisty wymiar naukowy i filozoficzny teorii rozwoju społecznego stworzonej przez autora „Solidaryzmu”.

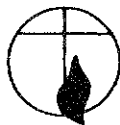
³⁵ Por. A. Krzyżanowski, *Etatym w Polsce*, w: tenże, *Bierny bilans handlowy*, Kraków 1928, s. 52–53; A. Heydel, *Kapitalizm i socjalizm wobec etyki*, „Przegląd Współczesny” 1927, nr 9, s. 435–469.

³⁶ Wywiad F. Hayeka dla „Newswecka”, November 5th, 1979, s. 69; por. R. Legutko, dz. cyt., s. 199.

La tentation d'une prophétie absolue. Autour de la théorie de solidarisme de Leopold Caro

Leopold Caro (1864–1939) – ekonomista, socjolog; on le considère comme pionnier du solidarisme chrétien en Pologne. Il a exposé ses vues dans ses œuvres „Le solidarisme, ses principes, son histoire et ses applications” (1931) et „Kapitalismus und Solidarismus” (1937).

Analysant les conceptions de L. Caro, l'auteur en conclut qu'à les appliquer à la vie sociale, elles comportent le risque d'une omnipotence de l'Etat. Se refusant à réduire l'intérêt collectif à celui de l'Etat, sa théorie n'en pêche pas moins par défaut de proclamer la prééminence du droit naturel sur le droit positif.



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (14)

ks. Michał Heller

Ewolucja i stworzenie

Teologia wszechświata

W epoce dominacji nauk przyrodniczych dość trudno przychodzi się zgodzić na twierdzenie, że również jakaś inna „wiedza” miałaby coś interesującego do powiedzenia na temat wszechświata. A jednak takie właśnie jest roszczenie teologii. Z jednej strony, nauczona przykrą lekcją historii, nie chce ona wchodzić na teren nauk empirycznych pozostawiając tym naukom pełną autonomię, ale z drugiej strony utrzymuje, że za pomocą właściwej sobie metody, języka i aparatu pojęciowego jest w stanie powiedzieć o świecie coś niezmiernie ważnego. Motywem, dla którego teologia pragnie w ogóle o czymkolwiek mówić, jest nie tyle pasja dociekania zagadek świata, będąca siłą napędową nauk empirycznych, ile raczej ważność tego, co ma do powiedzenia – ważność dla człowieka i całej jego postawy życiowej.

Chętnie dziś zgodzilibyśmy się z tym, że wszechświat to jest to, co badają nauki empiryczne. Jeżeli tak, to monopol na badanie wszechświata mają tylko nauki empiryczne i jest to stwierdzenie prawdziwe tautologicznie, czyli na mocy definicji. Granice metody empirycznej byłyby tym samym granicami wszechświata; to, co wykracza poza możliwość metod doświadczalnych, wykracza poza granice wszechświata, zaś zadanie filozofii nauki polegałoby na określeniu granic nauk empirycznych, czyli granic wszechświata.

Jedną z głównych tez teologii chrześcijańskiej jest doktryna o stworzeniu świata przez Boga. Teolog, również na mocy swoistej tautologii, byłby skłonny oświadczyć, że wszechświatem jest wszystko, co zostało stworzone przez Boga. Oczywiście wszechświat nauki i wszechświat teologii nie pokrywają się. Wszechświat teologii jest szerszy od wszechświata nauki, i to co najmniej w dwojakim sensie: po pierwsze, nie jest z góry wykluczone, że oprócz świata, który

badają nauki, Bóg stworzył jeszcze coś więcej; po drugie teologia może dostrzegać w świecie badanym przez nauki takie treści, które nie są dostępne metodzie empirycznej. Wszechświat teologii jest nie tylko „większy“, ale również bogatszy od wszechświata nauki. Ten sam „materialny świat“ widziany z perspektywy teologicznej ukazuje treści, które są całkowicie przezroczyste dla metod, jakimi posługuje się nauka¹. Chciałbym tu zwrócić uwagę na dwie tego rodzaju cechy.

I tak po pierwsze, teologia kontempluje świat jako całkowicie zależny w swoim istnieniu od Stwórcy. W tradycyjnej teologii (i filozofii) ta cecha świata nazywała się jego przygodnością; świat istnieje, ale mógłby nie istnieć, istnienie jest dla świata przygodą, nie zaś koniecznością. Skoro jednak świat istnieje, fakt ten domaga się racjonalnego usprawiedliwienia. Usprawiedliwieniem tym jest religijna prawda o stworzeniu świata przez Boga². Teologiczna refleksja nad prawdą o stworzeniu kładzie nacisk nie na początek zaistnienia świata, lecz na niezbędność usprawiedliwienia tego, że świat istnieje w każdej chwili, w jakiej jego istnienie trwa. Znana jest głęboka doktryna św. Tomasza z Akwinu dopuszczająca z filozoficznego punktu widzenia możliwość odwiecznego istnienia świata (a więc świata bez początku), który i tak musiałby być stwarzany przez Boga. Do istoty pojęcia stworzenia należy bowiem zależność w istnieniu od Stwórcy, nie zaś posiadanie początku. Zależność w istnieniu jest relacją pomiędzy światem i jego Stwórcą – relacją, która może trwać nieograniczenie długo³.

I po drugie, świat z teologicznego punktu widzenia jest przepojony wartościami. Stanowi to konsekwencję prawdy o stworzeniu. Stworzenie świata to urzeczywistnienie pewnego rozumnego zamysłu Stwórcy, zaś w każdej rozumnej działalności cel działania wpłata się w układy wartości i sam jest zawsze wartością. Jedną z podstawowych metod teologicznej analizy jest patrzenie przez pryzmat wartości.

¹ Obszerniej na ten temat por.: M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, „Communio” 2/1982, nr 4 (10), s. 58–66.

² Myśl ta została rozwinięta w książce: M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Wyd. Znak, Kraków 1984, zwłaszcza trzecia część książki.

³ Por. dziełko św. Tomasza *O wieczności świata*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Wyd. „W drodze”, Poznań 1984, s. 275–281.

Oczywiście, zarówno przygodność świata jak i jego przepełnienie wartościami są niewidzialne dla naukowych metod empirycznych. Ten fakt ma podstawowe znaczenie dla stosunków pomiędzy teologią a naukami. Neutralność jednych względem drugich nie jest wynikiem jakiegoś kompromisowego traktatu o wzajemnej nieingerencji, lecz następstwem metodologicznej odmienności obu tych sfer działalności człowieka.

Czy ewolucyjne wyjaśnianie świata domaga się wyjaśnienia?

Metoda empiryczna polaryzuje widzenie świata. Niektóre cechy rzeczywistości są przez tę metodę niejako wygaszane i nie uczestniczą w komponowaniu tzw. naukowego obrazu świata. Jak widzieliśmy, do tego rodzaju cech należą przygodność i przeniknięcie wartościami, ale takich niewidzialnych dla nauki cech rzeczywistości jest z pewnością znacznie więcej. Elementarne poczucie intelektualnej przyzwoitości nakazuje liczyć się z taką możliwością, że rzeczywistość ma cechy, których uchwycenie przewyższa wszelkie nasze zdolności poznawcze. Cechy takie wymykałyby się nie tylko empirycznym badaniom, lecz także dociekaniom filozoficznym i teologicznym.

Powróćmy jednak do tego, co możemy rozumieć i czym przynajmniej do pewnego stopnia możemy się posługiwać. Metoda empiryczna na mocy swojej najgłębszej natury wiąże naukę z „materialnym światem”; to, co znajduje się poza zasięgiem nauk, automatycznie znajduje się poza zasięgiem nauk. Dlatego też wszelkie próby zrozumienia „materialnego świata”, jakie podejmują nauki empiryczne, z góry są skazane na poszukiwanie racji i uzasadnień wewnątrz „materialnego świata”. Na tym polega podstawowa dyrektywa metodologiczna wszystkich nauk empirycznych – „materialny świat” należy wyjaśniać „materialnym światem”.

Jak wygląda tego rodzaju wyjaśnianie świata światem? Nauka rejestruje zjawiska, poddaje je analizie i poszukuje dla nich racji (przyczyn, ale nie chciałbym tu wdawać się w roztrząsanie trudnego zagadnienia przyczynowości). Racjami tymi mogą być tylko inne zjawiska istniejące w świecie. W ten sposób ciągi racji i następstw układają się

w łańcuchy, które – na mocy samej metody badania – w żadnym swoim punkcie nie mogą wychodzić poza świat. Opisaną tu – oczywiście w ogromnym uproszczeniu – metodę badania świata nazwałbym metodą ewolucyjną. Ewolucyjność tej metody polega na tym, że łańcuchy racji i następstw można uważać za łańcuchy ewolucyjne, chociaż w znacznie szerszym znaczeniu niż na terenie biologii. Pomiędzy kolejnymi ogniwami łańcuchów nie musi zachodzić związek genetyczny (jedno ogniwo nie musi „rodzić” następnego); może to być jakakolwiek relacja wyjaśniania jednego zjawiska przez inne, dopuszczalna przez metodę naukową. Ewolucja biologiczna jest, w jakimś znaczeniu, szczególnym przypadkiem tak ogólnie rozumianej ewolucji⁴.

Postulat wyjaśniania świata w teologii ma zupełnie inne znaczenie. Dla teologa wyjaśnić świat to usprawiedliwić jego istnienie. Jedynym teologicznym usprawiedliwieniem istnienia świata jest akt stwórczy. Takiego usprawiedliwienia wymaga wszystko, co jest przygodne (tzn. wszystko oprócz Stwórcy); także łańcuchy ewolucyjne, za pomocą których nauki empiryczne wyjaśniają świat.

Dwie perspektywy jednej rzeczywistości

Myśl wyjaśniania świata za pomocą łańcuchów ewolucyjnych nie jest nowa. Można ją odczytać w strukturze „pierwszej drogi” św. Tomasza: ciąg bytów poruszanych i poruszających nie może być nieskończony, należy więc przyjąć Pierwszego Poruszyciela, od którego „wyjaśnianie łańcuchowe” się rozpoczyna⁵. Abstrakcyjna doktryna św. Tomasza o możliwości stworzenia świata, który nigdy nie miał początku, nie ustrzegła wielu jego następców od rozumienia „pierwszej drogi” jako rozwijającego się w czasie ciągu kolejno poruszających się bytów, u którego początku znajduje się Pierwszy Poruszyciel, będący równocześnie Pierwszą Przyczyną.

Tego rodzaju intuicje utrwaliło mechanistyczne widzenie świata w czasach nowożytnych. Mechanizm świata funkcjo-

⁴ Por. art. cytowany w przyp. 1.

⁵ *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3; polski przekład „pierwszej drogi” można znaleźć w książce: W. Granat, *Teodycea*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1968, s. 93–94.

nuje napędzany prawami odkrytymi przez wielkiego Newtona, ale nie są one w stanie wyjaśnić zaistnienia „maszyny świata”. Zadanie to musi przejąć na siebie Konstruktor maszyny. Konstruktor powołuje więc do istnienia materię; nadaje jej „początkowe pchnięcie”, zaś dalszą troskę o ewolucję świata powierza prawom mechaniki. W ten sposób ustala się, być może wielorako rozgałęziony, łańcuch przyczyn i skutków tworzący historię świata.

Dwa „momenty” tej historii przyciągają uwagę myślicieli: moment pojawienia się życia i moment pojawienia się refleksyjnej świadomości (tzn. świadomości świadomej siebie). Z jednej strony nie wydawało się (i słusznie), by prawa mechaniki były w stanie wyjaśnić, co się stało w tych dwu wyróżnionych momentach; z drugiej strony pojęcie przygodności, interpretowane w duchu mechanistycznie rozumianych ciągów przyczynowo-skutkowych, sugerowało konieczność uzupełnienia „naturalnej przyczynowości” tych ciągów nadzwyczajną ingerencją Stwórcy w powstanie życia i powstanie człowieka. Nic zatem dziwnego, że teologowie tego okresu zaczęli coraz mocniej podkreślać, że Boga należy uważać za BEZPOŚREDNIĄ przyczynę zarówno pojawienia się życia jak i – przede wszystkim – zaistnienia człowieka. Człowiek, wraz ze swoją świadomością, jest szczególnie wrażliwym punktem dla teologii. Stąd też teologowie wykazywali większą skłonność do pozostawiania naukom przyrodniczym wyjaśnienia zagadki życia niż do całkowitego odstąpienia im problemu genezy człowieka. XIX-wieczne spory pomiędzy teologami a zwolennikami teorii ewolucji tu właśnie miały swoje źródło.

Dziś sytuacja problemowa gruntownie się zmieniła. Nauki przyrodnicze nie są już tak bezradne wobec wyłaniania się nowych struktur w trakcie procesu ewolucji, ale także filozoficzna i teologiczna refleksja nad problemem stworzenia i przygodności została znacznie pogłębiona. Jak widzieliśmy powyżej, przygodność świata nie sprzawadza się do konieczności rozrywania naturalnych łańcuchów przyczynowo-skutkowych w ich newralgicznych punktach (takich, jak powstanie życia i człowieka), lecz do faktu, że istnienie całego łańcucha przyczynowo-skutkowego (choćby nawet rozciągał się on nieskończenie w czasie) wymaga usprawiedliwienia. Traktowanie Boga jako przyczyny zapo-

czątkowującej istnienie świata i potem ingerującej w jego historię, gdy sam świat nie może sobie poradzić z wyprodukowaniem „nowej jakości”, nazbyt przypomina działalność ludzkiego rzemieślnika i minimalizuje rolę Stwórcy. Przyczynowość Boga nie jest przyczynowością rzemieślnika, który wytwarza nową rzecz i poprawia ją w razie potrzeby, lecz przyczynowością Stwórcy, który dla swojego stworzenia jest nieustannym źródłem istnienia. Istnienie dawane przez Boga swojemu stworzeniu nie tylko sprawia, że ono jest, lecz że jest tym, czym jest i że działa tak, jak działa.

Tradycyjna filozofia (i za nią teologia) odróżniała główną przyczynę – Boga i przyczyny narzędne. Ewolucyjne ciągi przyczyn i skutków to ciągi przyczyn narzędnych. Bezpośrednio skutek (np. powstanie nowego gatunku) jest dziełem jakiejś narzędnej przyczyny (np. mutacji w genach), a tylko pośrednio skutkiem przyczyny głównej, czyli Boga. We współczesnej perspektywie teologicznej rozumienie takie uważa się za nieprawdziwe. Bóg jako źródło istnienia jest BEZPOŚREDNIM autorem każdego skutku. Wszystkie przyczyny narzędne istnieją i działają na mocy istnienia otrzymywanego od Stwórcy. Używając antropomorficznego obrazu można by powiedzieć, że Bóg działa poprzez przyczyny narzędne, ale w ich wnętrzu, przez ich „naturalną przyczynowość” bezpośrednio dotykając skutku. A zatem fakt, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, co dzieje się w świecie, nie niszczy „naturalnej przyczynowości”. Z przyrodniczego punktu widzenia mutacja w genach może być nadal uważana za bezpośrednią przyczynę powstania nowego gatunku⁶.

W takim kontekście pojęciowym uciekanie się do nadzwyczajnych ingerencji Boga jest całkowicie zbyteczne. Cały świat jest jedną wielką ingerencją Boga. Bez Niego byłby nicością.

Metoda polaryzuje widzenie świata. Nauki empiryczne, pozostając wyłącznie w perspektywie ciągów przyczynowo-skutkowych, dostrzegają tylko to, co teologowie nazywają przyczynowością narzędną. Teologia nie interesuje się na-

⁶ Na temat współczesnych ujęć kreacjonizmu por. np.: A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979; *Evolution and Creation*, red. E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985.

rzędziem, sięga od razu do Pierwszej Przyczyny. Ale rzeczywistość jest jedna, tylko nasze spojrzenie okazuje się za ubogie, by objąć ją całą.

L'évolution et la création

S'inscrivant uniquement dans la perspective de la causalité, les sciences empiriques – écrit l'auteur – ne perçoivent que ce que les théologies appellent la causalité instrumentale. L'intérêt de la théologie se porte non pas

vers l'instrument mais remonte à la Cause première. Mais la réalité n'est qu'une, seul notre regard est trop restreint pour l'embrasser dans sa totalité.



Józef Kulisz SJ

W poszukiwaniu nowej chrystologii

Rodząca się na przełomie XIX i XX w. nowa wizja świata oraz chrześcijaństwo hermetycznie zamknięte w mało zrozumiałym języku teologii – oto dwie zasadnicze przyczyny całej twórczości Teilharda. Twórczość tę można nazwać próbą wyrażenia tajemnicy chrześcijaństwa w języku rodzącego się świata. Kryło się w niej pragnienie ukazania uniwersalnego wymiaru chrześcijaństwa oraz prawdy, iż jedynie ono może odpowiedzieć na najgłębsze aspiracje człowieka XX w. Przede wszystkim zaś trzeba powiedzieć, iż twórczość Teilharda była próbą stworzenia nowej chrystologii – dyscypliny teologicznej wyjaśniającej tajemnicę Chrystusa, Boga-człowieka. Teilhard znał doskonale chrystologię swoich czasów. Wiedział, że jej poszukiwania skupiały się wokół badań nad „ontologią” i „psychologią” Chrystusa. Tajemnica Chrystusa wyrażana w pojęciach filozoficznych, w spotkaniu z rzeczywistością – z nową wizją świata zdaniem Teilharda nie miała nic do ofiarowania współczesnemu światu. Dlatego dostrzegał on konieczność nowej teologii, która ukazałaby relacje Chrystusa do świata. Jego wymiar uniwersalny – kosmiczny, o czym mówił już św. Paweł. Tę potrzebę wyrażał Teilhard jednym zdaniem: *...potrzeba nam, wcześniej czy później, nowej Nicci, ukazującej prawdziwe kosmiczne oblicze wcielenia*¹. To nie przypadek, iż autor nazywa tworzenie nowej chrystologii nową Niceą. W jednym ze swych listów pisał: *Wydaje mi się, że po piętnastu wiekach przeżywamy na nowo wielkie walki arianizmu, z tą tylko różnicą, że nie chodzi już dzisiaj o określenie relacji Chrystusa w łonie Trójcy Świętej, ale ukazanie relacji między Chrystusem a światem, który nagle stał się fantastycznie wielki, wspaniałe organiczny i więcej niż prawdopodobnie „poly humain” („n” planet myślących – a może nawet miliony)*².

¹ Lint, 1955, s. 419.

² List z dnia 14.01.1955. Cyt. za H. de Lubac, *La prière du père Teilhard de Chardin*, Paris 1967, s. 61–62.

Nauka soboru nicejskiego

Sobór w Nicei to pierwszy sobór ekumeniczny w historii Kościoła. Został on zwołany przez cesarza Konstantyna w 325 r., by dać odpowiedź na teologicznie błędną naukę głoszoną przez Ariusza, kapłana z Aleksandrii. Wystąpienie Ariusza to jedynie mały epizod wielkiego dramatu myśli ludzkiej usiłującej poznać Boga i tajemnicę Jezusa Chrystusa.

Jednym z pierwszych problemów, który pojawił się w myśli chrześcijańskiej, był problem Trójcy Świętej – jedynność Boga i wicłość Osób Boskich w Trójcy. Choć odpowiedź na tę kwestię była znana, na Wschodzie, gdzie posługiwano się w teologii niezbyt precyzyjnym językiem, jawiła się ona jako wciąż nie rozwiązana. Wyjaśnienia podjął się również Ariusz. Punktem wyjścia swej refleksji uczynił on doktrynę o Bogu jedynym. Bóg sam w sobie jest jedyny, nie stworzony i nie zrodzony. Wszysko, co istnieje poza Bogiem, należy do kategorii stworzenia. Odrzucając znane już w tym czasie rozróżnienie między zrodzeniem a stworzeniem umieszcza Ariusz Logos – Słowo Boże, o którym mówi Objawienie, poza sferą boskości – w kategorii stworzenia. Jedynie Bóg-Ojciec jest nie zrodzony i nie stworzony. Był czas, kiedy Logosu nie było, zaś Bóg nie był Ojcem. Logos, absolutnie różny od Boga, nie może być tej samej substancji co On; jest stworzony z niczego, zmienny, omylny. Jako człowiek Jezus potrzebował łaski uświęcającej, którą otrzymał w czasie chrztu. Św. Atanazy tak streszczał myśl Ariusza: *Bóg bez początku, ustanowił Logos jako początek stworzenia, a po stworzeniu uczynił Go swoim Synem. Nie ma On w swej naturze tego, co właściwe jest tylko Bogu. Nie jest On ani równy, ani współistotny Ojcu. Ojciec będąc nie zrodzonym – bez początku, jest obcy swoją istotą Synowi*³. Ostatecznie Jezus Chrystus nie był dla Ariusza ani prawdziwym Bogiem, ani prawdziwym człowiekiem. Przybranym Synem Bożym stał się dlatego, iż sprawdził się moralnie.

Ariusz nie odrzucał Trójcy Świętej, ale wyjaśniał ją inaczej, niż czyniła to tradycja chrześcijańska jego czasów. Bogiem jedynym, absolutnym jest według niego tylko Ojciec. Logos-Syn jest stworzeniem. Nie ma On nic wspól-

nego w swej naturze z Ojcem. Logos powołał do istnienia Ducha Świętego. Podobnie jak Logos Duch Święty jest tylko stworzeniem. Tak więc obok różnicy Osób istnieje w Trójcy również różnica natur i ścisła hierarchizacja.

Ojcowie Soboru nie wdawali się w filozoficzne spekulacje Ariusza, pragnęli jedynie ukazać prawdę o Jezusie Chrystusie przekazaną przez Pismo Święte i tradycję. Sięgnęli zatem do tradycji Kościoła, której wyrazem był Symbol wiary Kościoła w Cezarei. Uzupełniony pewnymi dodatkami został przyjęty przez Ojców Soboru i zwany jest do dziś Symbolem Nicejskim. Oto fragment tego wyznania wiary mówiący o tajemnicy Jezusa: *Wierzimy /.../ w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to znaczy z substancji Ojca, Boga z Boga, światłości ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy, tak w niebie jak i na ziemi; który zstąpił dla nas i dla naszego zbawienia; przyjął ciało i stał się człowiekiem; poniósł mękę i zmartwychwstał dnia trzeciego, i wstąpił do nieba, i przyjdzie sądzić żywych i umartych*³.

W. Kasper komentując tekst Symbolu zwraca uwagę na dwie sprawy. Wyrażenie „wierzymy” wskazuje, iż ma ono charakter liturgiczny i że wywodzi się z biblijnej i kościelnej tradycji. Nowe opisanie tajemnicy Chrystusa ma na celu głębsze wyjaśnienie przekazanego depozytu wiary i odpowiedź na konkretne problemy powstałe w żywym organizmie, jakim jest Kościół. Określenia natury ontologicznej – „nie stworzony”, „współistotny” – użyte w Symbolu, mają na celu ukazanie prawdziwie Boskiego istnienia Jezusa, gdyż jest On równy w istnieniu i naturze Ojcu⁴.

Wyznanie nicejskie obok bóstwa Jezusa podkreśla też zbawczy charakter Jego ziemskiego życia. Zbawienie i odkupienie mają sens jedynie wtedy, gdy sam Bóg staje się człowiekiem, gdy Jezus Chrystus jest równocześnie Bogiem i człowiekiem.

Zastęgą teologów IV w. było, iż potrafili znaleźć formułę dostatecznie jasną, by przekazać prawdziwą treść Objawienia następnym pokoleniom, broniąc bóstwa Jezusa Chry-

³ Św. Atanazy, *Oratio I contra Arianos*, 5, PG 26,21A.

⁴ *Breviarium Fidei*, IX, 7.

⁵ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 180.

stusa. Jedynie prawda, iż Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, odnawia ludzkie życie i daje nadzieję ostatecznego zwycięstwa.

Chrystus kosmiczny

Teilhard mówiąc o potrzebie *nowej Nicei* nie negował treści dogmatu soboru nicejskiego. Cała wartość chrześcijaństwa płynie – zdaniem francuskiego jezuita – z faktu, iż jest ono religią wcielenia. Oznacza to, że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem. Negując tę prawdę odbierałoby się chrześcijaństwu wartość. Prawdą jest jednak, że Chrystus teologii początków naszego stulecia był kimś wprowadzonym z zewnątrz w świat ludzkich poczynañ, był zbyt mały w stosunku do nieskończonych wymiarów świata odkrywanych przez naukę. Chrystus, a tym samym i chrześcijaństwo, przestał być – jak pisał Teilhard – w dobrym sensie zaraźliwy. Dominującym zajęciem teologii przeszłości było opisanie – intelektualnie i mistycznie – relacji Chrystusa w tajemnicy Trójcy Świętej. Obowiązkiem naszych dni jest przedstawienie i sprzeczowanie egzystencjalnych relacji Chrystusa wobec świata. Trzeba więc, by teologia ukazała Chrystusa już nie jako *zasadę porządku kosmosu* w rozumieniu greckim, ale jako neo-Logos współczesnej filozofii – jako zasadę porządkującą świat będący w rozwoju, w ewolucji.

Gdy dziś używamy wyrażenia „kosmos”, „kosmiczny”, myślimy najczęściej o odległych przestworzach, w które powoli, choć nie bez lęku, zaczyna wchodzić człowiek. W języku greckim słowo „kosmos” oznacza ład, harmonię, porządek. Jeżeli więc człowiek nazwał wszechświat kosmosem, to dlatego, że widział w nim ład i porządek. Chcąc mówić o Chrystusie kosmicznym, o kosmicznym charakterze i wymiarze tajemnicy Jego wcielenia, od razu należy wyjaśnić, że wyrażenie „kosmiczny” należy tu rozumieć nie statycznie – jako uporządkowany, ustalony w swych prawach; ale dynamicznie – Jezus Chrystus jako zasada porządkująca, ukierunkowująca proces stwórczy od jego początków aż do ostatecznego wypełnienia.

By lepiej to zrozumieć, posłużmy się przykładem realizacji projektu jakiegoś gmachu. Zanim ów obiekt zostanie

zobaczony, zbudowany, powstaje on najpierw w myśli architekta. On go ogląda jako pewną całość w swej wyobraźni twórczej. Oglądana i przeżywana całość zostaje następnie rozłożona na ściśle od siebie uzależnione szczegóły, czego dowodem jest dokumentacja, która stanie się podstawą realizacji. Opracowana całość w dokumentacji ukazuje swą wewnętrzną strukturę, uporządkowanie, które narzuci sposób realizacji. To ona – całość – nadaje spistość i sensowność wszystkiemu, co ją tworzy. Obraz ten posłuży nam do należytego rozumienia problemu zawartego w tytule paragrafu.

Świat dla Teilharda nie jest rzeczywistością stworzoną w jednej chwili, ustaloną w swych prawach niezmiennie raz na zawsze. Jego rozumienie świata wyjaśnia termin „ewolucja”, który oznacza, iż rzeczywistość, w której żyjemy, nie pojawiła się nagle, ale że była i jest nadal procesem długiego i powolnego dojrzewania w czasie. Dla Teilharda ewolucja oznacza jeszcze coś więcej – jest ona wyrazem stwórczego działania Boga w czasie i przestrzeni. Badając historię światła, w świetle Bożego Objawienia możemy dostrzec, iż z początkiem stworzenia jawiła się również specyficzna treść, która otwierała całe dzieło stworzenia na przyszłość. Bóg stwarzając zaczął realizować tajemnicę zakrytą od wieków. A była to tajemnica Jezusa Chrystusa. W całej swej wieczności Bóg widział świat w Jezusie Chrystusie. On był nie tylko przeznaczeniem, ale – jak pisał św. Paweł – Głową wszelkiego stworzenia (por. Ef 1,10; Kol 1,15.18). Początek stworzenia był więc początkiem wielkiego procesu, w którym zaczęła się realizować w konkretnie zależnego istnienia tajemnica Chrystusa ukryta w Bogu od wieków.

Dzieje świata i ludzkości przed Chrystusem były – zdaniem Teilharda – przygotowaniem ziemi i człowieka, w którym miała nastąpić tajemnica wcielenia. Ów czas przygotowania nie był procesem anonimowym. Był tworzony i wypełniany działaniem Chrystusa-Omegi. Teilhard przyjął dosłownie sformułowania św. Pawła, który twierdził, że: *Wszystko w Nim, przez Niego i dla Niego zostało stworzone* (Kol 1,16). Jeśli tak, to Chrystus działał w stworzeniu nie tylko *in ordine intentionis*, ale *in ordine naturae*, jako przyczyna sprawcza, ponieważ *omnia in eo condita sunt*.

Tajemnica od wieków istniejąca w Bogu – Chrystus wcielony, zmartwychwstały jako Głowa stworzenia – zaczęła się

rozkładać w czasie doprowadzając w końcu do wcielenia jako uprzywilejowanego momentu stworzenia. Stworzenie rozumiane jako proces, dojrzewanie w czasie, stanowi zdaniem Teilharda historię zbawienia – dzieje, w których za Ojcami greckimi dostrzega on przygotowanie wcielenia. Chrystus w tajemnicy Bożej przeegzystencji perspektywą swego ludzkiego poczęcia sprawiał, iż stworzenie zmierzało ku coraz większym złożonościom – doskonałościom. *Poszczególne epoki poprzedzające narodziny Jezusa nie były pozbawione Jego obecności: przenikał je potężny nurt Jego oddziaływania. Wstrząs Jego poczęcia wprawia w ruch masy kosmiczne i nadaje kierunek pierwszym prądom w noosferze. Przygotowania Jego narodzin przyspieszają rozwój instynktu oraz pojawienie się i rozkwit myśli na Ziemi. Nie powinniśmy się naiwnie gorszyć, że Mesjasz czekał na siebie czekać tak długo. Wszystko było potrzebne: straszne, anonimowe znoje człowieka pierwotnego, nawarstwiający się przez wiele wieków piękno Egiptu, pełne niepokoju oczekiwanie Izraela, pracowicie destylowane esencje mistyk Wschodu, arcysubtelna mądrość Greków – by wreszcie na gałęzi Jessego, na gałęzi ludzkości mógł zakwitnąć kwiat. Wszystkie te przygotowania były w wymiarze kosmicznym i biologicznym konieczne, aby Chrystus mógł się pojawić między ludźmi. Cała ta praca dokonała się zaś dzięki przebudzeniu aktywnych, twórczych mocy duszy ludzkiej, tej duszy, której powołaniem było tchnąć duszę w świat. Chrystus pojawił się w ramionach Maryi, gdy już poruszył świat⁶.*

Wszystko, cokolwiek istniało w historii, zdążyło ku Dzieciątku zrodzonemu z Niewiasty. *By Chrystus ukazał się po raz pierwszy za Ziemi, trzeba było (oczywiście nikt w to nie wątpi), aby zgodnie z ogólnym procesem ewolucji typ ludzki był już ustalony oraz by posiadał już pewien stopień rozwoju świadomości społecznej⁷.*

W procesie stworzenia i długiego przygotowania w historii Chrystus był obecny, zdaniem Teilharda, fizycznie. A to należy rozumieć dosłownie, wykluczając obecność moralną czy jurydyczną. Na taką fizyczną i zarazem dynamiczną obecność wskazują wyrażenia św. Pawła. Apostoł narodów nauczał iż: *...wszystko w Nim ma istnienie* (Kol 1,17); *...jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosy, aby wszystko napęłnić* (Ef 4,10); *...wszystkim we wszystkich jest Chrystus*

(Kol 3,11). Chrystus jest Panem wszechświata nie dlatego, że świat został Mu dany przez Ojca, lub że został do niego wprowadzony z zewnątrz przez Ojca jako Pań, ale dlatego, że jest Omegą, motorem wielkiego wysiłku ewolucyjnego dojrzewania świata. *Pierwszy akt Wcielenia* – pisał Teilhard – *pierwsze pojawienie się Krzyża – to pogrążenie się Bożej Jedności w najgłębszą otchłań mnogości. We wszechświecie może pojawić się tylko to, co z niego pochodzi. Coś, co ukazuje się wśród rzeczy, musi przyjść poprzez materię, wydobyć się z mnogości. Wejście Chrystusa w świat jakąś boczną drogą byłoby niezrozumiałe. Odkupiciel nie mógł przeniknąć do tworzywa wszechświata, wejść w krwiobieg wszechświata inaczej niż zespalając się najpierw z materią, a następnie odradzając się.*

„Integritatem Terrae Matris non minuit, sed sacrauit.” Pomniejszenie Chrystusa w stajence bellejemskiej i jeszcze większe pomniejszenie w okresie poprzedzającym Jego pojawienie się między ludźmi – to nie tylko lekcja pokory, to przede wszystkim przejaw praw genezy, a w następstwie – oznaka ostatecznego władztwa Chrystusa nad światem. Właśnie dlatego, że Chrystus „zaszczepił się” w materii, jest nierozłącznie związany z rozwojem ducha. Jest tak mocno wtopiony w świat widzialny, że nie można by Go odeń oddzielić nie niszcząc fundamentów wszechświata.

Nie ma takiego elementu wszechświata, by nie można się było zastanowić (zgodnie z wszelkimi prawidłami myślenia filozoficznego), czy jego korzenie nie sięgają w najdalszą przeszłość. Mamy jednak bez porównania więcej powodów, by tę tajemniczą preegzystencję przypisać Chrystusowi. Nie tylko „in ordine intentionis”, lecz także „in ordine naturae omnia in eo condita sunt”⁶.

Słowo Boże istniejące w tajemnicy Boga, w odwiecznej relacji do swego człowieczeństwa – tak bowiem widział i pragnął Go Bóg – staje się z chwilą stworzenia centrum, ku któremu zmierza cały proces stwórczy. Bóg w swej tajemnicy widział Chrystusa jako końcowy owoc długiego procesu stwórczego. Autor nazywał Go tajemniczą *Całością*⁹

⁶ Oe T. IX, 1924, s. 89–90.

⁷ Oe T. IX, 1948, s. 169.

⁸ Oe T. IX, 1924, s. 88–89.

⁹ Tamże, s. 84.

powiązaną i uwarunkowaną wewnętrzną przyczynowością. W statystycznej wizji pojmowano świat jako konglomerat bytów, które łączyła jedynie stwórcza myśl Boża. W ewolucyjnej wizji świat jawi się, mimo wielości bytów, jako dojrzewająca jedność, uprzyczynowana pochodzeniem bytów, mająca już u początków swój koniec, który nadał sens całemu stworzeniu.

Bóg pragnąc Chrystusa – Boga-człowieka, nie mógł chcieć oddzielnie Słońca, Ziemi, roślin, zwierząt. Nie mógł stwarzać – zdaniem autora – tych bytów oddzielnie i dodawać ich do już istniejących. Upragniona *Calość* rozkładała się w czasie przez dojrzewanie życia organicznego, psychicznego – świat ludzi, aż w końcu po długim przygotowaniu pojawił się Chrystus. Wszedł On w świat jako *owoc* długiego procesu stwórczego, który w Jezusie Chrystusie zaczął realizować swoją prawdziwą jedność¹⁰.

Teilhard mówiąc o stwórczej roli Chrystusa, w którym i dla którego zaczęło się stworzenie o charakterze jednoczącym, podkreśla, iż Słowo – Druga Osoba Boska działa już swą ludzką naturą jeszcze przed historycznym wcieleniem. Autor nazwie to działanie *pré-action mystérieuse*¹¹ – działaniem tajemniczym, ale realnym. Słowo Boże istniejące w naturze Bożej w odwiecznej relacji do swego człowieczeństwa tym właśnie człowieczeństwem oddziaływało, przygotowując ostateczne i pełne zjednoczenie z ludzką naturą. Od początku oddziaływanie Chrystusa na ciągle rozwijającą się rzeczywistość jest oddziaływaniem fizycznym. Przenika On od wewnątrz swoją obecnością i mocą całe stworzenie nadając mu nie tylko kierunek, ale i sens. Wcielenie, jako przygotowany moment stwórczego działania, nie mogło być *wyzolowanym punktem* w stworzeniu, ale odnosiło się do całej ewolucji wstecz i naprzód. Stanowiło *zwornik*, w którym stworzenie osiągnęło swą ostateczną i wewnętrzną jedność.

Teilhardowska wizja dynamicznego i kosmicznego wymiaru wcielenia różni się zasadniczo od racji wcielenia, które podaje św. Tomasz i które zostały przyjęte przez teologię zwaną w historii szkołą tomistyczną. Doktor Anielski zaznacza, że zdania teologów poszukujących racji wcielenia są podzielone. Stwierdza jednak, że *Incarnationis rationem* należy poszukiwać w Piśmie Świętym, które objawia nam

wolę Bożą. Tam zaś czytamy, iż w tej ekonomii Bożego zbawienia, w której żyjemy: *Dzieło Wcielenia przeznaczył Bóg jako lekarstwo na grzech, tak że gdyby nie istniał grzech, nie byłoby Wcielenia*¹². Zaznacza też św. Tomasz, że obecny porządek zbawienia nie ogranicza wszechmocy Bożej.

Istnieje bowiem możliwość wcielenia bez grzechu, ale to mogłoby mieć miejsce w innym porządku zbawczym niż ten, który objawia nam Pismo Święte.

Wcielenie, według św. Tomasza, nie było związane ze stworzeniem. W pewnym momencie historii zostało ono jakby wtrącone w jej bieg jako *remedium peccati*, nie zaś jako *centrum* jednoczenia procesu stwórczego. W stworzeniu przed wcieleniem działało tylko Logos – Słowo, które nie miało żadnej relacji do człowieczeństwa, zaś sam proces stworzenia nie był przygotowaniem wcielenia.

Teilhard swoją wizję stworzenia – dojrzewającej Pleromy – zda się kontynuować myśl niektórych teologów średniowiecza. W VII w. św. Maksym wyznawca uczył, iż wcielenie zostało przewidziane i postanowione przez Boga niezależnie od ludzkiego grzechu. Cały proces stwórczy zdąża do swego celu, którym jest Chrystus – Słowo Wcielone. Myśl św. Maksyma rozwijano i ubogaczano zwłaszcza w tradycji teologii wschodniej. W teologii zachodniej chrystocentryzm dziejów zbawienia głoszony był przez szkołę franciszkańską, zwłaszcza przez jej wielkiego przedstawiciela, Dunsa Szkota.

Wcielenie, według Szkota, wyprzedzało w porządku logicznym u Boga postanowienie stworzenia i odkupienia. Było też ono pierwsze w porządku łaski. Od początku bowiem dar łaski – życie Boże – było darem Chrystusa, nie dopiero, jak uczy szkoła tomistyczna, po grzechu człowieka. Z chwilą stworzenia Jezus Chrystus stał się przyczyną celową, wzorcową i zasługującą całego procesu stwórczego. Przewidując grzech Bóg chciał też i odkupienia człowieka w Jezusie Chrystusie. W przypadku grzechu wcielenie nie przestaje być oddaniem Bogu chwały. Grzech człowieka wprowadza do tajemnicy wcielenia jedynie różnicę modalną – przybiera ono charakter odkupienczy. Logos – Słowo Boże przyjmuje

¹⁰ EG, 1916, s. 48.

¹¹ EG, 1918, s. 339.

¹² S.Th. III q 1, a 3.

za swoją ludzką naturę już nie nieśmiertelną, zintegrowaną, co miałoby miejsce, gdyby człowiek nie zgrzeszył, ale naturę *podległą cierpieniu i śmierci. W obecnej sytuacji dzięki tajemnicy wcielenia o charakterze odkupieńczym dostępujemy zbawienia – zwycięstwa nad grzechem i śmiercią, ale grzech człowieka nie stanowi pierwszorzędnej racji wcielenia. Sprawia jedynie, iż przybiera ono charakter zbawczy, odkupieńczy*¹³.

W Teilhardowskiej wizji proces stwórczy od swych początków zawiera tajemnicę wcielenia i odkupienia. Świat będący na drodze ewolucyjnego rozwoju zdąża ku coraz to większym doskonałościom dzięki jednoczącemu przyciąganiu Chrystusa-Omegi. Jego stwórcze działanie, ukierunkowujące i organizujące wielość, jest działaniem zbawczym. Zbawienie nie jest tu dodatkiem, który pojawił się w planach Bożych ze względu na grzech człowieka. Stworzenie, wcielenie i odkupienie to jeden tajemniczy proces, zwany przez Teilharda Pleromą, w której Bóg udziela siebie stworzeniu. Jezus Chrystus w odwiecznej relacji do swego człowieczeństwa, z chwilą stworzenia, stał się *zasadą* jednoczącą całego procesu. Właśnie to jednoczące działanie Logosu-Słowa nazywa Teilhard procesem wcielenia o charakterze zbawczym, gdyż dzięki temu działaniu świat zostaje wyprowadzony z wielości – grzechu świata, a zarazem działanie to było przygotowywaniem *Ciała* – miejsca ostatecznego zjednoczenia z ludzkością.

W swym pojmowaniu tajemnicy wcielenia Teilhard jest bliski myślom Ojców greckich. Chrystus, w perspektywie myśli Ojców Kościoła – zwłaszcza greckich – jak też w perspektywie świata w rozwoju jest, powie Teilhard, *zasadą, zwornikiem* całego procesu stworzenia. Wcielenie, które zaczęło się ze stworzeniem, jest dla Teilharda nie tylko elementem logicznym, jak u Szkota, ale przede wszystkim realnym, ukierunkowującym całe stworzenie.

Dojrzewający świat już od swoich początków zawierał w swej strukturze nie tylko *miejsce wcielenia* w formie punktu wydarzenia w historii dziejów, ale stanowiło ono *strukturę* nadającą określony kształt ewolucji, która domagała się *zbliżenia się Boga do dziejów* we wcieleniu. Wynikało ono jako konieczność rozwoju, w którym pojawiła się świadomość. Jej dalszy rozwój mógł się dokonać jedynie przez

włączenie jej w tajemnicę życia Bożego. Kiedy więc Chrystus ukazał się w ramionach Marii, już kształtował świat, teraz zaś unosił go na nowo. Uniesienie to nie było czysto zewnętrzne, bowiem swoim jednoczącym działaniem przenikał wszystko od początku jako element powszechny, jednoczący¹⁴.

Na koniec należy się małe dopowiedzenie. Pojęcia „Chrystus kosmiczny” użył Teilhard w 1916 r. Rok później użył go ponownie w powiązaniu z *Ciałem mistycznym* i *Ciałem kosmicznym* Chrystusa. Od 1918 r. Teilhard zaczął używać pojęcia „Chrystus uniwersalny”. Zacerpnął je, jak się zdaje, od dwu mistyków jezuickich XVI i XVII w. – J. J. Surina i L. Lallemanta. Teilhard celowo zrezygnował z pojęcia Chrystusa kosmicznego na rzecz Chrystusa uniwersalnego. Pojęcie „kosmiczny” sugeruje dziś najczęściej immanentyzm, pochłanianie transcendencji, czyli poniekąd – przynajmniej w przypuszczeniu – świat i Chrystus są czymś jednym. Pojęcie zaś Chrystusa uniwersalnego wydłuża dystans między Chrystusem a światem i wskazuje raczej na powszechność odniesienia, na koekstensywność Chrystusa wobec świata. Uniwersalność wskazuje raczej na działanie Chrystusa, które jest tak wielkie, jak wielki jest stający się świat.

¹³ R. Seeberg, *Über die Lehre des Duns Scotus*, Leipzig 1913.

¹⁴ EG, 1916, s. 47.

En quête d'une christologie nouvelle

Selon Teilhard de Chardin, la mission majeure de la théologie d'autrefois était de décrire les relations du Christ à l'intérieur du mystère de la Trinité. De nos jours, il est de notre devoir de décrire et de préciser le Christ considéré dans ses rapports existentiels avec le monde. Dans la vision teilhardienne, le mystère de l'Incarnation et celui de la Rédemption sont,

dès l'origine, inscrits dans l'oeuvre de la Création. Le monde en évolution chemine vers des degrés de perfection de plus en plus élevés, grâce à l'attraction unifiante du Christ l'Oméga. Son opération créatrice, orientant et structurant la multiplicité, est une opération salutaire. Teilhard appelle Plérome ce processus mystérieux dans lequel Dieu se donne à la Création.

Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Trofim i Ławra – albo coś się zmienia (I)

W Kijowie byłem tylko raz, krótko i bardzo dawno – 21 lat temu. Miasto jest wspaniale położone, zaś ten jego majestatyczny, rozległy krajobraz w połączeniu z bogactwem skojarzeń, jakie wywołuje jego nazwa, skłania do zadumy. Byłem też w Ławrze Peczerskiej. W czcigodnym, prastarym zespole klasztornym trwały właśnie w tamtym czasie-pierwsze prace restauratorskie. Zajmowało się tym państwo. Z dumą pokazywano mi – jako polskiemu dziennikarzowi – rozpoczęte prace, ale zwiedzić zabytku nie było można. Nie można też było przekonać się, jaki jest zakres i jakość prac.

U stóp wzgórza, na którym stoi Ławra, od strony Dniepru jest wejście do wydrążonych w skale katakumb, których część można było zwiedzić. Przydarzyła mi się tam drobna przygoda, którą zapamiętałem. Katakumby zwiedzałem wraz ze znanym fotografem z tygodnika „Świat” (który nas obu tam posłał), Janem Kosidowskim. Gdy zamierzaliśmy już wyjść, lunął gwałtowny czerwcowy deszcz. Trzeba było poczekać, nie mieliśmy płaszczy ani parasoli. Wraz z nami czekał siwiutki staruszek, mający sądząc na oko chyba koło osiemdziesiątki. Rozmawialiśmy sobie z Kosidowskim o różnych sprawach i nie mogłem się pozbyć uczucia, że stary łapczywie łowi nasze słowa i dobrze je rozumie. Ale kiedyśmy do niego zagadali, wykręcił się mówiąc po ukraińsku, że wcale nie zna polskiego. Ponieważ my po ukraińsku ani w ząb, więc rozmawialiśmy dalej we dwóch o wszystkim i o niczym, deszcz padał, a w pewnej chwili przyszedł mi do głowy pomysł. Nie zmieniając tonu ani nie podnosząc głosu zacząłem opowiadać jakiś warszawski dowcip. Mówilem może trochę wolniej, ale niczego nie upraszczałem. Kiedy doszedłem do puenty – stary nie zdzierzył i głośno się roześmiał. Potem pozdrowił nas ręką i wyszedł na deszcz.

I oto teraz, 21 lat później, czytam, że Ławra Peczerska będzie w części ponownie oddana Cerkwi prawosławnej w użytkowanie. Rozumiem, że będą tam znowu, jak dawniej, odprawiane nabożeństwa. Wspaniałe to miejsce. Gdyby szukać polskiego porównania, trzeba wspomnieć Tyniec albo Wawel, może Gniezno albo Jasną Górę. Ale pod jednym względem Ławra w przyszłości, jak myślę, pozostawi nasze sanktuaria z tyłu – chóry będą tam świetniejsze.

Z Moskwy, Zagorska, Kijowa płyną wiadomości o obchodach tysiąclecia chrześcijaństwa na Rusi. Znaleźli się tam również kardynałowie z Watykanu, a także prymas Polski. W telewizji mieliśmy możliwość obejrzenia filmu „Więcej światła”, zaś w nim ukrywanych od kilkudziesięciu lat zdjęć przedstawiających wysadzanie cerkwi dynamitem, rozbijanie dzwonów, obalanie krzyży. Teraz znowu pokazano te zdjęcia milionom widzów. Tym razem nie był to tryumfalny pokaz sukcesów bezbożnictwa. Młodzi nie wiedzą, że w ZSRR w latach 20. i 30. to właśnie był termin oficjalny: „bezbożnictwo”, nie zaś obco brzmiący „ateizm” – co oznacza zresztą jedno i to samo. Przypuszczalnie „bezbożnictwo” brzmiało aktywniej i bardziej mobilizująco. Lecz tym razem pokazano te zdjęcia nie jako manifestację bezbożnictwa. Wręcz przeciwnie, był to jak gdyby dalszy ciąg pamiętnego finału filmu „Pokuta”. Te zdjęcia pokazano tak, jak trzeba – z bólem i zgryzotą.

Lecz co to wszystko znaczy? Nie przypuszczam, aby można było – i należało – szukać nazw i definicji dla rozgrywającego się na naszych oczach procesu. Jest na to ciągle za wcześnie. Publicysta boi się zresztą ryzykować zbyt śmiało brzmiące określenia i kryje się w tym może trochę zaboronny lęk, aby nazywając – nie zapeszyć. Dlatego żadnych pochopnych uogólnień ani pośpiesznego nazywania nie będzie. Ten artykuł jest 51. napisanym dla „Przeglądu Powszechnego” od chwili, gdy zacząłem w nim pisać, to znaczy od 1983 r. Na liczniku stuknęło już pół setki, ale nigdy w tych artykułach nie zajmowałem się polityką z punktu widzenia religii ani też religią z punktu widzenia polityki. Uważam po prostu, że nie należy mieszać porządków, co nie

oznacza (i o tym pisałem niejednokrotnie), by sprawy polityki można było traktować całkiem rozdzielnie od zagadnień etycznych. Doświadczenia historyczne uczą (również te najnowsze, rozgrywające się na naszych oczach), że całkowite rozdzielanie tych spraw najczęściej prowadzi do katastrofy – najpierw dla tych, którzy są przedmiotem takiej polityki, później zaś i dla tych, którzy ją uprawiają. Ale to, jak wiadomo, kwestia niezmiernie skomplikowana i nie będziemy w nią w tej chwili wchodzić.

Nie idzie mi więc o to, aby przewidywać dalszy bieg wydarzeń, bo słabo wierzę w przepowiednie, ani też by szukać jakichś definicji. Z drugiej jednak strony trudno nie zwrócić uwagi, że na obszarze od Łaby po Władywostok (a właściwie i dalej, bo również w Chinach) odbywa się pewna znacząca przemiana w stosunku poszczególnych władz państwowych do różnych Kościołów (oczywiście nie tylko katolickiego), do problematyki ludzi wierzących i do różnych kwestii związanych z życiem religijnym. Dzieje się to w różnym stopniu i z różnym nasileniem, są też i takie miejsca, gdzie żadnych zmian zauważyć nie sposób. Myślę jednak, że nikt, kto uważnie obserwuje rzeczywistość, nie będzie przeczył, iż rozpoczął się proces przemian w tej dziedzinie. W Polsce ten proces rozpoczął się już dawno, w 1956 r., zaszedł też najdalej, choć wciąż niekonsekwentnie, z oporami i przy ciągłej odmowie wyciągnięcia wniosków z faktu, że naród polski w dziewięciu dziesiątych składa się z ludzi w mniejszym lub większym stopniu związanych z chrześcijaństwem. Wniosków tych nie wyciąga się w życiu publicznym, w kulturze, w oświacie, nie mówiąc już o polityce. Ale, powtarzam, w Polsce ten proces zaszedł jednak najdalej i dlatego trudno nam nieraz zorientować się w zjawiskach psychicznych, kulturalnych, politycznych mających miejsce w innych krajach obozu.

Wspomniałem o tych dziewięciu dziesiątych Polaków nie przez przypadek. Pozostaję bowiem pod wrażeniem referatu prof. Stefana Nowaka pt. „Współczesny katolicyzm polski – spostrzeżenia i hipotezy socjologa”, którego pierwsza część ukazała się w numerze majowym (1988) „Przeglądu Powszechnego”. To wspaniały, przenikliwy, mądry tekst. W udokumentowany, spokojny i obiektywny sposób prof. Nowak ukazuje przemiany, jakie zachodziły w społeczeń-

stwie polskim, gdy chodzi o stosunek do religii, do pojęcia socjalizmu, do marksizmu, do praktyk życia społecznego i politycznego w PRL. Wskazuje przy tym na zjawisko o kolosalnym znaczeniu, którego dotąd nie rozumiano tak jasno ani nie opisano tak przejrzysto. Oto kluczowy fragment pierwszej części referatu: *Dziś zachodzą dość interesujące przemiany w opisanych wyżej relacjach między poglądami politycznymi, w szczególności stosunkiem do systemu społeczno-politycznego i aparatu władzy z jednej strony a stosunkiem do religii z drugiej. Zmiany te zachodzą po obu stronach filozoficzno-społecznych podziałów i to – jak się wydaje – w przeciwnych kierunkach. Z jednej strony liczni przedstawiciele aparatu władzy podkreślają, iż stosunek do religii i orientację społeczno-polityczne to zupełnie różne i niekondycyjnie ze sobą powiązane zagadnienia. Z drugiej wierzący zwolennicy Kościoła i religii (bo – jak wiemy – są i niewierzący ich zwolennicy) skłonni są, bardziej niż przedtem, postrzegać społeczno-polityczne konsekwencje i uwikłania swoich wierzeń i przekonań w tych sprawach i wyciągać społeczno-polityczne konsekwencje z faktu swej religijności.*

Z badań przytoczonych przez Stefana Nowaka wynika, że przemiany postaw, jakie mają obecnie miejsce w społeczeństwie polskim, mają w obu przypadkach kierunek odwrotny do tego, jaki można było zaobserwować w latach 40., 50., a nawet i później. Odwrotny w obu przypadkach: zarówno gdy chodzi o ludzi władzy, czyli urzędowego ateizmu, jak i o ludzi wierzących. Ludzie władzy, marksiści, członkowie partii uważali wtedy, że kwestia światopoglądu i stosunku do religii nie jest bynajmniej prywatną sprawą poszczególnych obywateli, lecz doniosłą sprawą państwową. Nowak przytacza zabawne wspomnienia socjologa, Paula Pazarsfelda, który w 1958 r. próbował się dowiedzieć od Adama Schaffa, *dlaczego rządzącej partii tak bardzo zależy na wykazaniu, że świat naprawdę istnieje obiektywnie i jest materialny.* Ale Schaff nigdy mu przekonująco na to pytanie nie odpowiedział.

Tak czy inaczej z uporem i konsekwentnie utrzymywano wciąż tę samą linię. Oto zakończenie hasła „Ateizm” zamieszczonego w „Encyklopedii Powszechnej” PWN z 1973 r. („czterotomowej”): *Wspólną cechą przedmarksowskich form ateizmu było przekonanie, że ludzkość można wyzwolić od*

alienacji religijnej metodą samej tylko perswazji i racjonalnej argumentacji; dopiero naukowy ateizm marksowski wykazał, że można tego dokonać wyłącznie przez likwidację społecznych źródeł religii, to jest przez zniesienie klasowej struktury społecznej; stąd propagując materialistyczny, naukowy pogląd na świat i związany z nim ateizm marksiści współcześni uważają jednocześnie, że w społecznym procesie przezwyciężania religii decydujące znaczenie ma nie ateizm jako teoretyczne stanowisko w sporze o istnienie boga, lecz realne zaangażowanie – zarówno wierzących, jak i niewierzących – w socjalistyczną przebudowę społeczeństwa. Niczego nie zmyśliłem, proszę sprawdzić. Dziś przecieramy oczy widząc, jakie głupstwa pisano w encyklopedii przed 15. zaledwie laty. Sądono najwyraźniej, że wystarczy odpowiednią liczbę razy powtórzyć przymiotnik „naukowy”, aby mieć z głowy problem argumentacji i dowodów. A przecież samo pojęcie „naukowy ateizm” jest po prostu propagandowym nadużyciem:

Otóż takie właśnie „naukowe” i arbitralnie przesądzające o problemach filozoficznych stanowisko zajmowali ludzie władzy w Polsce przez blisko 40 lat. Dziś, jak wskazuje prof. Nowak, to właśnie się zmienia. Ludzie władzy dochodzą teraz do słusznego wniosku, że sprawa stosunku obywatela do zagadnienia istnienia Boga jest jego sprawą prywatną. Lecz ta słuszna konkluzja przyszła późno, zbyt późno, aby narosłe na tym tle problemy można było uznać za nie istniejące, zwłaszcza że na razie teoretyczne konkluzje nie znajdują większego odbicia w praktyce:

Przywoływane przez prof. Nowaka badania postaw dzisiejszych Polaków (zwłaszcza młodzieży, studentów, robotników) wskazują, że to, czym ludzie wierzący zadowoliliby się może 30 lat temu – żeby ich mianowicie zostawiono w spokoju i nie prześladowano z powodu li tylko ich wierzeń – dziś już nie wystarcza. Świadomość krzywdy i dyskryminacji z powodów światopoglądowych stała się dziś powszechna. Ludzie wierzący wiedzą, że ich stosunek do sprawy religii skazuje ich na status obywateli drugiej kategorii w dziedzinie karier, awansu, możliwości zajmowania decydujących stanowisk w państwie, uprawiania polityki i działalności społecznej itd. Jednocześnie wiedzą, że stanowią przytłaczającą większość w społeczeństwie. To ich roz-

budzona świadomość sprawia, że dziś uznanie kwestii światopoglądowych za sprawę ściśle prywatną – przy zachowaniu jednak bez zmiany dotychczasowych norm w dziedzinie życia publicznego – jawi im się jako krzywdzące i nie do zaakceptowania. Mamy tu więc do czynienia z klasycznym przykładem skutków zbyt późnego wyciągania przez grupy rządzące wniosków z niepowodzeń i zbyt długiego odwlekania koniecznych działań. Niepowodzenie czy raczej klęska społeczna urzędowego ateizmu i związanych z nim działań są oczywiste. Ale wciąż daleko do wyciągnięcia właściwych wniosków. Przez właściwe wnioski rozumiem całkowitą i pełną neutralność państwa w dziedzinie światopoglądowej. Inaczej mówiąc – rozdział państwa i ideologii ateistycznej. Sytuacja w oświacie dowodzi, że nawet się do tego jeszcze nie zbliżyliśmy.

Sprawa stosunku do religii była przez długie lata uważana przez ludzi władzy za niezwykle ważny problem polityczny, natomiast przez wierzących – za sprawę własnego sumienia, sprawę prywatną. Dziś znaki w tym równaniu zostały zmienione. Władza zaczyna mówić o tej sprawie jako o sprawie prywatnej (choć traktuje to, jak dotąd, werbalnie i nie kwapi się z wyciągnięciem wniosków np. w polityce kadrowej). Natomiast szerokie rzesze wierzących mają obecnie świadomość, że kwestia roli i szans dla ludzi wierzących wymaga dziś w Polsce przemian politycznych. Takie wnioski płyną z badań socjologicznych.

Jest to ogromna przemiana, której konsekwencji wielu ludzi władzy nadal, jak się wydaje, nie rozumie albo uważa, że wygodniej pomijać je milczeniem.

Tak więc „naukowy ateizm”, zwany niegdyś bardziej obcesowo *wojującym bezbożnictwem*, przeżywa pewien kryzys. Mówiąc to pragnę jeszcze raz podkreślić, że nie wypowiadam się w sprawie któregośkolwiek ze światopoglądów. Jest przecież jasne, że w naukowy, „obiektywny” sposób nie da się rozstrzygnąć zagadnień wiary, ale nie da się tego zrobić zarówno w jedną jak i w drugą stronę. Zarysowująca się dziś wyraźnie na horyzoncie przegrana *wojujących ateistów*, *ateistów państwowych*, wynika nie z tego, że udowodniono im ostatecznie i na zawsze, iż nie mają racji (choć naturalnie ludzie wierzący są zdania, że oni racji nie mają,

ale to jest sprawa przekonania, nie zaś dowodów). Przegrana wynika z tego, że usiłowali oni dokonać rzeczy absurdalnej – oprzeć całą ideologię państwową, działalność polityczną, oświatową, kulturalną, naukową na założeniu, którego nie sposób udowodnić; na założeniu, które bynajmniej nie staje się naukowe tylko dlatego, że zostało tak nazwane ani też dlatego, że policja i cenzura pilnują, by nikt nie śmiał głośno się sprzeciwić. Wynikiem zadekretowania, że pewna hipoteza jest jedynie słuszna i że odtąd ma ona wyłączność we wszystkich dziedzinach, były takie przerażliwe katastrofy „naukowe”, jak afera hochsztaplera Łysenki. Pragnął on zrobić karierę wychodząc naprzeciw gwałtownemu zapotrzebowaniu kierownictwa na dowody, że wszystko można prędko i łatwo przerobić tak, aby rzeczywistość nagięła się do teorii. Skutkiem tego była śmierć wielu ludzi, ruina nauk biologicznych i klęski w rolnictwie. A ilu innych, mniej głośnych Łysenków działało na innych polach?

Wojujący ateizm i takie pojmowanie zagadnień filozoficznych, jak w przytoczonym cytacie z encyklopedii, to był łysenkizm sfery filozoficzno-światopoglądowej. Skutkiem tego była katastrofa etyczno-moralna, o której głośno dziś w radzieckich dyskusjach, artykułach, filmach i książkach.

Ciekaw jestem ilu czytelników rozpozna od razu ten tekst i to niezapomniane pióro?

Jeżeli związek między zjawiskami przyrody i ich wzajemne uwarunkowanie są prawami rządzącymi rozwojem przyrody, to wynika stąd, że związek między zjawiskami życia społecznego i ich wzajemne uwarunkowanie – również nie są rzeczą przypadku, lecz stanowią prawa rządzące rozwojem społeczeństwa.

A zatem życie społeczne, historia społeczeństwa przestaje być nagromadzeniem „przypadkowości”, historia społeczeństwa staje się bowiem prawidłowym rozwojem społeczeństwa, badanie zaś historii społeczeństwa staje się nauką /.../

A zatem nauka o historii społeczeństwa, pomimo skomplikowanego charakteru zjawisk życia społecznego, może się stać taką samą nauką ścisłą jak, powiedzmy, biologia, nauką mogącą wykorzystać prawa rozwoju społeczeństwa dla zastosowania praktycznego.

A zatem partia proletariatu powinna się kierować w swojej działalności praktycznej nie jakimiś przypadkowymi pobudkami, lecz prawami rozwoju społeczeństwa i wnioskami praktycznymi wynikającymi z tych praw.

A zatem socjalizm z marzenia o lepszej przyszłości ludzkości przekształca się w naukę.

A zatem gwiazdą przewodnią partii proletariatu powinna się stać łączność nauki z działalnością praktyczną, łączność teorii z praktyką, jedność teorii i praktyki.

To ostatnie zostało rzeczywiście w pełni zrealizowane – istniała ścisła łączność tej teorii z praktyką i wzajemne ścisłe ich dopasowanie. Teorią był ten właśnie zespół całkiem nie udowodnionych i nie wynikających z siebie twierdzeń (non sequitur), które tym jednak górowały nad jakimkolwiek innym zespołem twierdzeń nie udowodnionych, że wszelkie powątpiewanie było bezapelacyjnie karane śmiercią. A praktyka? To właśnie była praktyka – policyjna troska, by nie było wątpliwości.

Czy czytelnicy domyślają się już co to za tekst? Sądzę, że domyślać się tego mogą jedynie starsi. Młodzi nie dostali już tej książki do ręki, będą więc mieli trudności w uwierzeniu, że to nie zostało zmyślane. W tym właśnie problem – młodzi nie wiedzą, skąd przychodzimy, cośmy widzieli, jak tej kraj, to państwo i ten ustrój wyglądały 40 lat temu.

Tak, w przyszłym roku będzie już 40 lat od chwili, w której ta książka stała się w Polsce lekturą obowiązkową dla wszystkich młodych i dla bardzo wielu starszych. W 1949 r. w wydawnictwie „Książka i Wiedza” wydano książkę pt. „Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików) – krótki kurs”. Nakład – milion egzemplarzy. Podtytuł brzmiał: „Pod redakcją Komisji KC WKP(b). Zaaprobowany przez KC WKP(b) – 1938”. Wszyscy wiedzieli, że rzeczywistym autorem książki był Stalin. Przytoczony tu cytat pochodzi ze strony 130, ze słynnego wówczas rozdziału „O materializmie dialektycznym i historycznym”. Odtąd przez następne lata, aż do Października „Krótki kurs” stanowił podstawowy, a w gruncie rzeczy jedyny podręcznik nauk politycznych na wszystkich szkoleniach partyjnych i ZMP-owskich, w związkach zawodowych, na wyższych uczelniach, w wojsku, w wydawnictwach i redakcjach, w urzędach państwowych, na placówkach dyploma-

tycznych, na statkach, w szpitalach, w fabrykach, w handlu detalicznym i hurtowym, w Akademii Nauk, na kursach dla wychowawczyń przedszkoli, na szkoleniach dla profesorów uniwersytetu. Jeżeli ktoś zmieniał pracę, awansował, był często przenoszony albo po prostu miał pecha – musiał studiować tę książkę dwa albo i trzy razy. Ale częściej bywało inaczej – większość studentów mimo woli nie wyszła nigdy poza trzy-cztery pierwsze rozdziały, ale te studiowała za to po parę razy. Młodzi nie wiedzą już, jakie to było pasjonujące o siódmej rano albo po pracy zagłębiać się w polemikę z Plechanowem, Martowem i mienszewikami. Ogromna większość normalnych ludzi dostawała bólu głowy już na samą myśl o tych atrakcjach.

Moim celem nie jest w tym artykule zażalenie młodych, lecz ukazanie, jak daleką odbyliśmy drogę, i pokazanie tego w nieco odmienny sposób. W latach, w których uprawiano łysenkizm filozoficzno-światopoglądowy pod wysokim patronatem policji nie mogło być mowy o żadnych dialogach, tolerancji dla odmiennie myślących, dyskusjach, „Consensusach”, panelach i tak dalej.

Ale tu musimy wrócić do ustaleń zawartych w referacie prof. S. Nowaka, jest w nich bowiem dowód, że ludzie zachowują się inaczej, niż sądzą wyznawcy „naukowego światopoglądu”. Zachowują się inaczej i są kimś innym, co innego znaczy też dla nich słowo „alienacja”.

A zatem...

Otóż z badań, na które Nowak się powołuje (potwierdzonych zresztą od lat przez codzienną praktykę i obserwacje) wynika, że człowiek wierzący i nie skrywający tego miał przez wszystkie te lata w PRL o wiele mniejsze szanse życiowe niż prawdziwy czy też udawany ateista. Wyznawanie wiary w Boga miało negatywny i dyskryminujący wpływ na szanse życiowe człowieka, nieraz również na szanse jego dzieci. Wyznawcy „naukowego światopoglądu” wysnuwali z tego „naukowy” i zgodny z właściwą im logiką wniosek, że w takiej sytuacji ludzie będą masowo odchodzić od religii. No, przecież mieli w tym ewidentny interes! Dlatego powinni, jak napisano w encyklopedii, *realnie zaangażować się w socjalistyczną przebudowę społeczeństwa*.

Rzeczywistość okazała się odmienna. W rzeczywistości ludzie odeszli od urzędowego marksizmu. Teoria rozczła się z praktyką. Nie pierwszy to przypadek tego rodzaju, nie pierwsza generalna omyłka. Ludzie są inni, zachowują się inaczej, inna jest ich motywacja życiowa, niż to sobie wyobrażają lisenkiści. Ludzie nie wyrzekają się łatwo ani wolności osobistej, ani wolności przekonań. Wciąż z uporem i ku zaskoczeniu „naukowców” wracają do sprawdzonych, odwiecznych wartości. Nie dają się przerobić na reagujące tylko na jadło i na groźbę kary automaty. To, co się dzisiaj dzieje od Łaby po Ocean Spokojny, jest drugą klęską Trofima Lysenki – jeśli traktować tego szarlatana jako symbol. Symbol pewnego typu naukowości. Jak ktoś ładnie powiedział: naukowości.

A zatem...

Nie mam danych, aby występować z jakimikolwiek kategorycznymi sądami na ten temat, ale trudno nie zwrócić uwagi, że cokolwiek to wszystko naprawdę znaczy – dzieją się rzeczy 15 lat temu nie do pomyślenia. No, może do pomyślenia to wszystko było, niejeden o tym myślał, ale z pewnością nie do napisania. Nie tylko dlatego, że policja wciąż się troszczyła o gładkość oblicza naukowego światopoglądu, również dlatego, że nikt by nie wziął wówczas na serio przypuszczenia, że podobne przemiany mogą zostać wkrótce zapoczątkowane.

A jednak zostały. Nie zamierzam przepowiadać, co z tego wyniknie ani oceniać intencji tych, którzy te zmiany rozpoczęli. Można natomiast, jak sądzę, powiedzieć to i owo o ważnych motywach, przyczynach i koniecznościach powodujących tę zmianę. Należy też, moim zdaniem, podejść do sprawy poważnie. Owe motywy, przyczyny i konieczności są według mnie poważne i są skutkiem głębokiego namysłu. Nie wynika z tego żadna przepowiednia, wynika tylko tyle, że rzecz nie zrodziła się przypadkowo, nie jest pomyślana jako tylko doraźny zabieg propagandowy (jak była zaplanowana przez Stalina w latach wojny), zmierzająca do celów głębszych i poważniejszych.

Ale, aby się w to zagłębić, trzeba więcej czasu i miejsca. Dlatego postaram się wrócić następnym razem do przerwanego wywodu.

Kryzys i kozły ofiarne

Biblijny sen Józefa, syna Jakuba, o siedmiu krowach tłustych i siedmiu chudych znakomicie ujmuję syntetycznie los rodzaju ludzkiego, który doświadcza wzlotów, ale także upadków czy wręcz klęsk. Teza, jakoby bieg dziejów był nieustanną linią wstępującą, już od starożytności znajduje zwolenników zadziwiająco obojętnych wobec faktów wskazujących jednoznacznie na istnienie również inwolucji. Kryzys jest tym momentem granicznym, z którego droga wiedzie w górę lub w dół. Miarę sprawności systemu społecznego stanowi zdolność do pokonywania trudności, do odpowiedzi na wyzwania środowiska. W większej skali jedynie słuszną strategią jest twórcze podejście do problemów i – jeśli to konieczne – wprowadzanie strukturalnych i funkcjonalnych korekt. Nie oznacza to wcale, że systemy, które poniechały modernizacji, czeka nieuchronny upadek. Los bywa zadziwiająco łitościwy wobec nich, zaś ich dalsza egzystencja jest możliwa (o ile nie ulegną agresji z zewnątrz) pod warunkiem powrotu do stanu równowagi. W jaki sposób odzyskują stabilność, skoro każdy kryzys jest wstrząsem, stanem stresowym i w społeczeństwach ludzkich, z reguły hierarchicznych, oznacza zaburzenia w relacji rządzący – rządzeni?

Wyjaśnienie zasad działania mechanizmów odbudowy zerwanych więzi społecznych napotyka trudności. Towarzyszą one zresztą także pokrewnemu problemowi: Dlaczego i w jaki sposób jest możliwe społeczeństwo ludzkie? Na postawione przez T. Hobbesa pytanie udzielano bardzo różnych odpowiedzi. Myśl społeczna dopracowała się w tym względzie czterech zasadniczych orientacji: funkcjonalnej, wymiany, interakcyjnej i konfliktowej¹. Ta ostatnia w wersji marksistowskiej (istnieje bowiem również ujęcie niemarksistowskie, np. G. Simmla czy Lewisa A. Cosera) za sprawą znanych przyczyn politycznych stała się w wielu krajach przez całe lata obowiązkową wykładnią wiedzy społecznej. Akcentując konfliktową stronę rzeczywistości społecznej (walka klas, zastosowanie siły w przejęciu władzy i dalszym jej sprawowaniu), w przemocy widzi element stosunków międzyludzkich tylko na określonym etapie dziejów – w warunkach klas antagonistycznych i własności prywatnej. Wiara w brak przemocy i ucisku w społeczeństwach bezklasowych jest jednak niebezpieczną iluzją. Mit bezkonfliktowości społeczeństw pierwotnych obalili badania antropomorficzne. Codzienna praktyka ustroju tzw. realnego socjalizmu ujawniła również liczne dysonanse. Istnieją zatem głębsze przyczyny wewnętrznej agresji niż nieodpowiednie stosunki własności, ściślej własność prywatna. Kategorię własności można

Wskazówki, o jakie skłonności może chodzić, dostarcza Dekalog, przestrzegający m.in. przed grzechem pożądania (*Nie pożądaj żony bliźniego swego ani żadnej rzeczy, która jego jest*). W historii kultury grafii nowożytnej ideę tę podjął nie zawodowy naukowiec, lecz słynny, słynany autor powieści science-fiction, H. G. Wells. W „Historii świata” uznał potrzebę posiadania za naturalną skłonność człowieka, poczynając już od form praludzkich². Niewątpliwie najdoskonalszy wyraz tej sugestii nadał René Girard, twórca teorii mimetyzmu³. Badacz ten sądzi, że pożądanie jest funkcją zdolności naśladowczych, które występują zresztą wśród zwierząt. Jednak wśród ludzi, oprócz imitacji (współcześnie jej przejawem jest chociażby instynkt stadny – tzw. owczy pęd – lub zjawisko mody) odgrywa istotną rolę mimesis – przywłaszczanie. Towarzysząca mu rywalizacja, niczym nie ograniczona, mogłaby doprowadzić do całkowitego zniszczenia wspólnoty. Permanentna wzajemna agresja, w czasie której łatwo zapomnieć o właściwej przyczynie sporu, przywodzi na myśl obraz świata społecznego pełnego ciągłych walk nakreślony przez T. Hobbesa.

Wiadomo jednak, że w rzeczywistości stan zaburzeń nie trwa wiecznie. Powroty do równowagi i odbudowa zrębów wspólnoty są możliwe. Wiele zależy, jak się wydaje, od sposobu sprawowania władzy. Na wstępie ograniczyliśmy zakres rozważań do systemów niedemokratycznych, poszukujących równowagi na starym poziomie, odrzucających myśl o gruntownej przebudowie. Interes grupy rządzącej przeważa nad dobrem wspólnym, zaś władza znajduje się w konflikcie ze społeczeństwem. W takiej sytuacji odbudowa utraconego ładu jest możliwa tylko dzięki zastosowaniu przemocy przez władzę zwierzchnią. Czy na dłuższą metę może istnieć organizacja, której głównym spoiwem jest strach i przemoc? W jaki sposób władza unika odpowiedzialności za kryzysy, które permanentnie nawiedzają system, słabo przecież przystosowany do zmieniających się warunków?

Władza autorytarna ma bogaty repertuar sposobów rozwiązywania powyższych problemów. Jedno z rozważań polega na skierowaniu uwagi społeczeństwa na konflikty zastępcze. Sposób ten jest zadziwiająco skuteczny; musi dotyczyć jakiś głębokich i podświadomych pokładów „duszy zbiorowej”, w której tkwi skłonność do rozwiązywania stanów kryzysowych kosztem często

² J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. J. Szmatka, PWN, Warszawa 1985.

³ H. G. Wells, *Historia świata*, przeł. J. Parandowski, Wrocław 1983, s. 320.

⁴ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wyd. Łódzkie, Łódź 1987.

niewinnych ofiar. Badacz tego zjawiska, R. Girard, określił je mianem mechanizmu kozła ofiarnego. Przeciwdziała rozpadowi społeczeństw zagrożonych mimetyczną pożądliwością i rywalizacją skupiając agresję tłumu na jednostkach lub grupach, które rzekomo dopuściły się zbrodni przeciw podstawom kulturowego i społecznego porządku; prowadzi w rezultacie do *kolektywnych prześladowań*. Wedle R. Girarda są to akty gwałtu popełniane bezpośrednio przez tłum, jak i akty przemocy legalne w formie, lecz zdeterminowane przez podekscytowaną opinię publiczną, np. polowanie na czarownicę.

Rozpatrzmy sytuację społeczności wytrąconej z równowagi działaniem czynników zewnętrznych (wojną, epidemiami itp.). Przejmujący obraz prawdziwego *stanu obłączenia*, w jakim znalazły się społeczeństwa zachodnioeuropejskie w XVI–XVII w. nawiedzone „czarną śmiercią” – dżumą, kreśli J. Delumeau w „Strachu w kulturze Zachodu”. Tragicznie doświadczona ludność za wszelką cenę usiłuje dotrzeć do źródła swoich nieszczęść. *Odnaleźć przyczynę zła* – pisze Delumeau – *to odtworzyć dające poczucie bezpieczeństwa ramy, odbudować spójność, z której w sposób logiczny wyłoni się remedium*⁴. Epidemia widziana w perspektywie kary za grzechy skłania do szukania winnego, którego obarczy się grzechami zbiorowości. Potencjalnych winowajców wyznacza *stereotyp ofiarniczy*. Obejmuje on przede wszystkim ludzi marginesu (najuboższych, ale także najbogatszych), obcych, podróźników, ludzi ułomnych, kobiety, Żydów. Mechanizm doboru ofiar cechuje swoista eskalacja. Początkowo są to ludzie słabo zintegrowani ze wspólnotą, później szuka się ofiar wśród członków grupy. Wiara w piątą kolumnę i spiszek wewnętrzny niejednokrotnie prowadzi do eksterminacji potencjalnych wrogów wewnętrznych. Kolektywna przemoc trwa dopóty, dopóki nie nastąpi naturalny koniec kryzysu, np. wygaśnięcie epidemii. W świadomości tłumu utrwała się przekonanie o winie ofiar, a więc o właściwej metodzie postępowania. W rzeczywistości są to działania pozorne, które podyktowała chęć ucieczki przed nieokreślonym lękiem w „bezpieczne” ramiona strachu o wyartykułowanych rysach wroga.

Mechanizm kozła ofiarnego prowadzi do przywrócenia utraconego ładu. Z jednej strony jest to następstwo udziału w zbrodni (akt przestępczy stwarza między współnikami określoną więź), z drugiej – uwolnienie wspólnoty od gnębiących ją kłopotów. Zmiana sytuacji jest tak cudowna, tak niezwykła, że może pochodzić jedynie od sił nadprzyrodzonych. Któż mógł je przywołać, jeśli nie ofiara! W tym samym kozłie ofiarnym odkrywane są, paradoksalnie, ambiwalentne cechy – zbrodnicze i jednocześnie wybawicielskie. Prawdę tę odkrywają mity, które ukazują powrót ładu zakłóconego w czasie kryzysu. Porządek jest ustalany na nowo

przez tego, kto go przedtem naruszył. Prowadzi to w efekcie do sakralizacji ofiary. Liczne przykłady wskazują ścisły związek między kolektywną przemocą a zjawiskiem sakralizacji. Wielu mitologicznych założycieli miast zostało przecieź zamordowanych, np. Kadmos w Tebach czy Remus w Rzymie. Innym śladem działania sacrum może być traktowanie szczątków ofiar jako cennych relikwii przez uczestników rozruchów.

Pomyślnie zlikwidowanie stanu zagrożenia dzięki kolektywnemu zabójstwu zachęca do jego powtórzenia. W czasach normalnych przybiera postać rytuału, który wedle Girarda jest *mimetycznym powtórzeniem kryzysu mimetycznego w duchu religijnej i społecznej współpracy, inaczej mówiąc, w intencji reaktywowania mechanizmu ofiarniczego, który zadziałałby w większym stopniu na korzyść danej społeczności niż na szkodę kolejnej zabijanej ofiary*⁴.

Nieprzypadkowo poświęciliśmy tyle miejsca opisowi mechanizmu kozła ofiarnego. Spontanicznie wypracowany mechanizm społecznej samoobrony bywa świadomie wykorzystywany przez władzę do rozładowania sytuacji kryzysowej i nagromadzonej agresji społecznej. Aby zrozumieć w pełni tę taktykę, trzeba sięgnąć do podstaw władzy tyrańskiej. Jest nią uzurpacja, zaś towarzyszy jej strach. Strach warstwy przywódczej to obsesja anonimowego, nie poddającego się kontroli tłumy, strach przed wywróceniem hierarchii oraz strach przed odpowiedzialnością. To prawda, że systemy niedemokratyczne dają pełnię władzy. Ma to swoje wymierne korzyści w czasach prosperity, gdyż pozwala korzystać z przywilejów w nieograniczony sposób. Jednak z chwilą kryzysu sytuacja diametralnie się zmienia. Gdy system osiąga granice swojej wydolności czy to w sferze gospodarczej, czy społecznej, nikt nie ma wątpliwości, kto jest odpowiedzialny za ten stan rzeczy. Prawo do obalenia nieudolnej władzy, archetypicznie zakorzenione w zbiorowej podświadomości, jest zmorą wielu tyranów i ich popleczników.

Taktyka władzy tyrańskiej polega na przerzuceniu strachu na barki społeczeństwa czy to w postaci przekonania o potędze i bohaterstwie ludzi sprawujących władzę (wielką rolę w tym procesie odgrywa literatura hagiograficzna), czy też rozbudzenie strachu przed niebezpieczeństwem zewnętrznym lub wewnętrznym. Jeśli uda się odwrócić uwagę ludności od rzeczywistych, czyli systemowych źródeł kryzysu, władzę można będzie zachować w nienaruszonym stanie. Dlatego tak wielkie znaczenie ma z jednej strony wzbudzanie drogą imitacji prorządowych postaw i zachowań,

⁴ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, przeł. A. Szymański, IW Pax, Warszawa 1986, s. 124.

⁵ R. Girard, dz. cyt., s. 205.

z drugiej maskowanie za pomocą ideologii rzeczywistej istoty stosunków władczych, opartych na przemocy i ucisku. System ustanowiony na bazie gwałtu społecznego nie może istnieć samodziśnie. Naga przemoc jest skutecznym środkiem panowania jedynie na krótką metę. Jak powiedział dowcipnie Talleyrand, bagnetem można zrobić wszystko, lecz na bagnecie nie można siedzieć. Niezbędna jest sankcja ideologiczna. Rolę tę pełnią mitologic, religie i ideologie, zaś ich głównym zadaniem – twierdzi Girard – jest tuszowanie śladów działalności ofiarnej i innej przemocy. W związku z tym formy ideologiczne i mitologiczne ulegają swoistym przekształceniom. Wraz z upływem czasu coraz wyraźniejsza staje się tendencja idealizacyjna, czyli chęć zatarcia śladów gwałtu. Stereotyp przemocy słabnie, traci brutalny i kolektywny charakter, nabiera cech przemocy indywidualnej (np. mit skandynawski o Baldrze), a nawet samoofiadowania (np. aztecki mit Teotihuacan).

Wobec powyższego nie dziwi, że władza wpada w panikę, gdy w sytuacji kryzysu ideologicznego mitologia, religia panująca czy ideologia zaczynają zawodzić, zaś społeczeństwo uzyskuje samoświadomość. Wśród ludzi sprawujących władzę upowszechnia się, jak podkreśla J. Delumeau, *umysłowość obłąkana* i w konsekwencji przeświadczenie o stanie *obłąkanego państwa*. Z taką sytuacją mamy do czynienia w czasach Reformacji, w dobie kryzysu chrześcijaństwa. Poczucie zagrożenia realnej władzy sprawowanej przez przedstawicieli Kościoła i arystokracji w związku z programem Reformacji, zwłaszcza jej radykalnego skrzydła (T. Műnzer, czeszy husyci, anabaptyści), zachęciło do podjęcia kontrofensywy. Przedsięwzięto różnorakie działania represyjne przeciw heretykom. Powołano do życia trybunały inkwizytorskie, zaostrożono cenzurę i usztywniono doktrynę. Równocześnie wszczęto akcję przeciw całemu społeczeństwu, wprowadzając większą dyscyplinę. To postępowanie J. Delumeau nazywa *normalizacją* w tym sensie, że *starano się przemocą wtłoczyć w religijne i moralne ramy surowego chrześcijaństwa społeczności nazbyt często odporne wobec tego rygorystycznego porządku*⁶. Innymi słowy, przystąpiono do chryścianizacji metodami autorytarnymi; zmierzając do rozciągnięcia kontroli nad społeczeństwem. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują wielkie represje przeciw czarownicom, jakie przetoczyły się przez Europę w XVI i XVII w. Amerykański antropolog, M. Harris, twierdzi wręcz, że nagonki na czarownice wywołały i podtrzymywały klasy rządzące, żeby uśmierzyć narastającą falę mesjanizmu chrześcijańskiego⁷. Akcja ta miała do wypełnienia określone zadania. Po pierwsze bronić instytucjonalnej struktury władzy przed uzurpatorami; po drugie rozbroić i rozdrobnić potencjalnych krytyków i przeciwników; po trzecie przenieść

odpowiedzialność za kryzys Kościoła i państwa na urojone demony w ludzkiej postaci. Tak mocny wydzźwięk tezy M. Harrisa trzeba nieco złagodzić zwracając uwagę na fakt, że represje wobec czarostwa spotkały się jednak z pozytywną reakcją w społeczeństwie. Współdziałanie z inkwizycją (donosy, fałszywe oskarżenia itp.) popiera twierdzenie J. Delumeau, że *nie doszłoby do polowań na czarownice bez minimum lokalnego consensusu, bez pewnej formy chłopskiego wsparcia lub współnictwa*⁶. Masy są siłą destrukcyjną zdolną do obalenia każdej władzy, znamy jednak liczne przykłady wzajemnej współpracy. Najbardziej spektakularnym tego dowodem były wydarzenia w Judei za panowania rzymskiego prokuratora Poncjusza Piłata, który uległ presji tłumu oraz współdziałających z nimi faryzeuszów i wydał Jezusa na śmierć. Zachowanie tłumu zgodne z intencjami władzy wywołał bez wątpienia proces mimetycznego naśladownictwa. Wszelkiej maści dyktatorzy dobrze wiedzą, że poddanych trzeba traktować jak dzieci i nieustannie pobudzać do imitacji wzorów podsuwanych przez propagandę. Daje to nieoczekiwane rezultaty – nie tylko współpracę ludności, ale także wybranych ofiar (mamy tu na myśli skutek nie działania tortur, lecz umiejętnie pobudzonej imitacji). Jakże często niewinne ofiary zeznają więcej niż im każą, składają samokrytykę, domagają się dla siebie najwyższej kary. Średniowieczni heretycy i domniemane czarownice żądały nierzadko spalenia na stosie. Znany jest również fakt, że w celu uzyskania potwierdzenia udziału w najbardziej absurdalnych zbrodniach wystarczyło w latach czystek stalinowskich umiejętnie się powołać na nadrzędny interes państwa.

Oceniając globalnie polowania na czarownice trzeba przyznać, że doraźnie zakończyły się sukcesem władz religijnych i politycznych. Utrwaliły bowiem panującą religię, władzę grup rządzących i przygotowały grunt dla panowania absolutyzmu. Nie można jednak zapominać, że równocześnie powstrzymywały głęboką przemianę systemu feudalnego, a więc układu znajdującego się w stanie kryzysu strukturalnego, co w niedługim czasie doprowadziło do całkowitej klęski systemu na skutek ruchów rewolucyjnych.

Garść podanych wyżej przykładów wskazuje wyraźnie, że mechanizm kozła ofiarnego ma charakter transkulturowy. Nie wyklucza to wcale swoistych modyfikacji narzucanych przez porządek kulturowy i styl danej epoki. Wskazywaliśmy już okazjonalnie ślady obecności procesów mimetycznych i ofiarniczych w naszej współczesności. Cywilizacja przemysłowa nadała im swoje piętno. A. Frossard w książeczce pt. „36 dowodów na

⁶ J. Delumeau, dz. cyt., s. 375.

⁷ M. Harris, *Krowy, święte, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, Warszawa 1985.

⁸ J. Delumeau, dz. cyt., s. 352.

istnienie diabła" oskarża współczesną cywilizację o sprymityzowanie rytuałów ofiarniczych, o odarcie ofiar z resztek sacrum. *Mury waszych współczesnych metropolii kryją nie mniej ofiar, z tą różnicą, że dzisiejsze zarzyna się bez żadnego ceremoniału, jest też dla was rzeczą jak najbardziej naturalną, że ofiary te dźwigają na sobie ciężar i udrękę waszych niedoskonałości społecznych. Rytuał całopalenia został zniesiony, ale zasada pozostała ta sama, morderca jest tylko świeckim odpowiednikiem kapłana składającego ofiarę*⁹.

Wymownym potwierdzeniem wspomnianej tendencji jest Holocaust Żydów w latach II wojny światowej. Wiele faktów świadczy o ofiarniczym charakterze zagłady Żydów. Mamy więc stereotyp ofiary, bo elita partyjna NSDAP uznała Żydów za sprawców wszelkich nieszczęść trapiących III Rzeszę. Występuje również totalne zafałszowanie przyczyn mordu. Akcja eksterminacyjna nie była przecież prowadzona jawnie, lecz była utajniona nie tylko w stosunku do ofiar (obozy pracy, słowne slogany, np. *Arbeit macht frei*, rzekome łaźnie itp.), ale także między samymi oprawcami (w dokumentach ściśle tajnych akty ludobójcze były maskowane kryptonimami w rodzaju *Umsiedlung*, a więc przesiedlenie). Interesujący jest również fakt powstania swojej więzi między ofiarami a katami. Jego charakter ujawnił – jak pisze S. Lem w „Prowokacji” – wysoki dowódca SS, gdy stojąc u okna salonki w pociągu, jadącym przez porośnię lichymi sosenkami piaski swego dystryktu, powiedział do towarzysza podróży: „Hier liegen MEINE Juden”. *Moi Żydzi*¹⁰. Z drugiej jednak strony, w zgodzie z obserwacją Frossarda o sprymityzowaniu współczesnych aktów ofiarniczych, hitlerowskie ludobójstwo cechuje wyjątkowa pospolitość. S. Lem pisze wręcz o estetyce kiczu. Tworzyła ją nagość ofiar i iluzja Sądu Ostatecznego, postać drobnomieszczanina w mundurze SS w roli kapłana składającego ofiarę, obskurtna sceneria obozowa. Wszystko było prostackie i na niby, dodaje Lem, z wyjątkiem śmierci ofiar.

Prawdziwym dysonansem był więc każdy akt burzący tę nieprawdziwą fasadę, podejmowany świadomie przez potencjalne ofiary. Taki wydzźwięk miało bez wątpienia wystąpienie o. M. Kolbego i jego zgoda na śmierć w zamian za życie współwyznania. Postępowanie zgodne z wartościami chrześcijańskimi sprowadzało rzeczywistość spod znaku swastyki do właściwych jej wymiarów – do świata strachu, gwałtu i przemocy. Ukazywało nicosć narodowosocjalistycznej ideologii.

Znaczenie mitologii i ideologii w procesie tuszowania mechanizmów koźła ofiarnego stało się podstawą kapitalnej pomyłki w kwestii istoty chrześcijaństwa. Według XIX-wiecznych poglądów główna funkcja religii sprowadzała się do spisku możliwych przeciw słabym, do przysłówiowego opium dla ludu. Krytykę tę

można przyjąć jedynie w ograniczonym stopniu, np. w stosunku do prób instrumentalnego wykorzystania religii jako podpory tronu lub udziału we władzy, bezzasadna jest ona natomiast w odniesieniu do istoty chrześcijaństwa. Jak pięknie powiedział R. Girard, nieprzemijającą wartością męki Chrystusa i prawd objawionych w Ewangeliu jest zakwestionowanie wszelkich systemów ustanowionych na przemocy. W Dobrej Nowinie idzie o ujawnienie słabości ludzi wobec pokusy zabijania kozłów ofiarnych, o rozszyfrowanie całego zespołu zjawisk religijnych i kulturowych opartych na gwałcie. Zmartwychwstanie Chrystusa, baranka ofiarnego, stanowi zwycięstwo nad wszystkimi mitologiami, religiami i ideologiami gwałtu.

W ładzie chrześcijańskim, przypomina J. Maritain, zło i szatan mają niewątpliwie swój udział. Jednak *najważniejsze osiągnięcia w ludzkiej historii /.../ zdobywane są nie tylko za cenę krwi i potu, lecz także miłości i samopoświęcenia*. I dalej: *Żyje on [tj. ład chrześcijański – J.G.] nieustającą ofiarą, jaką składają w imię dobra powszechnego najlepsi spośród jego członków; wszelako każdy triumf ludzkiego poświęcenia i energii duchowej, choć podnosi historię świata na wyższy poziom, jednocześnie zostaje wchłonięty i wkomponowany w doczesną tkaninę świata, którego instytucje i organizacje, prawa i świadomość zbiorowa, życie społeczne, przeciętne zachowanie stają się bardziej zgodne z wymogami Ewangelii, ale który nadal pozostaje światem prześladowującym świętych*¹¹. Ofiara świętych jest aktem dobrowolnego poświęcenia, walką w obronie zagrożonych najwyższych wartości, nie zaś doraźnych korzyści i interesów. Być może właśnie dlatego tak trudno w praktyce o realizację chrześcijańskiego ładu.

Wychodzenie z kryzysu przez mechanizm kozła ofiarnego trzeba uznać za rozwiązanie pozorne, ponieważ obrona zagrożonych podstaw kulturowego i społecznego porządku danej grupy w przypadku systemów niedemokratycznych, autorytarnych czy totalitarnych nie ma wymiaru wspólnotowego, lecz wyłącznie partykularny (interes grupy dominującej). Ofiara kozła ofiarnego ma podtrzymywać walący się uszrój, zagwarantować dalsze przywileje rządzących. Jest więc ofiarą złożoną w złej sprawie. Jej skuteczność wyznacza stan świadomości członków danej społeczności. Szereg czynników, jak izolacja, indoktrynacja, niski poziom wykształcenia, dają upragnioną przez każdą władzę zbiorowość o mentalności zdeterminowanej w wielkim stopniu przez „nieświadomość zbiorową”. Wystarczy wtedy odpowiednia manipulacja

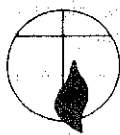
⁹ A. Frossard, *36 dowodów na istnienie diabła*, przeł. Z. Ławrynowicz, Wyd. „W drodze”, Poznań 1987, s. 44–45.

¹⁰ S. Lem, *Prowokacja*, Wyd. Literackie, Kraków 1984, s. 36.

¹¹ J. Maritain, *Bóg a tajemnica świata*, przeł. A. Gowin, „Znak” nr 386/1987.

i zostaje uruchomiony zbrodniczy tłum, znajdujący rekompensatę w prześladowaniu wytypowanych ofiar. Społeczeństwo bardziej otwarte jest w mniejszym stopniu skłonne do szukania winnych w przypadkowych osobach czy grupach. Społeczności chrześcijańskie muszą być szczególnie odporne, a jeśli czasami tak nie jest, świadczy to tylko o niedostatku wiary, nigdy o jej sensie.

Jerzy Gaul



Katecheza społeczna czy zajęcia z taktyki

Piotr Nißecki, *Człowiek drogą Kościoła. Kościół wobec przemian społecznych w Polsce (1980-1983)*, ODiSS, Warszawa 1987, nakł. 100 egz. wydanych na prawach rękopisu (mała poligrafia), ss. 280;

Andrzej Micewski, *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Éditions du Dialogue, Paris 1987, ss. 283.

Powstanie oraz dzieje „Solidarności” to temat trudny, dotykający głównych polskich zagadnień; historia łączy się tu z teraźniejszością, narodowe mity zderzają się z rzeczywistością PRL-u, wyobrażenia o pożądanym wizerunku Polaka zespala się, częściej zaś kontrastują z codziennością, w której zwykle wygrywa starość, znużenie i pospolita miałość. A przy tym wszystkim nie jest to wcale rozdział zamknięty. Procesy, które ujawniły się u nas w sierpniu 1980 r. dochodzą do głosu w wielu częściach świata. Bezkrwawe zjednoczenie się milionów ludzi dopominających się tak podstawowych praw, jak wolność zrzeszania się, prawo do wyrażania swych poglądów politycznych – jest i będzie zaraźliwe wszędzie tam, gdzie próbuje się zaciemniać rzeczywisty sens demokracji i personalizmu. Idea, którą uosabia „Solidarność”, zrodziła się ze spontanicznego protestu ludzi długo i wielokrotnie oszukiwanych. Takich ludzi i społeczeństw jest we współczesnym świecie wiele. Zazwyczaj ci oszukiwani uczestniczą w oszustwie; z oportunistów, ze strachu, niektórzy – nieliczni – z przekonania, że jest to „mniejsze zło”. Jest psychologicznie zrozumiałe, że gdy tylko nadarzą się sprzyjające okoliczności – ci oszukiwani i zarazem oszukujący (choćby tylko siebie) zechcą zanurzyć się w jakiejś swej SOLIDARNOSCI. U jej podłoża będą pierwiastki chrześcijańskie i te elementy myśli socjalistycznej, które bezpośrednio nawiązują do Kazania na Górze. Idea solidarności jest bowiem ideą chrześcijańską.

Zbadanie wszechstronnych reakcji polskiego katolicyzmu na okoliczność fenomenu „Solidarności” nie wniosłoby wiele nowego do potocznej wiedzy na ten temat, na pewno jednak uzyskalibyśmy odpowiedzi na szczegółowe pytania dotyczące konkretnych spraw. Z jednej bowiem strony nie ma wątpliwości, że ruch rozpoczęty w sierpniu 1980 r. przeważająca część Polaków uznała za kwintesencję polskości; było to dostatecznie silnym nakazem wewnętrznym dla naszego Kościoła, by jednocześnie poprzeć organizującą

się właśnie „Solidarność”. Z drugiej zaś strony należy pamiętać, że na rodzimy katolicyzm składają się co najmniej cztery warstwy: 1. hierarchia: prymas, Episkopat i papież, którego głos – ze zrozumiałych względów – rozlega się nad Wisłą wyjątkowo donośnie; 2. ludzie Kościoła: kler diecezjalny i zakonny, siostry zakonne; 3. elity katolików świeckich, w tym wydawnictwa książkowe i prasa katolicka; 4. rzesze wiernych. Jeśli się zatem spojrzy na polski katolicyzm z zaproponowanych tu czterech punktów widzenia, to okaże się, że odpowiedzi na szczegółowe pytania dotyczące „Solidarności” wcale nie muszą być jednoznaczne.

Pierwsza warstwa jawi się na zewnątrz jako monolit. Dlatego też trudno jest, poza jednostkami, odtworzyć intelektualne i psychiczne sylwetki hierarchów stanowiących to dostojne grono. A przecież to mało prawdopodobne, aby stu wieloletnich mężów jednakowo wyobrażało sobie rozwiązywanie konkretnych zagadnień społecznych czy jednakowo widziało, powędzmy, relacje w trójkącie Kościół – naród – państwo. Odnosi się wrażenie, iż księża biskupi – odwrotnie niż ich poprzednicy z II Rzeczypospolitej – programowo unikają wypowiedzi we własnym imieniu, nacechowanych wyraźnym stemplem danej osobowości. Prawdopodobnie wypływa to przede wszystkim z troski o jedność Kościoła, o to, aby ewentualne różnice zdań (przecież nie pierwszorzędne) nie zostały wykorzystane przez przeciwnika ideologicznego. Jest kwestią otwartą, czy metoda ta będzie do utrzymania w bliskiej przyszłości; nie jest wykluczone, że cena tak osiąganey jedności byłaby zbyt wysoka.

Druga warstwa, nawet przy całej ustalonej strukturze organizacyjnej rzymskiego katolicyzmu, jest dość silnie zróżnicowana, ale na ten temat niewiele się u nas pisze. Nie wiadomo np., jaki odsetek ludzi Kościoła ma w ogóle zainteresowania polityczne i ilu spośród tych aktywnych politycznie duchownych reprezentuje postawę ugody z „realnym socjalizmem”, ilu zaś można zaliczyć do kategorii „walczących”. Nie wiemy też, jakie są – poza formalnym – stosunki między hierarchią a kadrą; czy dominuje tu podporządkowanie, czy też raczej poczucie współuczestnictwa we wspólnym dziele. To ostatnie jest o tyle ważne, że bezpośrednio wpływa na odbiór przez duchowieństwo wskazań Episkopatu w sprawach społecznych i poniekąd politycznych, który to odbiór może oscylować między pełną identyfikacją a rezerwą. Tu jesteśmy skazani tylko na domysły.

O trzeciej warstwie wie się dużo. Wystarczy czytać prasę katolicką różnych odcieni, aby mieć wyobrażenie o istnieniu dość szerokiej gamy postaw wobec PRL i jej ustroju.

I wreszcie czwarta warstwa – rzesze wiernych. Miliony zapelniające świątynie. Część z nich uczestniczy w pochodach pierwszo-

„Solidarności” majowych – to też jest cząstka prawdy o polskim katolicyzmie. Do kategorii teologicznej ludu Bożego należą nie tylko zdeklarowani przeciwnicy komunizmu, ale także ci, którzy pracują na rzecz panującego systemu; nie mówiąc już o ich rodzinach. Kościół jest dla każdego; to powoduje, że przechodzą doń i ci, którzy chcą usłyszeć kazanie z mocnymi akcentami politycznymi, i ci, których razi polityczna retoryka podawana od ołtarza. I na ten temat nie wiemy też nic pewnego. Można jednak przyjąć za udowodnione, że przytłaczająca większość wiernych opowiedziała się za „Solidarnością”. Nie powinno się jednak tego aksjomatu rozszerzać na wszystko, co dotyczy Związku, np. na drogę rozwojową, na częste sięganie po broń strajkową, na działanie po delegalizacji etc. Paradoksalnie, więcej się wie o stosunku społeczeństwa do partii rządzącej i jej agend niż o poziomie identyfikacji tegoż społeczeństwa z ideą „Solidarności”, a także z aktywnością poszczególnych osób i grup powszechnie utożsamianych z tym Związkiem.

Katecheza społeczna

Dobrze się stało, że Piotr Nitecki podjął się refleksji *nad rolą i specyficznym wkładem Kościoła w przemiany społeczne początku lat 80.* Jego książka nosi tytuł „Człowiek drogą Kościoła” i jest próbą odtworzenia stanowiska Episkopatu wobec wydarzeń rozgrywających się między sierpniem 1980 – powstaniem NSZZ „Solidarność” – a lipcem 1983 r. – formalne zniesienie stanu wojennego. Nic jest to jednak ani kronikarski zapis działań Episkopatu w tym okresie, ani też analiza polityczna tych działań. P. Nitecki proponuje nam zwrócenie uwagi na *charakterystyczny dla Kościoła moralny aspekt jego posłannictwa*, co jakże często bywa zapomniane, gdy do głosu dochodzą polityczne emocje. Tytuły rozdziałów dobrze oddają założenia programowe autora: „Kościół wobec wydarzeń sierpniowych”, „Chrześcijańska wizja odnowy”, „Kościół i «Solidarność»”, „Dramat stanu wojennego”, „Ku ugodzie społecznej”, „Piełgrzymka narodowej nadziei”. Książka P. Niteckiego jest w istocie rozprawą o KATECHEZIE SPOŁECZNEJ, którą można wyczytać z przemówień Jana Pawła II, z wypowiedzi prymasów – Stefana Wyszyńskiego i Józefa Glempa – listów pasterskich Episkopatu i poczynaiń roboczych obu prymasów, podejmowanych w imieniu polskiego Kościoła. Powiedzmy od razu, że jest to rozprawa poważna, ujmująca zagadnienia społeczne i polityczne na tle teologicznym, przez co ich interpretacja otrzymuje chrześcijańską, katolicką głębię. Jest to polemika nie tylko z tymi, którzy chcą „wpisać” Kościół w „realny socjalizm”, ale także z tymi, którzy zarzucają rodzinnemu Kościołowi nadmierną ugodowość wobec komunistów. Godny uznania jest ton tej

książki: spokojny, rozważny i rzetelny. Autor, co prawda, identyfikuje się z opisywaną przez siebie postawą Episkopatu, ale nie czyni tego kosztem pomijania faktów niewygodnych. Jeśli poświęca sporo miejsca głośnemu kazaniu prymasa S. Wyszyńskiego z 26 sierpnia 1980 r., to nie omieszką zaznaczyć, że homilia ta *nie wszędzie spotkała się z należytym zrozumieniem i uznaniem*. Ma też odwagę napisać, że wielokrotne powtarzanie przez oficjalną propagandę odpowiednio dobranych fragmentów tej homilii *nabierało więc szczególnej wymowy i trudno dziwić się pewnej konsternacji społeczeństwa wobec tego wydarzenia*.

Rozprawa P. Niteckiego wzbudza zaufanie m.in. dzięki temu, że jej autor nie ukrywa napięć, jakie pojawiały się czasem między Kościołem hierarchicznym a SPOŁECZEŃSTWEM. Partnerem hierarchów jest tu zawsze społeczeństwo, nie zaś jakaś jedna jego część. Oczywiście, P. Nitecki dostrzega i tę warstwę zagadnienia, ale jest ona – i słusznie – zdecydowanie na drugim planie. Metodę tę autor zastosował już przy omawianiu jasnogórskiej homilii prymasa S. Wyszyńskiego pisząc, że na społeczny odbiór przemówienia wpłynęła również jego interpretacja *w tych środowiskach, które nie były zainteresowane w pokojowym rozwiązaniu konfliktu, dążąc do konfrontacji sił*.

Cenne jest to, że autor twardo stąpa po ziemi i nie ułatwia sobie zadania konstruowaniem jakichś zdemonizowanych grup czy gruppek, które – wbrew Kościołowi i żywotnym interesom polskiego narodu – mieszały w naszym kotle. Nie znaczy to, że nie dostrzega istnienia sił, które (opowiadziawszy się zdecydowanie za przemianami w Polsce) wyobrażały je sobie inaczej, niż widział to Kościół. W tym miejscu pojawia się nowy problem: jeśli na serio żądamy pluralizmu, to nie możemy z niego wyłączyć relacji między Kościołem a społeczeństwem. W układzie pluralistycznym różnice zdań są czymś naturalnym, tak jak naturalna powinna być możliwość publicznego prezentowania różnych stanowisk. A zatem np. zalecenia i rady Kościoła dotyczące spraw społecznych mogą być poddawane pod ogólnonarodową dyskusję. Pluralizm zakłada bowiem, że każdy sąd dotyczący ogółu musi przejść przez społeczne sito. Zrozumiałe jest samo przez się, że na ten specyficzny proces „odsiewu” wpływają rozliczne czynniki, wśród których urabianie opinii publicznej (przez oficjalną propagandę panującego systemu, przez kręgi opiniotwórcze krytyczne wobec systemu i przez wpływ propagandy docierającej z zagranicy) nie jest wcale czynnikiem ostatnim. Nie jest jednak czynnikiem podstawowym. Taka lub inna propaganda może tylko wzmacniać istniejące w danej chwili tendencje społeczne – rzadko kiedy ma siłę sprawczą.

Pewien rozdźwięk między prymasem S. Wyszyńskim a znaczną częścią społeczeństwa, jaki pojawił się – na krótko – po jego

W jasnogórskim kazaniu, miał swe realne przyczyny: chodziło o różnicę zdań na temat państwa. Prymas, mimo wszystko, był skłonny do ograniczonego, ale jednak doceniania istnienia aktualnego kształtu państwowości, podczas gdy przeważająca część narodu przechodziła w okres „fundamentalistyczny”, z typowym dla tej postawy rygoryzmem – albo wszystko, albo nic. Zauważmy, że mamy tu do czynienia z odwróceniem tradycyjnych ról; społeczeństwo buntując się przeciwko zakłamaniu, brnie w retorykę moralistyczną i w białe-czarne widzenie rzeczywistości politycznej wyodróżnionej podziałem: zła władza – wspinały naród, gdy tymczasem prymas powiada: *Odpowiedzialność jest wspólna. Dlaczego? Bo winna jest wspólna jest i wina. Nikt z nas nie jest bez grzechu, nikt nie jest bez winy*. Prymas nawołuje do rozważy, przestrzega przed euforią. Wyływa to z filozofii życiowej kard. S. Wyszyńskiego nakazującej mu opowiadanie się za polityką ewolucyjną; za metodą małych kroków – byle tylko kierunek marszu był jasno określony. Dla kard. S. Wyszyńskiego i zapewne dla całego Episkopatu zdobycze polityczne uzyskane w sierpniu '80 były warte ochrony.

Kościół znalazł się w trudnej sytuacji. Poparł z całą mocą „Solidarność” a równocześnie przestrzegał Związek przed zbyt dużym zaufaniem we własne siły. P. Nitecki ma zapewne rację stwierdzając, że ówczesny prymas już na samym początku wydarzeń dostrzegał *ogromne niebezpieczeństwo dla ruchu odnowy związane ze zbyt żywiołowym podejściem dużej części społeczeństwa do realizowania jego procesu przemian*. Autor powiada następnie, że oficjalnie wyrażony przez „Solidarność” *szacunek i związek z Kościołem nie oznacza zawsze szedł w parze z realizacją jego wskazań*. Zdanie to, samo w sobie prawdziwe, prowokuje do zadawania pytań kierowanych do Episkopatu. Oto one: Czy tak jednoznaczne poparcie „Solidarności” nie ograniczyło Kościołowi pola manewru? Czy poparcie to nie było odbierane przez rzesze wiernych i zarazem członków Związku w kategoriach także politycznych, jako jawny dowód nie tylko na rację moralnych, ale także i realnej siły? Czy – wobec tego – Kościół (chcąc nie chcąc) nie przyczyniał się też do radykalizowania społeczeństwa? Nie znam prawidłowych odpowiedzi na te pytania. Sądzę natomiast, że jest pewna sprzeczność między afirmacją „Solidarności” przez Kościół a nutą krytycyzmu – jeśli nie zawodu – wobec politycznego radykalizmu, który przejawiał się w działalności Związku. Sprzeczność ta bierze się z tego, że Kościół raz po raz traktuje „Solidarność” jako RUCH NARODOWEJ ODNOWY, także moralnej; dotyczącej jednostek i zbiorowości – i wtedy w pełni go popiera, innym zaś razem wysuwa w stosunku do tego ruchu takie postulaty, jakby był on partią polityczną – i wtedy nie kryje swego rozczarowania, że Związek jest mało podatny na słowa rozważy i nie słyszy płynące z wysokich ambon.

Traktując ten problem teoretycznie i przykładając go do sytuacji społeczeństwa pluralistycznego zorganizowanego w typową demokrację parlamentarną, trzeba by uznać, iż tak silne identyfikowanie się Kościoła z jakimkolwiek ruchem społecznym, jak to było w naszym przypadku – nie jest zbyt korzystne ani dla jednej, ani dla drugiej strony. Rzecz w tym, że u nas – ze zrozumiałych względów – trudno mówić o pluralizmie i demokracji parlamentarnej (w tradycyjnym sensie tych słów); a zatem Kościół, chcąc pozostać wierny swemu posłannictwu, nie mógł zachować się inaczej. To jeszcze jeden przykład polskiej kwadratury koła: Episkopat musiał zdawać sobie sprawę, że procesy społeczne toczą się, w znacznym stopniu, własną koleiną; ich bieg jest trudny do korygowania. Episkopat musiał też mieć świadomość, że w chwilach narodowego wzburzenia łatwo o decyzje spontaniczne. Jak to ktoś powiedział o swym udziale w jednym z naszych powstań: *Skakał mój kraj przez okno, to i ja z nim razem*. Otóż Episkopat był z narodem a równocześnie przestrzegał przed „skakaniem przez okno”. Czy mógł, w istocie, postąpić inaczej? Jest to mało prawdopodobne. Wkład Kościoła w chrześcijańskie rozumienie społecznej ODNOWY jest bezsporny, choć trudny do zmierzenia. Jeśli jednak szcycimy się tym, że po sierpniu '80 – a i później! – nie powstał w Polsce terrorizm polityczny, to nie wolno nam zapomnieć, że ma w tym swój wielki wkład nasz Kościół.

Kolejnym źródłem napięć między Kościołem a „Solidarnością” – a także, choć w znacznie mniejszym stopniu, między hierarchią a niemalą częścią kleru – były różnice w myśleniu o skutkach istnienia Związku. Episkopat zapewne najchętniej widziałby „Solidarność” jako ruch odnowy moralnej narodu samym swym istnieniem stwarzający nową jakość społeczną i poniekąd polityczną; jakość bardzo delikatną i niestabilną – dlatego też na „Solidarność” spoczywa szczególnie obowiązek rozwagi i politycznego umiarkowania. Była to wizja trudnego dialogu z władzą, ale jednak dialogu. Różnice, o których wspominałem przed chwilą, dotyczyły właśnie tego kluczowego problemu – granic ugody z komunistami. Episkopat, uwzględniając uwarunkowania geopolityczne i faktyczne pogodzenie się Zachodu z podziałem świata na dwa wielkie bloki, chciał widzieć „Solidarność” jako ruch wszechstronnych reform, ale bez jawnego atakowania ustroju. Zakładało to podjęcie jakiejś gry z władzą. Nie jest tajemnicą, że ten punkt widzenia nie dominował wtedy w kraju; licząca się część społeczeństwa nie miała po prostu ochoty na grę z systemem, coraz częstsze były postawy sprzeciwu albo obojętności wobec sprawujących rządy.

„Solidarność” powstała raptownie, niczym powodziowa fala. Jej podstawową siłą była spontaniczność milionów obywateli, ale na

jej nurt składały się także różne grupy i środowiska zorganizowane wokół często konkurujących ze sobą programów społeczno-politycznych. To swoiste „wnoszenie” różnorakich polityk do Związku przyczyniało się bez wątpienia do jego radykalizacji. Odbywało się to zazwyczaj na zasadzie sprzeczania zwrotnego: władze wykorzystywały każdy pretekst, aby głosić, że „Solidarność” firmując pewne grupy polityczne godzi w podstawy ustroju; Związek, prowokowany, reagował często nerwowo, co dla władzy było niezłym podarkiem – potwierdzało bowiem rzekomo jej wcześniejsze diagnozy etc. Episkopat, chcąc chronić „Solidarność”, występował zazwyczaj jako mediator między rządem a Związkiem. Zresztą nie bez sukcesów. Równocześnie Kościół, poczynszy od owego jasnogórskiego przemówienia prymasa S. Wyszyńskiego, prowadził wytrwałą katechezę społeczną skierowaną do całego narodu. Nie szczędzono też czasu na spotkania z kierownictwem Związku, podczas których hierarchowie dawali do zrozumienia, iż niepokoją ich niektóre tendencje uwidaczniające się w „Solidarności”. Prymas S. Wyszyński mówił np. o tym, że Związek powinien być ruchem **WYBITNIE POLSKIM**. *Ten ruch musi służyć przede wszystkim sprawie Polski; to znaczy ludności polskiej. /.../ Trzeba się strzec – żeby się nie wplątali tacy ludzie, którzy mają inne założenia, którzy są gdzieś uzależnieni i chcą przeprowadzać niepolskie sprawy.* Zdania te stały się wnet niemal własnością publiczną i były różnie komentowane. P. Nitecki widzi w tym akcentowaniu polskości Związku obawy sędziwego prymasa, aby „solidarnościowy” ferment nie stał się kartą przetargową między oboma supermocarstwami; była też tu i przestroga przed formułowaniem przez „Solidarność” takich postulatów politycznych, jakie mogą stać się pretekstem do bezpośredniej interwencji ZSRR w sprawę naszego kraju. Możliwa jednak była jeszcze inna interpretacja prymasowskiej wypowiedzi. Oto ona: na „Solidarność” coraz większy wpływ mają środowiska opozycji laickiej, które zbuntowawszy się kiedyś przeciwko komunizmowi stały się zdecydowanym przeciwnikiem partii rządzącej. Środowiska te mają swoje cele; do głównych trzeba zaliczyć porachunki z systemem, który dla wielu z nich był nie tak dawno bliski. Istnieje obawa, że w tej walce z komunizmem – widzianej poniekąd jako kontrrewolucja powtarzająca spak technik bolszewików – żywotny interes Polski spadłby na drugie miejsce, zdominowany przez międzynarodową ruchawkę obliczoną na destabilizację ZSRR i całego bloku wschodniego.

Zdania, które napisałem przed chwilą, nie są moim wymysłem. Tego typu analizy i domniemania słyszałem dość często w kręgu władzy. Nie brakowało też takich, którzy dopowiadali od siebie, że słowa kard. S. Wyszyńskiego są koronnym dowodem istnienia

międzynarodowego scenariusza (trockistowskiego?), w którym Polsce wyznaczono rolę detonatora. Byli też i tacy, którzy wskazywali, w tym kontekście, na ludzi z KSS KOR; o nich bowiem miał być mowa w tym prymasie. Przypominam te mniej lub bardziej aberracyjne dociekania dlatego, iż świadczą one o uwadze, z jaką wsłuchiwano się, i to w różnych grupach społecznych, w głos dochodzący z ulicy Miodowej. Nic dziwnego, że tak wielu starało się wykorzystać dla siebie każdą enigmatyczność w wypowiedziach hierarchii. Szkoda, że autor omawianej książki nie poświęcił więcej miejsca na analizę tych właśnie „miejsc enigmatycznych”. Być może okazałoby się, że niejasność w wypowiedziach hierarchów każdorazowo obracała się przeciwko Kościołowi; że lepsza jest twarda prawda (albo milczenie) od półśłówek i niedomówień wręcz zachęcających do domysłów. Inna rzecz, że tych domysłów, a nawet świadomych przekłamań, nie ma co demonizować. Trzeba je traktować z wyrozumiałością, przyjmować ze spokojem, jako uboczny produkt demokracji i demokratyzacji życia publicznego i pluralizmu. Kościół nasz nie jest do tego zbyt przyzwyczajony – to inna sprawa. Stąd zapewne nie ukrywam, że odkrywanie zdziwienia hierarchów, że wsłuchiwanie się społeczeństwa w głos Kościoła nie jest równoznaczne z wypełnianiem jego wskazań. *Choć więc „Solidarność” w swej zdecydowanej większości zorientowana były na bliską współpracę z Kościołem, znaleźli się także w jej kierowniczych gremiach ludzie, którzy realizując własne koncepcje i ambicje polityczne usiłovali traktować go w sposób instrumentalny próbując wykorzystać jego autorytet moralny jako wsparcie dla własnych celów. Kościół był więc wykorzystywany, ale nie dość często był słuchany i jego wskazania w dziedzinie społecznej w niedostateczny sposób stosowane były przy kształtowaniu linii działania Związku* – pisze autor. Racja. Ale czy jest w tym coś niezwykłego? Czy Kościół nie ma w tym zakresie doświadczeń, nie spotyka się, od początków swego istnienia, z próbami wykorzystywania go przez polityków czy w ogóle przez świat? Wszyscy zresztą w jakiś sposób „wykorzystują” siłę religii. Nie to zatem, samo w sobie, jest naganne; problem zaczyna się dopiero wtedy, gdy dana grupa chce zaanektować Kościół do swych wyłącznych celów – sprzecznych z interesem narodu i Kościoła wszechpionego w ten naród. Czy w Polsce istniały takie grupy? Nie wiem. Dopóki jednak nie zostanie to bezspornie dowiedzione, wolę tu zachować daleko idący sceptycyzm. Zbyt często bowiem utożsamia się u nas krytycyzm wobec konkretnych posunięć konkretnych ludzi Kościoła z działalnością wroga Kościołowi i narodowi.

P. Nitecki nie idzie, na szczęście, tą nadmiernie już wydeptaną ścieżką. Dostrzega, oczywiście, rolę grup nacisku wewnątrz „Solidarności”, ale na pierwszy plan wysuwa nie te grupy i ich ewentualny negatywny wpływ na Związek, lecz procesy doprowadza-

przekazywać, idące do radykalizacji mas. Wśród przyczyn porażki odnowy wymienia *stawianie prestiżu osób czy organizacji przed dobrem wspólnoty i wspólnym narodem*; ale nie uważa tego ani za czynnik pierwszorzędny, ani za najważniejszą wagę, ani też nie buduje na tej podstawie jakiejś spiskowej teorii historycznej. Trochę co prawda za dużo jest – jak na mój gust – wzmianek o *siłach, które – z różnych zresztą powodów – nie mogą pogodzić się z niezależnością i siłą Kościoła w Polsce*, ale ważniejsze jest, że ten temat nie zdeterminował myślenia autora. Zajmuje go przede wszystkim Kościół, ale w zetknięciu ze społeczeństwem; relacje: Kościół – władza czy Kościół – różne grupy polityczne są zawsze tłem tej głównej materii, której poświęcona jest książka. Autor jest przede wszystkim mądrym rzecznikiem „Episkopatu”, to znaczy takim, który dostrzega dynamizm stosunków między hierarchią a wiernymi. To nie jest książka o nieomyślnych prymasach i takimż Episkopacie borykającym się z jawnymi i ukrytymi wrogami Kościoła i narodu; jest to poważna rozmowa o trudnym okresie naszych najnowszych dziejów. Bez ukrywania, że istniały różnice między hierarchią a wcale nie małą częścią wiernych. Dotyczy to szczególnie pierwszych miesięcy po wprowadzeniu stanu wojennego, kiedy linia postępowania Episkopatu (*jedyną drogą do właściwego rozwiązywania napięć jest porozumienie, ugoda społeczna i dialog, a nie przemoc i walka*) nie była zgodna ze *способem myślenia pewnej części społeczeństwa, które odczuło smak wolności w okresie postępowym i nie chciało pogodzić się z ograniczeniem narodu dążącym do radykalnych posunięć*. Autor przypomina, że *problem wiarygodności Kościoła był już wówczas problemem niezwykle nabrzmiałym. Skomplikowana sytuacja społeczna sprawiała, że nie wszystkie posunięcia Kościoła o charakterze społecznym były przez społeczeństwo właściwie rozumiane i akceptowane, a i główne siły społeczne korzystające z posługi Kościoła nie zawsze przyczyniały się – celowo lub w sposób niezamierzony – do umocnienia jego wiarygodności*.

Był to rzeczywiście okres trudny. Prymas J. Glemp znalazł się w sytuacji niezmiernie skomplikowanej. Wykazał dużą odwagę cywilną idąc czasem pod prąd powszechnych nastrojów. Przyświecała mu bez wątpienia jedna myśl – nie dopuścić do rozlewu krwi. Dziś łatwo się mówi, że obawy prymasa były przesadne, że może wykazał za wiele odwagi cywilnej, że przyjął za dobrą monetę wytarte licznym *porozumieniami i ugody społecznej* – ale WTEDY nie było to takie oczywiste. Na postawie prymasa zaważył, jak sądzę, utrwalony w naszej tradycji wewnętrzny nakaz obligujący głowę Kościoła polskiego do wypowiedzania się w chwilach trudnych dla narodu. Wydaje się, że nadchodzi czas złagodzenia tego swoistego wymogu; przecież listy pasterskie nie są dziś motorem pobudzającym masę wiernych do czynu. Najostrzejsze też kazanie nie wywoła

strajków i ulicznych zamieszek, zaś nawet najbardziej słuszne wywoływania hierarchów nie wpłyną od razu na zmianę nastawienia społeczności wiernych do władzy. Tak więc Kościół może sobie pozwolić na pewien dystans do bieżących wydarzeń i wcale nie będzie to odbierane przez wiernych jako brak zainteresowania sprawami narodu. W pewnym momencie czytamy u P. Niteckiego, że prymas decydując się pod koniec 1982 r. na spotkanie z gen. W. Jaruzelskim, *zdołał się na gest wielkoduszności, zdając sobie sprawę, że jego decyzja może zostać, i faktycznie została, wykorzystana przez oficjalną propagandę i nie spotka się z przychylnością większości społeczeństwa. Właśnie.*

Książka P. Niteckiego powinna zostać szybko wydana w nakładzie umożliwiający jej prawidłowe funkcjonowanie. Jest ona bowiem dobrym przewodnikiem objaśniającym działania Episkopatu związane z kształtowaniem rzeczywistości społecznej nie w kategoriach politycznych, lecz religijnych i moralnych. Przy tym daje wyobrażenie o skali wysiłku prymasa i Episkopatu w sprawach dotyczących narodu. Oto, przykładowo, suchy rejestr oficjalnych czynności związanych z oprestowaniem wprowadzenia przez władzę szczególnej regulacji prawnej: 14 lipca 1983 r. – prymas kieruje pismo do premiera; 15 lipca – prymas pisze do Prezydium Sejmu; 18 lipca – sekretarz Episkopatu rozmawia z marszałkiem Sejmu. W tym dniu prymas wystosował dwa pisma do premiera; 26 lipca – sekretarz Episkopatu pisze do Sejmu; 27 lipca – sekretarz Episkopatu spotyka się z marszałkiem i dwoma wicemarszałkami Sejmu.

Człowiek rzeczywiście jest drogą polskiego Kościoła.

Zajęcia z taktyki

Pozycja, jaką w naszej publicystyce historycznej i politycznej zajmuje Andrzej Micewski, upoważnia do wstuchiwanie się w jego głos; tak jak i w głos każdego, kto ma coś własnego do powiedzenia. Autorowi dane już było przedstawiać swe poglądy na wyłożony w tytule książki temat – choćby na łamach „Znaków Czasu” – ale teraz mamy okazję zobaczyć je zebrane w całość podporządkowaną jednemu założeniu. Oto ono: linia Kościoła w Polsce w sprawie powstania, działalności, a następnie zagrożenia NSZZ „Solidarność” była jasna, niedwuznaczna i zgodna z odczuciami i pragnieniami społeczeństwa. To samo dotyczy wprowadzenia stanu wojennego w Polsce, jego wielorakich konsekwencji społecznych, a następnie zawieszenia i wreszcie okoliczności zniesienia stanu wojennego. W każdym z tych okresów głos Kościoła współbrzmiał z najgorętszymi pragnieniami Polaków. Teza ta została wyłożona wprost, na samym początku książki, co jest metodą typową dla

dysertacji naukowych, nie zaś dla opracowań publicystycznych. Byłoby, jak sądzę, korzystniejsze dla sprawy – czyli dla obiektywnego przedstawienia roli Kościoła w opisywanych wydarzeniach – gdyby sam czytelnik mógł dojść do tych samych co autor konkluzji, ale dopiero po zakończeniu lektury. „Kościół wobec «Solidarności» i stanu wojennego” to dziwna książka. Wartościowa w warstwie faktograficznej, lecz co najmniej dyskusyjna w swych założeniach ideowych. Trzeba by poświęcić jej kontr-książkę, aby przedstawić inny punkt widzenia na wiele spraw, które autor naświetlił tak bardzo po swojemu; że niewiele już mają one wspólnego ze stanem faktycznym. Dyskusja z A. Micewskim jest trudna i z tego względu, że potrafił się on pozbawiać na wszystkie praktycznie krytyki: tym, którzy będą mu zarzucać, iż atakuje „Solidarność”, odpowie, iż jego krytycyzm dotyczy tylko pewnych tendencji w kierownictwie Związku; tym, którzy mu wypomną rzucanie pomówień na opozycję demokratyczną o rodowodzie lewicowo-liberalnym, może wskazać *passus*: *Nie mniej zaszkodził sprawie Kościoła pseudoobrońcy, kierujący się także bardziej motywami politycznymi niż religijnymi. Ludzie ci, podsycając nastroje antysemickie i przeceniając spiskową interpretację historii, chcąc bronić Kościoła, szkodzili mu. Wnosili zarazem do polskiego życia nowe emocje i resentymenty, które po epoce Hitlera w opinii światowej mogą nam tylko szkodzić...* etc. Andrzej Micewski na wszystko znajdzie odpowiedź. Tylko że są to często odpowiedzi pozorne. Mówiąc wprost: jest to taka obrona Kościoła w Polsce, która przynosi więcej zła niż pożytku – mnoży wątpliwości, miast je rozwiązywać. Przy wszystkich zabiegach mających sprawić wrażenie, że autor jest wolny od jakichkolwiek uprzedzeń; że jest obiektywnym obserwatorem polskiego zawikłania, nie udaje się mu jednak przekonać o tym czytelnika. Posłuchajmy: *Właśnie rozważna i powściągliwa taktyka w okresie zagrożenia „Solidarności”, jak też później w czasie stanu wojennego, spowodowała krytyki wobec Kościoła. Zaczęły się one już w końcu 1981 roku i trwają konsekwentnie do dzisiaj. Istota rzeczy sprowadza się do bardzo świadomej akcji pewnych ludzi w kraju i na emigracji, usiłujących zepchnąć Kościół na pozycje polityczne i uczynić go instrumentem własnej strategii politycznej. Zamiary te są naiwne.* Szkoda, że autor nie wyciąga konsekwencji z ostatniego cytowanego zdania, a zamiast tego wikała się w spory, które mało kogo w kraju obchodzą. Niepokojące jest, że autor zaliczany do grona czołowych świeckich pisarzy i publicystów związanych z Episkopatem ma tak bardzo zaburzony zmysł proporcji, tak łatwo ulega atmosferze typu: „Naszycy biją!” Nadmierne przywiązywanie wagi do jakichś krytycznych uwag o Kościele, które pojawiają się tu i ówdzie, prowadzi w kon-

sekwencji do niezauważania procesów, jakie występują w masach wiernych.

A. Micewski prezentuje się w swej książce jako klasyk „polityki gabinetowej”. Być może dlatego tak gwałtownie reaguje na krytyczne publikacje „Kultury” paryskiej, że – generalnie biorąc – ma skłonność do przeceniania wpływów małych, elitarnych gremiów na zjawiska społeczne. Gdyby tak nie było, zupełnie niezrozumiała byłaby historyczna wręcz reakcja autora na krytykę niektórych posunięć polskich hierarchów w sprawach społeczno-politycznych. Czy ranga Kościoła, a i wyjątkowa pozycja, jaką zajmuje autor w kręgach zbliżonych do Episkopatu, nie powinny tu powściągnąć pióra? Czy jest uzasadnione nawoływanie, aby nie rozbijać Kościoła polskiego – i to nawoływanie w takim oto kontekście: *Ludziom wielkich emocji politycznych chciałbym jednak zwrócić uwagę na to, że był czas, gdy Kościół próbowano rozbijać od środka w wyniku inspiracji marksistowskiego państwa ideologicznego w jego wersji stalinowskiej. Uważajmy więc, by nie rozbijano go teraz w imię najszczytniejszych ideałów wolności, demokracji i suwerenności*. Nie jest to, niestety, tylko niezręczność stylistyczna – to metoda, jakiej hołduje autor, który zjawiska różnej klasy świadomie stawia na jednej linii. Zacytujmy: *Ataki na Kościół szły z bardzo różnych stron. Na przykład w Komitecie Warszawskim PZPR mówiono o Kościele nader krytycznie, nazywając go substytutem „Solidarności”. W tym samym czasie „Kultura” paryska atakowała Kościół i prace Komisji Wspólnej*. Nie zauważa też, że siła i możliwości operacyjne działania władz były nieporównywalne z atutami, którymi dysponował Związek. Po ostrych krytykach gremiów kierowniczych tego Związku, lekką ręką pisze: *Nie mniejszy rejestr błędów obciąża konto strony rządowej*. Zastrzega się, że nikt rozumny nie obciąża naturalnie odpowiedzialnością za wprowadzenie stanu wojennego głównie „Solidarności”, ale nie przeszkadza mu to wyrokować: */.../ jeśli się przechodzi od polityki perswazji do polityki daleko idącego, trwającego kilkanaście miesięcy nacisku, to oczywiście dochodzi się do granicy, którą bym nazwał granicą odpowiedzialności narodowej*. I wydaje mi się, że ta granica musiała zostać przekroczona, skoro wszystko skończyło się katastrofą.

Wydaje się, że autor przekroczył granicę krytycznej dyskusji nad rolą „Solidarności” w okresie uznanego przez prawo PRL istnienia tego Związku, przyjmując postawę jawnie niesprawiedliwego sędziego. Więcej zrozumienia ma dla władzy: ubolewa np. nad tym, że osobną rolę grały prowokacje części biurokracji, zaskakujące także czynniki rządowe. Jeśli do tego dodamy stwierdzenie, że w „Solidarności” zwyciężyła swoista taktyka rewolucyjna nad ewolucyjną, którą zalecał kardynał Wyszyński – to wystarczy tylko dziwić się, że stan wojenny wprowadzono tak późno. Właśnie tak!

Do tego prowadzi rozumowanie A. Micewskiego. Twierdzi on, w zakończeniu swej książki, iż jego zamiarem było *przedstawienie jednoznacznego stanowiska Kościoła*, a nie *wyrokovanie o „Solidarności”*. Ale właśnie uważa lektura jego słów zamieszczonych w przywoływanej książce upoważnia do stwierdzenia, że jest to jednostronna i krzywdząca krytyka gremiów kierowniczych „Solidarności” przy równoczesnym szermowaniu autorytetem obu prymasów i Episkopatu. To ostatnie jest o tyle przykre, że część czytelników może uznać – niesłusznie! – ryzykowne wynurzenia A. Micewskiego za miarodajne dla naszej hierarchii. Autor bowiem raz mówi wyraźnie w swoim imieniu, innym zaś razem wypowiada się jak przedstawiciel miarodajnych kręgów Kościoła. Nie wiem np., czyja jest opinia, że postawa niektórych aktywistów „Solidarności” Rolników Indywidualnych *mogła budzić wątpliwości moralne*. Nie wiem o jaką opinię idzie w zdaniu: *Uznanie opinii zyskał wybór do Rady Państwa byłego I sekretarza KC PZPR S. Kani*¹. Nie wiem, dla kogo *ważne było odejście Stefana Olszowskiego z sekretariatu KC PZPR i wybranie go już po raz drugi ministrem spraw zagranicznych*. *Polityk ten znajdował się często w konstruktywnej opozycji do kierownictw partyjnych, mając zapewne własne ambicje polityczne*.

To wymieszanie dwu punktów widzenia: prywatnego – autor daje subiektywną wizję wydarzeń, i oficjalnego – autor mówi nie tylko w swoim imieniu, ale w pewnym stopniu odtwarza myślenie Episkopatu o tych wydarzeniach – jest główną wadą książki. Jak bowiem mamy odczytywać takie stwierdzenie: *Kościół nie był niestety w stanie dostarczyć Związkowi kadr działaczy i doradców. /.../ Doradcy katoliccy zostali zaangażowani w prace Związku bez dostatecznego wyposażenia w mandat Episkopatu, raczej na zasadzie swego prestiżu osobistego. Wreszcie jeszcze inni doradcy katoliccy, działający od początku, już w czasie strajku w stoczni, choć lojalni wobec Kościoła, działali na własną rękę, bardziej pod wpły-*

¹ Warto przytoczyć zdanie idące bezpośrednio po cytowanym: „Prawdziwą i radosną sensacją stanowiło, naturalnie w innej sferze, podniesienie do godności arcybiskupa sekretarza Episkopatu biskupa B. Dąbrowskiego”. Dziwne, że tak doświadczony pisarz nie czuje niechętności tego zestawienia. Podobnie i w innych miejscach, np.: „Nowy prymas Polski od pierwszych chwil swego urzędowania wiele uwagi poświęcił „Solidarności”. Dnia 22 lipca przyjął na dłuższej rozmowie Lecha Wałęsę, po której wraz z towarzyszącymi mu osobami zaprosił go na obiad. A więc arcybiskup Glemp troszczył się o sprawy „Solidarności” jeszcze przed swoim oficjalnym ingresem /.../”. Komentując zwolnienie przewodniczącego Związku z internowania autor pisze tak: „Oznaczało to praktycznie przerwanie opieki nad Wałęsą centralnych władz kościelnych i przejęcie jej przez jego proboszcza w Gdańsku księdza Jankowskiego”.

² Polecam artykuł Macieja Kozłowskiego pt. *O Kościele i polityce raz jeszcze*, „Tygodnik Powszechny”, 1988, nr 24.

Co to znaczy? Znaczy to, iż stopniowo powiększający się majątek narodowy przynosił coraz mniejsze przyrosty, zaś od 1979 r. nawet spadki dochodu narodowego. Można to policzyć inaczej. Załóżmy umownie, że osiągnięty pod koniec lat 60. i utrzymany przez około 10 lat poziom produktywności majątku narodowego w granicach 20% jest normalny dla przemysłowo-rolniczego kraju o średnim stopniu rozwoju gospodarczego, jak Polska z tego okresu. Nie żądamy więcej – przyjmijmy, iż ten poziom produktywności dałoby się utrzymać do dziś. Jak wówczas wyglądałby dziś dochód narodowy wytworzony?

Oto stosowne obliczenia. Przy założeniu produktywności 20% dochód narodowy wytworzony w cenach stałych w 1980 r. powinien być o 9,8% wyższy od faktycznie osiągniętego, w 1981 r. – o 29,1% wyższy, w 1982 r. – o 39,2%, w 1983 r. – o 34,6%, w 1984 r. – o 30,7%, w 1985 r. – o 29,8%, i w 1986 r. – o 26,2% wyższy niż dochód faktycznie uzyskany (wszystkie obliczenia według: Rocznik Statystyczny 1971, s. 2–5; 1981, s. XXXIV–XXXV; 1987, s. XXXII–XXXV). Przeciętnie dla lat 1981–86 otrzymujemy stratę wielkości około 32% dochodu narodowego „nie wytworzonego” ze względu na katastrofę ekonomiczną, jaka dotknęła Polskę.

Według cen 1986 r. dochód narodowy wytworzony PRL wynosił 10 697 mld zł (Rocznik Statystyczny 1987, s. 89), gdy powinien wynieść, przy założeniu produktywności majątku trwałego 20% – 14 495 mld zł. Różnica wynosi 3 798 mld zł. Jest to strata w jednym tylko 1986 r., wynikająca z... właśnie, co zawiera się w tej wielkości? To może najtrudniejsza część powyższej analizy. Co powodowało, że efekty wysiłku podejmowanego przez społeczeństwo według planów władz okazały się tak mizerne? Lista przyczyn jest bardzo długa i zapewne daleka od kompletności: przedłużający się czas zwrotu inwestycji na skutek nadmiernego rozdęcia planów inwestycyjnych, marnotrawstwo wynikające z braku koordynacji dostaw (np. rdzewiejące maszyny, których nie było gdzie wstawić), kumulujące się efekty niedoborów czynników produkcji oraz związany z tym wzrost przeciętnych kosztów produkcji, kapitałochłonność i zasobochłonność realizowanych projektów, straty wynikające z niskiej jakości wykonawstwa, bałaganu, korupcji i niekompetencji decydentów, nieopłacalny eksport, być może w jakimś stopniu pogorszenie się koniunktury międzynarodowej i sankcje zagraniczne w okresie stanu wojennego, wpływ niedoborów rynkowych na jakość pracy, rabunkowa eksploatacja zasobów i zapewne wiele innych przyczyn. 3 798 mld zł – tyle nas to mniej więcej kosztowało w jednym tylko 1986 r. Nie licząc 33,5 mld \$, czyli około 6620 mld zł (według kursu 197,6 zł/\$ z 1986 r.) zadłużenia zagranicznego.

Wojciech Roszkowski

Pójść własną drogą

Na marginesach „Innego szlaku” Hernanda de Soto

Bywają czasy, gdy ekonomiści opowiadają lepsze historie niż powieściopisarze.

Mario Vargas Llosa

Słowo „sendero” (w języku hiszpańskim oznaczające ścieżkę, dróżkę lub szlak), które H. de Soto umieścił w tytule swojej książki*, musi wywoływać natychmiastowe skojarzenie nie tylko wśród obywateli Peru, ale i w każdym, kto chociaż trochę interesuje się wydarzeniami w Ameryce Łacińskiej; w rozbłysku takiego skojarzenia słowo „sendero” niemalże automatycznie przyciąga do siebie przymiotnik „luminoso” (świecący) i od tego momentu staje się nazwą jednej z najkrwawszych organizacji terrorystycznych współczesności. Sendero Luminoso, czyli Świecący Szlak, jest siłą, która już od prawie 10. lat nakręca w Andach i u ich podnóża spiralę przemocy.

H. de Soto znalazł więc dla swojej książki tytuł, który w pierwszej chwili niechybnie kieruje myśl czytelnika ku peruwiańskim guerilleros, ale już w następnej sekundzie uświadamia mu, że tym, co interesuje autora, są rozwiązania alternatywne wobec programu senderystów. W ten sposób jeden rzut oka na okładkę wystarczy, by wiedzieć, że sama książka zawiera coś całkiem innego niż to, co o problemach i szansach Peru mogliby napisać zwolennicy takiej czy innej formy zbrojnego przewrotu.

Rewolucyjne wrzenie i terrorizm nigdy nie pojawiają się bez przyczyny. W Peru, gdzie od poł. lat 70. wyraźne są objawy gospodarczego zastoju (średnioroczne tempo wzrostu produktu narodowego brutto wyniosło w latach 1973–83 zaledwie 1,8%), gdzie zadłużenie kraju usiłuje się spłacać eksportem w dużej mierze opartym na surowcach i artykułach żywnościowych, gdzie 40% ludności utrzymuje się z pracy w zacofanym rolnictwie i gdzie wskaźniki jakości życia: śmiertelność noworodków, średni czas trwania życia (59 lat), poziom konsumpcji – rażąco odbiegają od osiągniętych w innych krajach południowoamerykańskiego kontynentu, niewiele trzeba, by społeczne niezadowolenie przeradzało się w gwałtowny, krwawy bunt. Sendero Luminoso wyrasta z takiej właśnie gleby. Uniwersyteccy wykładowcy sporządzają wybuchową mieszankę z myśli Marksa, Lenina, Mao Tse-tunga i Che Guevary obiecując, że z chaosu, w jakim pogrąży się pod uderzeniami rewolucji aktualny porządek, później wytoni się społeczeń-

* Hernando de Soto, *El Otro Sendero: La Revolución Informal*, Lima 1986.

stwo powszechnej sprawiedliwości i szczęśliwości. Pełni młodzieńczego idealizmu studenci, zdesperowani, bezrobotni proletariusze i zubożali chłopci, a niekiedy także ludzie ze społecznego marginesu nie zaprzatają sobie głów szczegółami ideologicznych spekulacji. Gotowi są pójść za każdym, kto wygłosi kilka porywających haseł i da im do rąk pistolety maszynowe; w huku wystrzałów znajduje ujście nagromadzony gniew, nadchodzi iluzoryczne wyzwolenie z poczucia bezsilności i rozpacz.

Odrzucając ideologię i program polityczny senderystów, H. de Soto nie opowiada się po stronie walczącego z nimi państwa. Wręcz przeciwnie – właśnie państwo obciąża odpowiedzialnością za doprowadzenie do sytuacji, w której mógł się pojawić terrorizm; państwo w tym samym stopniu co senderystów uważa on za przeszkodę na drodze do harmonijnego, pełnego rozwoju kraju.

Bo elity rządzące Peru w pełni zdają sobie sprawę z rzeczywistego stanu gospodarki i z nastrojów społeczeństwa. I odczuwają w tej sytuacji śmiertelny lęk. Wyrazem tego lęku jest fakt, że dysponując szczupłym dochodem narodowym całą uwagę koncentrują na jego podziale. Podział ten jest podporządkowany doraźnemu zabezpieczeniu się przed grożącym wybuchem – coraz większą część środków pochłania utrzymanie nieustannie rosnących sił porządkowych, ochrona punktów strategicznych i zapewnienie straży osobistej czołowym politykom. Coraz więcej zagarnia też dla siebie monstrualnie rozrosła państwowa biurokracja – peruwiański stan urzędniczy, który cechuje się wiernością, ale za cnotę tę każe sobie coraz bardziej słono płacić.

Poświęcając całą uwagę taktyce dzielenia dochodu narodowego elity rządzące wykazują zupełną niezdolność do działań na rzecz pobudzenia wzrostu tego dochodu, nie potrafią skrytalizować koncepcji pomnażania ogólnospołecznego bogactwa. Więcej nawet – w swoim obecnym kształcie biurokracja państwowa jest tamą, która skutecznie powstrzymuje większość spontanicznych akcji gospodarczych obywateli. By tego dowiedzieć, H. de Soto podjął próbę – za pośrednictwem podstawionych współpracowników – założenia w legalny sposób małego zakładu odzieżowego. Rozdział zawierający szczegółowy zapis działań związanych z tym przedsięwzięciem należy do najciekawszych fragmentów książki. W skrócie przedstawić go można następująco: otwarcie zakładu wymagało takiej lub innej formy kontaktu (złożenie podania, uzyskanie zaświadczeń, dokonanie uzgodnień, etc.) z 11. (słownie: jedenastoma) urzędami państwowymi; próba wymuszenia lapówki wystąpiła w 10. przypadkach, przy czym w dwóch jej wręczenie okazało się nieuchronną koniecznością; cały okres, jaki upłynął między złożeniem pierwszego podania a ostatecznym uzyskaniem pozytywnej decyzji wyniósł 289 dni (prawie 10. miesięcy); łączne koszty związane z procesem uzyskiwania decyzji (opłaty skar-

bowe, łapówki, wartość czasu straconego w wędrówce po urzędach) wyniosły równowartość 1231 dolarów, co odpowiadało 32. peruwiańskim płacom minimalnym. Wszystkie te dane prowadzą H. de Soto ku konkluzji, że legalna działalność gospodarcza znajduje się poza zasięgiem mniej zamożnych obywateli; jeśli nawet uda się im zgromadzić środki na warsztat i narzędzia, to wysiłki ich załamują się w kafkowskim labiryncie państwowych urzędów. De Soto pisze: *Życie gospodarcze jest skorumpowane od samych korzeni. Zamiast udzielać poparcia tym, którzy tworzą nowe bogactwo, system – działając w interesie matych grup nacisku, które można określić jako „koalicje redystrybucyjne” – torpeduje wszystkie ich wysiłki. Całkowicie oddany jest on procesowi podziału wciąż zmniejszających się zasobów dóbr. Jednocześnie prowadzi szeroko zakrojone, ale bezproduktywne i czysto pasytywne działania. Cierpiąca na elephantiasis biurokracja, starając się uzasadnić swoje istnienie, wytwarza ogromne ilości dokumentów. Ocenia się, że łączna liczba aktów prawnych dotyczących gospodarowania – ustaw, dekretów, rozporządzeń i przepisów – przekroczyła w Peru pół miliona. To tylko liczba przybliżona, bowiem dokładnej nie zna nikt.*

Dla milionów Peruwiańczyków, którzy pragną poprawić swoje położenie materialne, jedyną drogą pozostaje „fucha”, dorabianie „na boku”, praca w „sektorze nieformalnym” czy też „robota na czarno” (język hiszpański zna wiele określeń zarobkowania nie rejestrowanego przez państwo; wymyka się zarówno fiskusowi, jak i statystykom). De Soto formułuje w związku z tym niezwykle ważną myśl: nie zalegalizowana działalność zarobkowa może być uznawana za patologię życia gospodarczego tylko w krajach o zdrowej gospodarce rynkowej, przejrzystym prawodawstwie i uczciwym systemie podatkowym. W krajach takich jak Peru – gdzie choroba trawi podstawowe struktury gospodarcze, polityczne i społeczne – nieformalne gospodarowanie bywa ostatnim przejawem funkcjonowania ekonomicznego instynktu obywateli, jedyną zdrową tkanką w stoczonym przez raka organizmie. Dowodem na to są dane statystyczne przytoczone w „Innym szlaku” odnoszące się do obszaru Limy. W mieście tym (ok. 5 mln mieszkańców) jak tylko nieformalny handel – na miejskich targowiskach – dawał pracę 445 tys. ludzi. W latach 1960–84 państwo wybudowało tam osiedla mieszkaniowe o łącznej wartości 174 mln dol. W tym samym okresie dzięki nieformalnej pracy zespołów murarskich powstała substancja mieszkaniowa o łącznej wartości ponad 8 MILIARDÓW dol. (a problem mieszkaniowy należy do najostrejszych kwestii społecznych tak w Limie jak i w całym Peru). Wreszcie operujące „na dziko” limuzyny i ciężarówki w 90% pokrywają występujące w Limie zapotrzebowanie na usługi transportowe i komunikacyjne. De Soto uważa wręcz, że bez sektora nieformalnego ogromna część mieszkańców Limy nie miałaby dachu nad

... nie miałyby gdzie zrobić zakupów i nie miałyby czym dojechać z domu do pracy.

Wyrażając swój podziw dla dokonań sektora nieformalnego H. de Soto jest daleki od jego idealizowania. Doskonale zdaje sobie sprawę, że takie realizowanie się twórczych aspiracji społeczeństwa zawsze będzie miało charakter zastępczy, że nigdy nie pozwoli na wyzwolenie całego potencjału społeczno-gospodarczego kraju i na takie przyspieszenie rozwoju, by stało się możliwe rozpoczęcie ograniczania dystansu dzielącego od bardziej zaawansowanych obszarów świata. Nieformalny przedsiębiorca czy kupiec nie może długofalowo planować rozwoju swojej firmy, jest skazany na demoralizującą doraźność. Jest on także oddcięty od źródeł kredytów bankowych, od możliwości ubezpieczenia swojej działalności i od ochrony przed oszustwem czy rabunkiem, jaką w normalnych warunkach zapewniałoby mu prawo. Nieformalność wyklucza wreszcie takie składniki zdrowej gospodarki, jak znak handlowy, stałość siedziby przedsiębiorstwa, wielopokoleniowe niekiedy nawarstwianie się tradycji firmy.

Według H. de Soto jego kraj stoi dziś na rozdrożu – przyszłość Peru będzie zależała od spełnienia się jednego z dwóch przeciwnych scenariuszy. Pierwszy z nich jest scenariuszem pesymistycznym. Zakłada on, że elity rządzące nie zdołają się wyżyć swojej dotychczasowej lekkości, zachłanności i krótkowzroczności, że tępo będą stać na straży archaicznego systemu instytucjonalnego państwa i w imię jego utrzymania trwonić resztki narodowego bogactwa. Masom społecznym nadal zaś nie pozostanie nic oprócz rozpaczliwej walki o byt na marginesie lub poza marginesem prawa, oprócz pozbawionego wyraźnej perspektywy życia z dnia na dzień i rosnącego zmęczenia... W takiej sytuacji może się zdarzyć, iż młode pokolenie Peruwianczyków nie wykaże się już cierpliwością, skrzętnością i pokorą ojców. Część młodzieży wyemigruje na północ – do USA i Kanady, zaś ci, którzy zostaną, licznie zasilą szeregi Sendero Luminoso lub konkurencyjnej organizacji o nazwie Tupac Amaru, fanatycznej partyzantki, która lepszą przyszłość buduje wysadzając w powietrze fabryki, niszcząc mosty i drogi, zrywając sieć energetyczną. Rzeczywistość zamieni się w krwawy chaos.

Drugi scenariusz tchnie optymizmem. W nim zawarta jest istota „innego szlaku”, który sygnalizuje tytuł książki. W tym podejściu zakłada się, że rozwój nieformalnego gospodarowania (*nieformalna rewolucja*) mimo wszystkie przeszkody będzie się nadal dokonywać. Propagatorzy lewicowej utopii, której wcielenia w życie dokonać miałyby przemoc, nie zdołają poszerzyć swojej bazy społecznej, bo ludowe masy – jak pisze sam de Soto – *nie dążą wcale do jakiegoś kolektywizmu czy społeczeństwa bez klas. Wbrew temu, co w ich imieniu mówią ideolodzy Trzeciego Świata, biedacy*

nie marzą o rewolucji i o gospodarce w pełni kontrolowanej przez rewolucyjną władzę. Po prostu pragną mieć pracę, własne mieszkanie, własny sklep, własną firmę. I właśnie z takich pragnień, nie zaś z wizji ideologów, może się zrodzić prawdziwa demokracja i autentyczna wolność.

W dalszym ciągu scenariusza optymistycznego nadchodzi faza, w której szerokie rzesze nieformalnych twórców narodowego bogactwa wybijają się na polityczną samoświadomość. Jej częścią składową staje się odrzucenie całkowicie fałszywej – zdaniem de Soto – teorii, wedle której dzisiejsze zacofanie Ameryki Łacińskiej miałyby być wynikiem ekonomicznego liberalizmu; gospodarki rynkowej bezbronnej wobec wyzyskującego ją dla swoich celów imperializmu i zarazem odpowiedzialnej za skrajną nędzę jednych i królewskie bogactwa drugich. To nie w liberalnych regułach gry należy upatrywać przyczyn gospodarczej i społecznej katastrofy, bo Ameryka Łacińska nigdy nie miała prawdziwej gospodarki rynkowej! Hasła zapisane w konstytucjach powstałych w dobie uwalniania się spod wpływów Hiszpanii i Portugalii pozostały tylko na papierze. Rzeczywistość zaś przyniosła rozkwit gospodarowania państwowego: zbiurokratyzowanego, pozbawionego wyobraźni i elastyczności, broniącego przywilejów egoistycznych mniejszości, stawiającego podział bogactw przed ich tworzeniem, prowadzącego do coraz większej zależności od obcego kapitału. Skrepowany przez państwo rynek nie otrzymał najmniejszych szansy wykazania swoich kreatywnych sił. Tym samym szansy tej nie otrzymały szerokie masy społeczne. Dopiero dzisiejsza *rewolucja gospodarowania nieformalnego* oznacza podjęcie marszu we właściwym kierunku. A okrzepnięcie samoświadomości „nieformalnych”, powszechne zrozumienie uwarunkowań, w jakich tkwią gospodarka i społeczeństwo Peru, oraz uzyskanie poczucia własnej siły i znaczenia będą stanowić kolejne, ważne kroki. Prędzej czy później musi się wyłonić ruch polityczny, który dokona artykulacji ich pragnień i dążeń, sformułuje zawierający je program (de Soto nic ukrywa, iż będzie to proces trudny, bo w większości krajów Ameryki Łacińskiej wolności polityczne pozostają na papierze w tym samym stopniu co wolności gospodarcze).

Finałowa część scenariusza optymistycznego ukazuje, jak pod naporem aktywnego gospodarczo i przebudzonego politycznie społeczeństwa zaczyna się zmieniać państwo. *Decydujące będzie to – pisze H. de Soto – by państwo pamiętało, że bogactwo, żeby mogło być podzielone, najpierw musi zostać wyprodukowane. A celem osiągnięcia tego niezbędne jest, aby państwo w tak małym stopniu, jak to tylko możliwe, przeszkadzało w działaniach obywatelom, którzy lepiej niż ktokolwiek inny wiedzą, czego chcą i co powinni robić. Państwo musi zwrócić obywatelom prawo do podejmowania zadań gospodarczych, prawo, które dotąd uzurpowało i zastrzegало sobie.*

Must ograniczyć się do działania wyłącznie w tych potrzebnych narodowi sferach, w których nie może działać przedsiębiorstwo prywatne. Nie oznacza to zresztą, by państwo miało zupełnie obumrzeć. Rozbudowane i wszechobecne struktury państwa nie są synonimem jego siły; doświadczenia większości krajów Ameryki Łacińskiej dowodzą czegoś wręcz przeciwnego.

Pełny sukces społeczeństwa Peru upatruje więc autor „Innego szlaku” w sytuacji, która będzie oznaczać zniesienie konieczności **GOSPODAROWANIA NIEFORMALNEGO** i szerokie umożliwienie **GOSPODAROWANIA LEGALNEGO**. Wyzwolenie przedsiębiorczości szerokich rzesz obywateli, równoległe ukształtowanie się politycznej struktury mającej na celu obronę ich interesów i ostateczne przełamanie różnorakich innych gospodarczych i politycznych monopolów państwa, to warunki, pod którymi do Limy i w Andy może wreszcie dotrzeć nowoczesność. Drugi, optymistyczny scenariusz H. de Soto nie zawiera – bo nie może zawierać – żadnych gwarancji spełnienia się tych warunków, ale nadzieja, z jaką autor o tym mówi, może być inspirująca i zaraźliwa.

Wielkim entuzjastą i propagatorem poglądów H. de Soto w świecie jest wybitny pisarz peruwiański, Mario Vargas Llosa (autor książek znanych i w Polsce: „Miasta i psów”, „Rozmowy w Katedrze”, „Pantaleona i wizytantek”, „Ciotki Julii i skryby”, „Zielonego domu”). Zdanie spełniające rolę motto do niniejszej recenzji pochodzi z napisanego przezeń wstępu do I wyd. „Innego szlaku”. Komentując tę książkę przy innej okazji – w wywiadzie w czerwcu 1987 r. udzielonym tygodnikowi „L'Express” – Llosa powiedział: *Wolność jest niepodzielna. Gospodarka liberalna nie może funkcjonować w warunkach wojskowej dyktatury. Wolność gospodarcza potrzebuje wolności politycznej. Nie można liberalizować jednych dziedzin, inne pozostawiając pod ścisłą kontrolą. /.../ Brak demokracji nie jest skutkiem, lecz przyczyną gospodarczego zacofania. Ci, którzy sądzą, że rozwiązaniem dla Ameryki Łacińskiej jest ekspansja gospodarki państwowej, popełniają fatalny błąd i dają dowód niezrozumienia realiów zacofania gospodarczego. To właśnie ubodzy chcą gospodarki rynkowej i to oni ją tworzą.*

Peru jest krajem, któremu schyłek XX w. przyniósł sytuację niezwykle trudną, zaś z punktu widzenia niektórych komentatorów nawet beznadziejną. Poglądy H. de Soto i M. V. Llosy są próbą poszukiwania dróg wyjścia, żarliwym dążeniem do ofiarowania ich skołatanej ojczyźnie optymizmu i perspektywy. Wydaje się, że poglądy te mogą stanowić inspirację dla wszystkich, którym przyszło żyć w krajach Trzeciego Świata, gdzie rzeczywistość określał archaiczne struktury polityczne, gospodarczy niedorozwój i krzyżująca niesprawiedliwość społeczna.

Dariusz Filar

Kartki z Bliskiego Wschodu

Intronizacja biskupa

Otrzymałmy zaproszenie od patriarchy Antiochii, Całego Wschodu, Aleksandrii i Jerozolimy – Maksymusa V Hakima, na uroczystości związane z konsekracją nowego biskupa Bosry, Horanu i Gór Arabskich. Uroczyste obchody zaplanowano na trzy dni. Wybraliśmy dzień pierwszy, tj. piątek. W krajach muzułmańskich, takich jak Syria, jest to dzień wolny od pracy. Z tej przyczyny szereg spotkań organizowanych przez Kościół również przypada na ten właśnie dzień, aby osiągnąć możliwie dużą frekwencję.

Wyruszyliśmy z Damaszku szosą prowadzącą do Ammanu. Po drodze minęliśmy miejsce, które tradycja wskazuje jako miejsce nawrócenia św. Pawła. Zostawiliśmy za sobą zielony pierścień pól i ogrodów otaczający Damaszek. Przed nami i wokół nas rozciągał się monotonny krajobraz półpustyni. Po obu stronach szosy piach albo wyschła ziemia, co jakiś czas grupka domów takiego samego koloru jak piach, przypominających wielkie glazy ustawione obok siebie. Glazy, które zamieszkują ludzie. Czasem cierpiałem, widząc sterczący na słońcu osioł, odwrócony do niego tyłem, żeby mniej doświadczać spiekoty. Czasem stado owiec, które nie wiadomo jak znajdują dla siebie pożywienie w tym terenie pozbawionym zieleni. I dzieci biegające w galabijach albo mundurkach szkolnych, jak miniaturowi żołnierze. Horan to kraina, która kiedyś podobno była jednym ze spichlerzy Cesarstwa Rzymskiego. Stąd sprowadzano najlepszej jakości pszenicę – tak twierdził mój przewodnik, zakonnik syryjski. Teraz rolnictwo tego regionu cierpi na olbrzymi problem braku wody.

W miarę jak przybliżaliśmy się do celu naszej podróży, szosa wypełniała się coraz szczelniej pojazdami. Wszyscy kierowali się do Haab, tj. miejscowości, która stanowi stolicę biskupią. Mikrobusy, jeepy, wielkie krążowniki szos amerykańskiej produkcji, starej i nowej daty, wszystkie wypełnione po brzegi, w chmurze kurzu posuwały się już nie zwyczajnie, prawą stroną szosy, ale parły do przodu dwiema kolumnami. Nadjeżdżający z przeciwną czekał na poboczach. Taki tutaj zwyczaj, któremu nikt się nie sprzeciwia. Czekający są wyrozumiali. Oni też lubią takie widowiska. Uśmiechają się przyjaźnie, machają rękami i nie żałują klaskania i oklasków. Jest to forma powitania i składania życzeń. W pewnym miejscu trzeba było zakończyć posuwanie się samochodem. Ścisk zrobił się zbyt duży i więcej jest postojów niż jazdy. Jesteśmy zresztą już niedaleko katedry. Jej dzwonnica góruje nad parterową zabudową wioski. Stolica biskupia jest wioską grekokatolicką,

której ludność wyległa dzisiaj na wąskie uliczki, by przywitać przybyszów, szczególnie gęsto zaludniła plac przed pokaznym domem biskupa i miejsce wokół katedry. Zewsząd ciągną grupki ludzi. *Horan jest dzisiaj w komplecie* – mówi do mnie mój towarzysz drogi. Wielu mężczyzn w białych kufiach na głowach. Kobiety w czarnych chustach. Młodzi poubierani są przeważnie po-europejsku, dziewczęta w sukniach o jasnych pastelowych kolorach. Koło katedry panuje ścisk nie do opisania. Ścisk i gwar. Mężczyźni śpiewają gardłowe arabskie piosenki w sposób bardzo rytmiczny, pomagając sobie rodzajem bębna, który się nazywa darbake. Samorządnie zorganizowało się kilka grupek tańczących debki. Ujawszy się za ręce jednocześnie podskakują i przytupują nogami posuwając się tanecznym węzłem dookoła placu. Na murach katedry głowa przy głowie. To samo na dachach okolicznych domów.

Policja przypatruje się temu wszystkiemu ze stoickim spokojem. Nie czyni nawet najmniejszego usiłowania, żeby zaprowadzić choć trochę porządku w tym ogólnym chaosie, ale może to tylko dla Europejczyka jest chaos, dla tutejszych ludzi natomiast pięknie zorganizowana uroczystość, w której każdy ma do odegrania swoją rolę? Policja należy do tego barwnego widowiska i dodaje mu niezbędnego splendoru znamionami oficjalności. Podobnie zresztą jak dość liczna grupa skautów przybyłych prawdopodobnie z Damaszku, wałących w bębny, grzmących na werblach, dmących w trąbki tak, że oczy im mało z orbit nie powychodzą. Ten sam entuzjazm zauważyłem u dzwonnika, który raz nisko przykucnięty na ziemi, kiedy indziej fruwał w powietrzu, topotała tylko jego biała koszula. Pot lat mu się z czoła ciurkiem, lecz on nikogo nie słuchał i nikomu nie chciał odstąpić liny od dzwonu. On też świętował do upadłego. Czynił to z takim zapamiętaniem, jakby od niego zależało powodzenie albo fiasko całej uroczystości. Jakaś nadzwyczaj rozentuzjazmowana grupa porwała na ręce swego proboszcza i zaczęła z nim tanecznie pisać niedaleko otwartych drzwi katedry.

Katedra jest kościołkiem małym i bardzo ubogim. Biskup w swojej sięgającej antycznych czasów diecezji ma zaledwie kilku księży i być może tylko kilkanaście lub kilkadziesiąt tysięcy wiernych. Do codziennych zajęć biskupa należą chrzty, śluby i pogrzeby. Wystrój kościoła stanowią papierowe i plastikowe kwiaty oraz dużo tandetnych obrazów. Przedmiotem dumy są bogate w polerowane szkiełka żyrandole wiszące nisko nad głowami. Tutejsi wierni lubują się w światłach. W kościele jest ich dużo, świece i lampiony oliwne płonące przed ikonami, kolorowe lampki porozmieszczane po całym kościele. Do pełności obrazu dodać należy licznie porozwieszane wiatraki, które powodują chwanie się płomieni świec i fruwanie białych firanek poumieszczanych nad

ikonami. Instalacja elektryczna nie była zakładana według jakiegokolwiek z góry zaplanowanego porządku, narastała spontanicznie, niekonsekwentnie i zgodnie z rytmem ludzkiej ofiarności, nadzwyczajnych okazji i zwykłych świątecznych i uroczystości, które przeżywała katedra. Nic dziwnego, że na ścianach i pod sufitem wisi gęsta pajęczyna przewodów, z których być może spora część nie służy już pierwotnemu celowi. Nikt nie myśli ani o likwidacji tych zbędnych przewodów, ani o ukryciu ich w kamiennych murach świątyni. Wśród zdobyczy techniki, które znalazły prawo obywatelstwa we wnętrzu świątyni, są również mikrofony. Tym razem są one źle ustawione i źle wyregulowane. Ciągłe coś się psuje, coś trzaska, powodując głuche przerwy. Może dlatego podczas liturgii nie ma prawdziwego nastroju skupienia w kościele. Zresztą stale dochodzą odgłosy świętowania z zewnątrz: trąbki, bębny, werble i darbake. Tętno i napięcie napiera na wejście chcąc się przedostać do kościoła. Jednocześnie sporo jest takich, których zmęczył gorąc w jego wnętrzu, dlatego próbują się wydostać na zewnątrz. Panuje zatem ciągły ruch; szuranie butami w kościele, huk i rwetes na zewnątrz. Celebrujący liturgię i wierni nie są jednak ani trochę zażenowani. Zmieniają się witający biskupa miejscowi dygnitarze. Przybyli przedstawiciele władz cywilnych i reprezentanci wspólnot muzulmańskich. Szczególnie ważną delegację przysłali drużowie, którzy są stosunkowo liczni w tym regionie. Przybyli oczywiście przedstawiciele różnych odłamów chrześcijańskich, także prawosławni z ich biskupem, rosnącym starcem o bujnej siwej brodzie i długich włosach zaczesanych w warkocz, zwiniętych w kok i schowanych pod biskupią czarną czapkę z długim czarnym welonem opadającym mu na ramiona. Biskup prawosławny znalazł się w czołówce przemawiających. Na koniec przemówił biskup nominat, zupełnie nie pasujący do kanonów wschodniego świętowania i reprezentatywności. Małej postury, skromny, o głosie mało donośnym i mało władczym. Wydawało się, że jest zagubiony w całym tym hałasie i pompatyczności i najchętniej uciekłby do cichej pracy duszpasterskiej, którą dotąd prowadził. Po skończonym przemówieniu nie pozwolił się bliżej księżom i siostram zakonnym całować po rękach, co również stało się nowiło nie lada wydarzenie.

Zostałem przyłączony do dość licznego grona księży katolickich różnych obrządków. „Łacinników” była zdecydowana mniejszość. Przeważali duchowni obrządku grekokatolickiego, bo i nowo kreowany biskup też należy do tego obrządku. Wiele spośród orientalnych księży katolickich to ludzie żonaci, jak sympatyczny i młody starzec z bujną brodą, który zapraszał mnie do swojej parafii, gdzie z ojca na syna w jego rodzinie *od niepamiętnych już czasów* jest przekazywany urząd kapłański. Obiecał mnie przyjąć doskonałymi wypiekami jego żony i winem, które jest tutaj napitkiem bardzo rzadkim i prawie zawsze bardzo lichy jakości. Był on jedynym,

który pamiętał chyba jeszcze czasy misjonarzy francuskich i może nawet na cześć tamtych czasów nosił białą misjonarską sutannę i biały korkowy kapelusz. W gronie księży przeważali starszycowie. Szczególnie dotyczyło to grupy duchownych prawosławnych. Mówiono mi, że powołań jest mało. Wiele wsi jest religijnie bardzo zaniedbanych z powodu braku opieki duszpasterskiej. Mówiono mi, że większość seminarzystów Kościoła katolickiego wschodnich obrządków wybiera życie w celibacie raczej, aniżeli kapłaństwo połączone ze stanem małżeńskim. Dużą pomocą dla Kościoła, szczególnie w dziedzinie katechizacji dzieci, są świeccy, ale przede wszystkim ich przygotowanie do pełnienia tej funkcji jest niewielkie.

Wyraźnie odcinają się od siebie dwie generacje obecne na uroczystościach. Generacja starsza, szczególnie kobiety, bardzo często przywiązana jeszcze do dawnych tradycyjnych ubiorów, i druga – młodzi, którzy uczą się w szkołach, wielu z nich w Damasku. Wiele młodych małżeństw osiedliło się tam, bo tam znalazło pracę. Obie generacje są bardzo związane z suchą, półpustynną ziemią Horanu. Mówiono mi o naturze Horańczyków, twardej jak ziemia, z której pochodzą. Wystarczy jednak trochę deszczu, aby się okazało, że ziemia ta jest niezwykle urodzajna. Robi na mnie duże wrażenie uwaga, że niedaleko stąd Chrystus miał powiedzieć Piotrowi: *Ty jesteś skałą, a na tej skale zbuduję Kościół mój, którego bramy piekielne nie przemogą*. Kościół Horanu ma historię liczącą sobie niemalże tyle lat, ile chrześcijaństwo.

Po opuszczeniu katedry znów zanurzyliśmy się w entuzjazm trudny do opisania. W skwarze lipcowego słońca kotłował się wiwatujący, śpiewający i tańczący tłum. Orszak biskupa witany był krzykami kobiet, przypominającymi jodłowanie górali tyrolskich, co jest oznaką najwyższej radości. O tym, że jesteśmy w Syrii, a nie w Tyrolu, przypominała kánonada strzałów karabinowych i rewolwerowych. Jej nasilenie również świadczyło o poziomie uroczystości. Jakież było moje zdziwienie, gdy się dowiedziałem, że nie używa się dla tego celu tzw. ślepaków, ale ostrych nabojów. W tym momencie ostygł trochę mój zachwyt dla bogactwa środków, jakimi starano się wyrazić entuzjazm. Nie mogłem się uwolnić od pytania, co się stanie, jeżeli ktoś popełni nieostrożność, zapomni, że ma nabój w łufie; albo, co się stanie z człowiekiem, na którego spadnie pocisk wystrzelony na wiwat, do góry. Widziałem, że takie pociski, gdy upadły na beton, wyrzucały w nim dziury. O wiele bardziej sympatyczne było rozsypywanie ponad głowami tłumu cukierków, które wylapywała dzieciarnia z wielkim sprytem i z równie wielkim krzykiem. Księża biorący udział w orszaku biskupim zostali dokładnie spryskani perfumami. Nie było żadnej możliwości, aby ustrzec się przed tym pachnącym dyngusem. Wobec takiego doświadczenia łatwiej można zrozumieć gest Magdaleny opisany w Ewangelii.

Pokonaliśmy któryś już z kolci szpaler dziko, jak dla Europejczyka, śpiewających i tańczących wiernych, szpaler skautów z ich niezmordowanymi doboszami i u samego wejścia do biskupstwa, na samym progu domu niespodzianka – powalone jagnię. Gdy zbliżył się orszak biskupi, starszy mężczyzna z nożem w rękę wysunął się z szeregu i zatopił nóż w podgardlu jagnięcia. Zaczęła tryskać krew, jagnię trzymano, aby nie zerwało się w konwulsjach. Biskup miał przejść ponad drgającym i krwawiącym jagnięciem. Taka tutaj tradycja i on tej tradycji nie chciał łamać. Nie znalazłem jakiegos bardziej przekonującego wyjaśnienia dla niej ponad to, że tak zawsze się robi podczas wielkich uroczystości. Mięso z jagnięcia zjedzą oczywiście uczestnicy uroczystości.

Małe dzieci miały jeszcze buzie pootwierane z emocji, gdy orszak biskupi wchodził na szeroki taras biskupiego domu. Na tarasie był zainstalowany mikrofon i zaczęła się ponownie porcja przemówień. Początkowo zebrani na placu reagowali na nie okłaskami i wiwatami. Grono dostojników wydawało się zajęte słuchaniem, ale nie trwało to długo. Zaczął się poczęstunek i rozmowy między dostojnikami oraz niezależnie prowadzone kręgi śpiewacze i taneczne w tłumie. Mówców było wielu i żaden nie chciał zrezygnować z okazji wystąpienia przed tłumem. Nikt nie skracał swego „słowa”, czytał od początku do końca wszystko, co sobie uprzednio napisał i tak był zafascynowany własnym podniesionym głosem, który wzmagają mikrofony, że wychodził poza ramy przemówienia „kartkowego” i wznosił różne okrzyki i hasła, których nikt nie podchwytował. Od czego jednak imaginacja. Tak łatwo sobie wyobrazić, że ten tłum tańczy i śpiewa w odpowiedzi na to, co usłyszał i rozumiał z przemówienia. Nawet wtedy, kiedy taras prawie już opustoszał i wielu oficjalnych gości rozproszyło się po parkingu i powisało do czekających tam luksusowych limuzyn i mimo że plac przed domem biskupim stał się o wiele luźniejszy, przemówienia trwały nadal. Najpierw wydawało się to bardzo śmieszne, zaś żywiołowi mówcy, co tu dużo ukrywać, wydawali mi się po prostu ludźmi naiwnymi, cierpiącymi na megalomanię. Później przyszła refleksja, że może w ten sposób świętuje wyznaniową mniejszość, która od tylu stuleci walczy o przetrwanie w tym regionie zdominowanym przez islam. Może chrześcijanie mają mało okazji, aby poczuć się społecznością, nie zaś tylko wspólnotami porozsypanywanymi w muzułmańskim morzu i dlatego wykorzystują każdą okazję, aby to zaznaczyć, nie unikając czasami przesady? Co to jest zresztą przesada i czy mam prawo o tym decydować posługując się kanonami wrażliwości ukształtowanej daleko stąd, w innej kulturze i w innej rzeczywistości społeczno-politycznej?

Zygmunt Kwiatkowski S.J

„Imię moje Jerzy“

Dzwonnica przy kościele Św. Stanisława Kostki na Żoliborzu

Są przestrzenie – złożone ze znaków, symboli, zdarzeń materialnych i dzieł twórczych – które nie będąc świątyniami, ze względu na przeżycia związane z ich odbiorem, stają się swoistym i ważnym sacrum. Jesteśmy przyzwyczajeni do wiązania pojęcia sacrum jedynie z miejscami sprawowania liturgii – kościołem czy kaplicą. Jednak poszukujemy określenia i nazwy dla innych zdarzeń przestrzennych, które również odczuwamy jako sakralne w szerokim znaczeniu. Są to często krajobrazowe kompozycje kultowe, cmentarze, miejsca martyrologii, może panteony – pobożowiska wielkich bitew o narodowym znaczeniu. Nasz kraj ma wiele takich miejsc. Zbyt wiele. Takim sacrum stają się też na krótki czas miejsca na co dzień świeckie: plac Zwycięstwa, Stadion Dziesięciolecia, plac Defilad, krakowskie Błonia. Myślę, że do zdarzeń przestrzennych, które już się stały narodowym sacrum należy cmentarz przy kościele Św. Stanisława Kostki na warszawskim Żoliborzu. Już od dawna współistnienie świeckich i religijnych świadectw przeszłości i ostatnich lat stworzyło tu treść, które odczytują pielgrzymujący wierni z całego kraju.

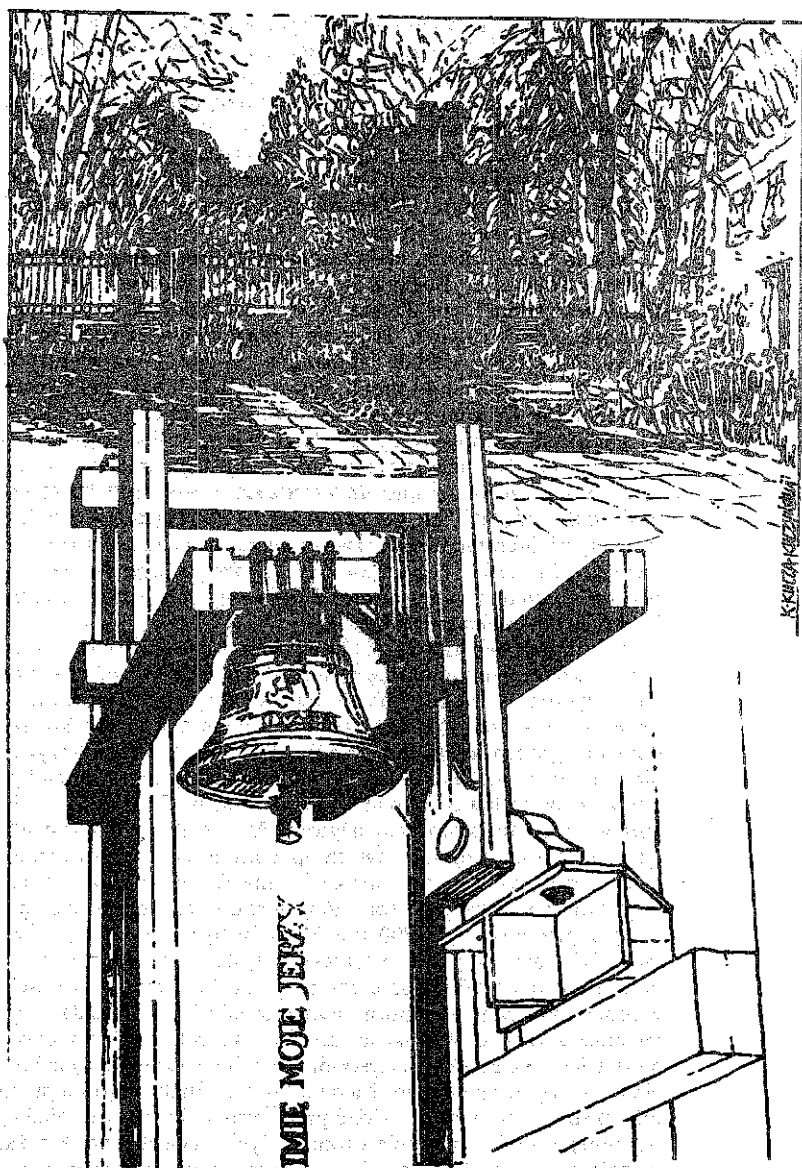
Jednak dwa dzieła przestrzenne decydują w istotny sposób o przeżywaniu tego miejsca nie tylko ze względu na emocje, ale również z powodu wartości estetycznych. Pierwsze – to nagrobek ks. Jerzego Popiełuszki, znakomita kompozycja rzeźbiarska autorstwa Jerzego Kaliny, powstała w wyniku społecznego konkursu, na pewno godna osobnego fachowego omówienia. Drugie – to zrealizowana na zeszłoroczny przyjazd Ojca Świętego i poświęcona przez niego dzwonnica na kościelnym cmentarzu. Zgodnie z potocznymi opiniami mogłoby się wydawać, że nie jest to temat architektoniczny, a jeśli nawet, to nie taki, by go traktować na równi z wartościami bogatych przestrzennie obiektów, jakimi są nowe kościoły i kaplice. Nie jest to prawda. Na przekór stosowanej na ogół pozytywnej ocenie jedynie skomplikowanych realizacji chciałbym opisać to proste w formie i funkcji dzieło architektoniczne, stawiając je na równi – a może i wyżej – z monumentalnymi i często nie najlepszymi sakralnie i estetycznie nowymi świątyniami.

Żoliborska dzwonnica została świadomie ustawiona na osi: mieszkanie ks. Jerzego – grób. Owo uzupełnienie ideowo jednolitego układu: dom – dzwon – grób jest dziełem warszawskiego

architekta, Zbigniewa Parandowskiego. Myślę, że sam temat, a już na pewno sposób jego artystycznego wypowiedzenia, pasuje do osobowości autora: wybrednego, który podjął się niewielu dokonań, ale są one znaczące i sprawiedliwie dają mu wysoką pozycję w środowisku zawodowym. Zapytany o stosunek do tego tematu mówi, że nie traktuje go w kategoriach artystycznych i że mimo pozorów stylistyki ostatnich lat, „high technology”, 20 lat temu też pewnie by tak to zrobił. Takie podejście tłumaczy to dzieło tak od strony ideowej jak i estetycznej.

Zaczął się od dzwonu. Była to inicjatywa społecznego komitetu i niestrudzonego ks. Boguckiego. Fundusze dała cała Polska, ale przede wszystkim Huta Warszawa i Podhale. Początkowa koncepcja umieszczenia dzwonu na jednej z brzydkich wież kościelnych dzięki Zbyszkowi została zmieniona. Jeden z największych w Polsce, bo prawie 4-tonowy dzwon odlali bracia Felczyńscy w Przemyśle. Dzwonnicę wykonano ze stali. Na cześć hutników. To ich ojcem duchowym był ks. Jerzy, zanim stał się ojcem polskich lat 80. Na dzwonie od strony dawnego mieszkania ks. Jerzego umieszczono napis: *BÓG OJCZYŻNA IMIĘ MOJE JERZY NIE DAJ SIĘ ZWYCIĘŻYĆ ZŁU ALE ZŁO DOBREM ZWYCIĘŻAJ*. A z boku, mniejszymi literami: *Serce dzwonu uderzyło po raz pierwszy 14 czerwca 1987 roku. Dzwon ku czci księdza Jerzego Popiełuszki powstał z potrzeby serc polskich bijących na całym świecie cziq i miłością do kapłana męczennika*.

Jaka mogła być architektoniczna odpowiedź na wielkie słowa towarzyszące symbolowi męczeństwa? Zbyszek mówi, że mając ideę osi: dom – dzwon – grób kierował się skojarzeniami: dzwon – serce – krzyż – brama. Dwa ostatnie dały koncepcję formy. Między domem a grobem znalazła się brama. Ta brama to krzyż. Krzyż to nie tylko pamiątka Pasji i hańby, ale i nadziei. Jaki powinien być krzyż, żeby oddawał dramat śmierci? Czarny. Z najprostszych, gotowych profili stalowych używanych w stalowych konstrukcjach budowlanych, mostowych, przemysłowych. Codziennosc wyniesiona przez temat, miejsce i samą formę na cokolwiek wyjątkowego. Dwie pary sprzężonych stalowych słupów z zespalanych profili cebowych 300 mm. Mogłyby być jeszcze masywniejsze, gdyby nie fakt, że to największy dostępny w handlu profil. Z tych samych profili poprzeczne belki krzyża. Z pieczołowitością zaprojektowany detal wspornika zawieszenia dzwonu działa swoją techniczną rzeźbą. Wysokość zaledwie około 8 m. Niewysoko – a tak wiele. Na przekór wszystkim wysokim wieżom nowych kościołów – często milczącym. Kiedy od strony furtki i ogrodu przed mieszkaniem ks. Jerzego widać przez bramę-dzwonnicę refleksy porannego słońca na polerowanej płycie nagrobnego krzyża, wydaje się, że to fragment jakiejś niezwyklej świątynnej nawy:



DEKORACJA PRZY ŚWIĘTYM KOLE W ŁODZI
8.06.29

Dzwonnica przy kościele Św. Stanisława Kostki na Żoliborzu

autorzy:

architektura: Zbigniew Parandowski

konstrukcja: Wiesław Ceregrzyn

inwestor: **ks. Teofil Bogucki**

ołtarz-grób, sklepienie i ściany – drzwi i ramy dzwonnicy. Nawet ludzie w nawie klękają z czią przed grobem-ołtarzem. Tak stało się sacrum bez ścian i dachu.

Wszystko w tej dzwonnicy wydaje się teraz proste i oczywiste. Nie mogło być inaczej. *Jak zrobić jak najmniej, nie zaznaczyć się lecz wtopić* – credo zawodowe Zbyszka brzmi tu aż denerwująco prosto. Może dlatego, że tak niezwykle rzadko udaje się nam, budującym wielkie świątynie, być tak pokornym wobec tematu.

Jeszcze raz powrót do refleksji nad potrzebą szukania jakości twórczej w dziełach małych, pozornie prostych i banalnych.

Przydrożny krzyż, kapliczka, brama cmentarna, dzwonnica, ogrodzenie – tematy prawie zapomniane przez współczesną polską

architekturę sakralną, a przecież współtowarzyszące całości przestrzeni sakralnej. Ileż nastroju i skromnego piękna kryje się w reliktach tych małych form w dawnych zespołach sakralnych!

W zawodowym żargonie mówimy dziś: *mała architektura, drobne formy architektoniczne*. Tak też często myślimy. Inwestorzy ko-

ścielni również. Przykład dzwonnicy z Żoliborza z dźwięm zwołującym wiernych na msze za ojczyznę w każdą ostatnią niedzielę miesiąca poświadcza jakością swej architektury starą prawdę o istnieniu w sztuce tylko dokonań złych lub dobrych, nie zaś dużych i małych. Oby stał się uniwersalnym wskazaniem dla nas wszystkich.

Konrad Kucza-Kuczyński

książki

Życie kulturalne Wilna

Małgorzata Stolzman

***Nigdy od ciebie mia-
sto... Dzieje kultury
wileńskiej lat między-
powstaniowych (1832-
-1863)***

**Olsztyn 1987, Wydawnictwo Pojezie-
rze, ss. 279**

Utarło się niemal powszechnie przekonanie, że proces filomacki, zakończony skazaniem i wygnaniem najzdolniejszych i najbardziej wartościowych studentów Uniwersytetu Wileńskiego, jak również wyrzuceniem z katedr kilku wybitnych profesorów, a tym Joachima Lelewela, który musiał opuścić miasto, zapoczątkował erę wydatnego zmniejszania się znaczenia Wilna jako ośrodka kultury polskiej. Patrząc na Wilno z I poł. XIX w. widziano w nim przede wszystkim „kolebkę romantyzmu”, uznając, że zamknięcie w 1832 r. uniwersytetu, największej wówczas wyższej uczelni na terenie całego imperium rosyjskiego, gromadzącej ponad 1300. studentów, spowodowało kulturalną degradację miasta, które tylko w *sporadycznych błyskach* manifestowało wyraźniej siłę swej kultury. Oparta na niezwykle rzetelnie zgromadzonym,

bogatym materiale książka M. Stolzman przynosi zasadniczą rewizję tej tezy, dowodnie wykazując, iż owo zabranie Wilnu istotnie wybitnych zdolności kulturowych nastąpiło o trzy dziesiątki lat później, gdy w latach 1865 i 1866 zostały wydane rosyjskie zakazy drukowania książek polskich, litewskich, żmudzkich i latgańskich czcionką łacińską. Inna sprawa, że zakaz ten, ograniczając bardzo mocno życie kulturalne na Litwie, Żmudzi i w Latgali (b. Inflanty Polskie), życia literackiego i kulturalnego o charakterze narodowym całkowicie nie sparaliżował, skoro przemycano teraz na te obszary książki w językach narodowych, drukowane m.in. w Kongresówce; zrodziła się tam również osobliwa instytucja „przepisywaczy książek”, **RĘCZNIE** kopiujących dzieła wchodzące w ten sposób w ówczesny, drugi obieg. Wyraźniejsze odrodzenie się kultury polskiej w Wilnie i na Litwie dokonało się dopiero w 1905 r., gdy wielką manifestacją polskiej radości stało się ponowne otwarcie polskiego teatru w Wilnie. II poł. XIX w. była dla Wilna i kultury polskiej w tym mieście okresem niezwykle trudnym – M. Solzman twierdzi nawet, że *tak ciężkich i nie sprzyjających warunków do rozwoju kulturalnego nie miało żadne z miast polskich również przecież dotkniętych represjami*. Jeśli więc w 1905 r. kultura polska w Wilnie mogła niemal natychmiast zajaśnieć wielkim i silnym blaskiem, to stało się tak zarówno za sprawą (akcentowanej przez Stolzman) *ogromnej żywotności i siły oporu społeczeństwa*, jak i za tą przyczyną, że Wilno z lat międzypowstaniowych zdołało wykształcić szereg istotnych wartości narodowych

i kulturalnych, stwarzających metafizyczną *siłę przetrwania*, opartą na godnych uwagi wartościach moralnych. Co zaś m.in. stanowi o godnych uwagi zaletach omawianej książki M. Stolzmana, to właśnie fakt, iż w swym spojrzeniu na kulturę mocno akcentuje ona ten właśnie zespół moralnych jej wartości i stąd nie jest rzeczą przypadkową, że jej pracę otwiera rozdział poświęcony sposobom kształtowania się nowego kanonu wileńskich bohaterów narodowych, głównych twórców owej moralnej siły miasta i jego mieszkańców. Inny z kolei walor moralny ma tu fakt przypomnienia szeregu męczenników narodowej sprawy, godnych trwałego kultu i trwałej pamięci.

Omówiwszy z kolei dzieje wileńskiego życia naukowego i znaczenie Wilna jako ośrodka wydawniczego oraz szeroko rozumiane znaczenie książki w kulturze tego miasta, trzonem swej pracy uczyniła Stolzmann obszernie studium „Literatura w Wilnie i Wilno w literaturze”, tylko w sensie formalnym będące kontynuacją i rozwinięciem znanej pracy Stanisława Cywińskiego pod tym samym tytułem (1937). Autorka odeszła od koncepcji Cywińskiego, *nie tyle rozpatrując tematy i geograficzną lokalizację twórców, ile skupiając się raczej na jej odbiorze przez wileńskie społeczeństwo, na popularności autorów i najczęściej powracających wątków literackich, aktywności życia literackiego, wreszcie na najistotniejszych i najważniejszych sporach kształtujących poglądy na krajową literaturę* (s. 105). W ujęciu takim osiągnęła też godne uwagi rezultaty, znów nakazujące rewizję utartych sądów o – szeroko rozumianej – geografii polskiej litera-

tury XIX-wiecznej. Międzypowstaniowe Wilno jawi się tu bowiem jako ważny ośrodek romantyzmu krajowego o wyraźnym zabarwieniu lokalnym, aczkolwiek autorka na ten specyficzny regionalizm nie zwróciła specjalnej uwagi, jakby nie dostrzegając poważnego wzrostu liczby ciekawych prac o charakterze krajoznawczym (używając dzisiejszej terminologii), jakie pojawiły się w latach 50., że wspomnę tu o Syrokomli „Wędrowkach po moich niegdyś okolicach” (1853), tegoż „Wycieczkach po Litwie w promieniach od Wilna” (1857–1860), czy przewodniku Jana ze Śliwna (Adama Kirkora) „Przechadzki po Wilnie i jego okolicach” (1856). Regionalizm litewski już wcześniej wydawał ciekawe owoce (dzieła Teodora Narbutta, Adama Jucewicza czy Józefa Łukaszewicza) i do niego nawiązywał Teodor Tripplin, nie przypadkiem posądzany o plagiaty, w dziele niezaprzeczalnie oryginalnym i mającym dowodzić jego literackiej uczciwości oraz oryginalności – w „Dzienniku podróży po Litwie i Żmudzi odbytej w 1856 roku” (Wilno 1858). Nie było rzeczą przypadku, że właśnie Litwa, przede wszystkim wileńska, stała się pierwszym regionem Polski, który doczekał się turystycznych przewodników (np. A. H. Kirkor, „Przewodnik, Wilno i koleje żelazne z Wilna do Petersburga i Rygi oraz do granic na Kowno i Warszawę”, Wilno 1862). Owo zaś turystyczne zainteresowanie wileńszczyzną i Litwą kowieńską związane było niemal od samego początku z kultem Mickiewicza i pamiątek po nim. M. Stolzmann omawiając dzieje wileńskiej literatury międzypowstaniowej zwróciła uwagę na różne przejawy

kultu Mickiewicza w Wilnie i na Litwie, ograniczając jednak rzecz do płaszczyzny literackiej, gdy miała ona także istotne aspekty obyczajowe. Wspomniana przez nią Zofia Klimañska (z domu Chłopicka) projektowała np. postawienie w słynnej Dolinie Mickiewicza (owej kowieńskiej dolinie, którą Mickiewicz w „Grażynie” nazwał mianem *najpiękniejszej w świecie*) symbolicznego grobu poety z wyobrażeniem *anioła śmierci*, wedle poetyckiej sugestii Mieczysława Romanowskiego. Na marginesie wspomnieć też warto, iż owa dolina obdarzona została mianem Doliny Mickiewicza bardzo wcześniej – wedle świadectwa Odyńca była tak nazywana już w 1825 r. (por. „Ruch Literacki” 1987, nr 2). Bardzo ciekawie przedstawiła autorka dzieje pogrzebu Syrokomli, kładąc nacisk na nie zrealizowany projekt postawienia mu pomnika fundowanego wspólnie przez Białorusinów, Litwinów i Polaków (zamiar ten stordedowała endecja), myląc się jednak w twierdzeniu, iż na skromnym jego grobie znalazły się tylko słowa: *Skonał grając na lirze*. Na kamieniu grobowym Syrokomli umieszczony jest bowiem oprócz tych słów i zdania: *Osierocona żona z dziećmi tę pamiątkę poświęca*, następujący czterowiersz: *Cześć twej pamięci lirniku wioskowy, / Twym piosnkom wieczna niech będzie cześć. / Ty w naszych sercach pomnik wiekowy, / Trwalszy nad granit umiałeś wznieść*. Wiersz ten sygnowany jest M.K.Z. Skoro zaś o grobach mowa, wspomniawszy, że w bardzo marnym stanie znajduje się grób Onufrego Pietraszkiewicza na rosieńskim cmentarzu, wypadnie zwrócić uwagę na drobny błąd w interpretacji nagrobnego wiersza pióra

E. Odyńca umieszczonego w 1857 r. na grobie Jana Czeczota; przytoczywszy wiersz, apelujący do przechodnia, by modlił się nad tym grobem jednocześnie *za wszystkich trzech razem* – Mickiewicza, Zana i Czeczota. Stolzmann napisała, że *tak silne były więc więzy filomackie, że nawet na indywidualną modlitwę Czeczot o sobie nie zasłużył*. W istocie było inaczej, Odyniec dobrze wiedział, co pisze i spełniał ideały Czeczota, który był wyznawcą pitagorejskiej zasady *przyjaźni – przyjaciel to drugie ja*. Bardzo ciekawie pisała o tym Alina Witkowska („Rówieśnicy Mickiewicza”, Warszawa 1962, s. 123–124), przypominając, że Czeczot Mickiewiczowi usiłował *narzucić rolę* bohaterów wiersza Karpińskiego „Do przyjaciela” (*Dwóch ludzi było jednym człowiekiem*). Zbudowana przez Odyńca koncepcja jedności zmarłych w pośmiertnej modlitwie dla nich razem przeznaczonej nawiązywała do tych ideałów Czeczota. Może też więcej nieco uwagi należało w tej książce poświęcić postaci T. Triplina, którego epizod wileński zaowocował wydaniem tam kilku książek i wspomnianym już „Dziennikiem podróży”, dającym bardzo ciekawy obraz życia kulturalnego Wilna i środowiska intelektualnego tego miasta, sprawdzenia zaś wymagałaby przekazana przez niego wiadomość, że w czasach, gdy jeszcze nie był antagonistą Kraszewskiego, przyczynił się do uratowania od upadku jego „Ateum”. Warto wreszcie zwrócić uwagę, że wyszła spod pióra Triplina bodaj najpełniejsza polska charakterystyka Karoliny Proniewskiej – „wileńskiej Deotymy”, znanej ówczesnie improvizatorki, poetki piszącej po polsku i litewsku, wpisanej też

wyraźniej w dzieje literatury litewskiej niż polskiej.

Książka M. Stolzmana ma wiele cennych zalet – m.in. tę, że obiektywnie ukazuje znaczenie Wilna także w rozwoju literatury litewskiej i białoruskiej, trafnie punktując momenty zbliżeń i oddaleń między Polakami a Litwinami. Jest więc pracą cenną, także z tzw. kresowego punktu widzenia.

Jacek Kolbuszewski

Powrót do metafizyki

New Essays in Metaphysics

pod red. Roberta C. Neville'a

Albany: State University of New York Press 1987, ss. XIV+321, SUNY Series in Systematic Philosophy

Filozofia amerykańska XX w. nie sprzyjała nadmiernie metafizyce. Złożyła się na to z jednej strony rodzima tradycja pragmatyzmu podejrzliwa wobec wszelkich spekulacji oderwanych od praktyki życia codziennego, zaś z drugiej strony neopozytywizm przyniesiony przez uniwersytecką falę migracyjną po dojściu Hitlera do władzy. Można nawet powiedzieć, że do lat 60. metafizyka miała swoich zdecydowanych obrońców i kontynuatorów jedynie w osobach Branda Blansharda, Justusa Buchlera, Johna Findlaya, Charlesa Hartshorne'a, Alfreda N. Whiteheada i Paula Weissza.

Szczególne zasługi organizacyjne położył w tym względzie Weiss, za sprawą którego powstało w latach 50. Amerykańskie Towarzystwo Metafizyczne i zaczął się ukazywać wysoko dzisiaj ceniony kwartalnik „The Review of Metaphysics”.

Od końca lat 60. widać wyraźny powrót metafizyki na amerykańską scenę filozoficzną. Stało się to przede wszystkim dzięki załamaniu się programu neopozytywistycznego oraz twórczości dużej grupy filozofów, którzy uzyskali wykształcenie uniwersyteckie w końcu lat 50. i na początku 60. Właśnie prace tego pokolenia filozofów zawiera niniejszy tom.

Otwiera go rozprawa Davida L. Halla „Logos, mythos, chaos: metafizyka jako poszukiwanie różnorodności”, w której podkreśla się, że filozofia dobrowolnie i bez potrzeby dokonała swego ograniczenia, kiedy przeszła od porządku mitycznego do logicznego, pojmując tym samym metafizykę na wzór nauk. Tymczasem całą różnorodność rzeczywistości możemy ująć jedynie dzięki pracy wyobraźni i dostrzeżeniu porządku estetycznego. Tytuł pracy George'a Allana, „Pierwotność mezokosmosu”, jest zarazem jej zasadniczą tezą. Jest to obrona metafizyki skoncentrowanej na zmiennym świecie danym w doświadczeniu i proporcjonalnym do zasięgu ludzkich władz poznawczych; metafizyki, która nie ucieka się w wyjaśnianiu do niezmennych substancji, rzeczy samych w sobie czy też ponadczasowej boskości. Nicholas Capaldi w rozprawie „Metafizyka kopernikańska” podkreśla, że jeśli się pojmie metafizykę jako badanie podstawowej, pierwotnej struktury rzeczywistości, to wbrew jej wersji klasycznej,

przyjmującej niezależność tych struktur od człowieka, należy je związać z człowiekiem i z jego relacją do świata. To co podstawowe tkwi w kulturze. Podobnej tezy, chociaż jedynie w odniesieniu do konkretnego, szczegółowego problemu broni w swoim eseju Patrick A. Heelan twierdząc, że każde spostrzeżenie wiąże się z interpretacją, czyli jest aktywnością hermeneutyczną. Ponadto spostrzeżenie jest czymś absolutnie pierwotnym – możliwe rodzaje rzeczywistości wyznaczają możliwości percepcyjne.

Charles M. Sherover w pracy „W kierunku metafizyki doświadczalnej: radykalny temporalizm” dochodzi do konkluzji, że wolność wchodzi w strukturę każdego aktu doświadczenia, zaś jej ontologiczną podstawą jest czasowe stawanie się, aktualizowanie się jednej z wielu możliwości. Problematyce wolności są też poświęcone dwie kolejne pozycje tomu. Jay Schulkin wykazuje, że ani neurobiologia, ani współczesna psychologia poznawcza nie prowadzą z konieczności do determinizmu, natomiast George R. Lucas zajmuje się moralnymi ograniczeniami działania, podkreślając, iż chociaż nie mają one statusu ontologicznego, powszechnie obowiązują. William M. Sullivan rozważa z kolei problem indywidualizmu i przedsiębiorczości w świetle antyatomistycznych zasad myśli Whiteheada i Deweya, akcentując, iż nacisk, jaki kładzie się obecnie na przedsiębiorczość w życiu publicznym, sygnalizuje upadek wzorców technicystycznych.

Wraz z rozprawą Antonio T. de Nicolása „Metafizyka pierwsza: korygowanie Platona” tematyka tomu

powraca ponownie do kręgu problematyki prac początkowych. Jej autor broni roli wyobraźni w uprawianiu metafizyki i szkicuje ogólną teorię wyobraźni jako swoistej hermeneutycznej aktywności. Dwie kolejne prace dotyczą metafizycznej koncepcji Boga. Lewis S. Ford utrzymuje, że Bóg nie jest ani bytem aktualnym (Whitehead), ani społecznością (Hartshorne), lecz przyszłością pojętą jako aktywność, którą umożliwia obecnym, aktualnym okazom wyłonienie się z odziedziczonej przeszłości. Bóg jako przyszłość przekracza to, co obecne, zachowuje jednak naturę czysto temporalną. Natomiast Elisabeth M. Kraus zajmuje się przede wszystkim działaniem Boskim w świecie, nadając kategoriom grzechu i śmierci, zaczerpniętym z teologii chrześcijańskiej, wymiar kosmologiczny.

W kolejnym artykule Carl G. Vaught podejmuje zagadnienie natury prawdy i rozważywszy jej pragmatyczną, koherencyjną i korespondencyjną koncepcję formułuje teorię, wedle której prawda jest analogią między metaforycznymi relacjami w przedmiocie a metaforycznymi relacjami w podmiocie. W rozprawie „Relacje, nieokreśloność i inteligibilność” Brian John Martine rozważa problem pierwszeństwa rzeczy (przedmiotów jednostkowych i ogólnych) wobec relacji oraz tego, co określone przed tym co nieokreślone, dochodząc do wniosku, że podkreślanie znaczenia i pierwotności jednego elementu tych par prowadzi do nieprzezwycięzalnych trudności. Kolejna praca, tym razem redaktora całego tomu, Roberta C. Neville’a, to zarys podstawowych pojęć jego systemu filozoficznego, wyłożonego w kilku monogra-

fiach. Centralne miejsce w tym systemie zajmuje teoria wartości (aksjologia). Wartość jest bowiem zasadniczym tematem sporów dotyczących jedności i wielości, harmonii świata, indywidualności, obowiązku itp. Ostatnią pozycją całego zbioru jest artykuł Davisa Weissmana „Spirala refleksji”. Tytuł ten ma wskazywać na ruch myśli, która ciągle przechodzi od życia codziennego przez naukowe hipotezy do metafizyki. Swoją wizję metafizyki autor przybliży w dyskusji z Whiteheadem, krytykując jego ujęcie spekulacji i subiektywności oraz wskazując, co gwarantuje stosowność twierdzeń metafizyki do sfery faktyczności.

Celowo zasygnalizowano zawartość wszystkich prac recenzowanego dzieła, aby pokazać, że zaprezentowane w nim próbki filozofowania nie są wyrazem jakiejś jednej koncepcji metafizyki, i to nawet w tym bardzo luźnym sensie, który pozwalałby jedynie na odróżnienie problematyki metafizycznej od problematyki teoriiopoznawczej czy etycznej. Metafizyka jest tu wyłączenie synonimem filozofowania spekulatywnego, które stara się uchwycić podstawową strukturę badanego przedmiotu i nie boi się dalekosiężnych generalizacji. Tradycja, do której się tutaj nawiązuje, to nie tylko wielcy filozofowie przeszłości – Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Nietzsche – lecz również myśliciele XX-wieczni, przede wszystkim Whitehead. Wydaje się, że właśnie jego filozofia procesu stanowiła inspirację i główny punkt wyjścia dla owego amerykańskiego zwrotu ku metafizyce i w dużej mierze ciąży do dzisiaj na charakterze przeprowadzanych rozważań. Niektórzy autorzy do

i tak już hermetycznego języka filozofii procesu wprowadzają nowe terminy, dokonują przesunięć znaczeniowych, wiążą ją ze współczesną filozofią europejską czy nawet orientalną. Owo dążenie do oryginalności rodzi jednak obawy co do liczby czytelników, którzy zechcą się przedierać przez ten gąszcz terminologiczny, aby w końcu dojść do znanych już skądinąd tez.

Uwaga powyższa nie zmierza wszak do podważenia wartości prezentowanej antologii. Jest to niewątpliwie bardzo celna prezentacja filozofów amerykańskich średniego pokolenia, z których wielu publikuje swoje prace książkowe właśnie w Wydawnictwie Stanowego Uniwersytetu Nowojorskiego. Wydaje się, iż dorobek co najmniej kilku z nich zasługuje na przedstawienie i przedyskutowanie w polskiej literaturze filozoficznej.

Tadeusz Szubka

W poszukiwaniu wiedzy obiektywnej

Wiktor Gramatowski SI,
Zofia Wilińska

Jan Paweł II
**Bibliografia polska
1978–1983**

Rzym 1987, ss. 557

Nie sposób przecenić przydatności bibliografii do wszelkich prac badawczych. Obecnie otrzymujemy pierw-

szą polską bibliografię Jana Pawła II. Wydał ją Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu przy Fundacji Jana Pawła II. Tom opracowany przez jezuitę, W. Gramatowskiego i Z. Wilińską obejmuje okres od 16 X 1978 r. do 31 XII 1983 r. i stanowi kontynuację pracy „Karol Wojtyła w świetle publikacji” wydanej w 1980 r. przez Libreria Editrice Vaticana.

Bibliografia uwzględnia prace wydane w Polsce po polsku i w językach obcych oraz te prace zagraniczne, które były recenzowane po polsku. Obejmuje druki zwarte, czasopisma i wydawnictwa zbiorowe. Autorzy zbierając materiał wykorzystali bibliografie prymarne: „Przewodnik Bibliograficzny” wraz z częścią zawierającą druki do użytku wewnętrznego oraz „Bibliografię Zawartości Czasopism”. Ponadto uwzględnili zawartość czasopism centralnych władz Kościoła katolickiego w Polsce („Pismo Okólne”, „Biuletyn Ekumeniczny”), czasopism diecezjalnych, wydawanych przez zakony, towarzystwa teologiczne, wyższe uczelnie katolickie, stowarzyszenia katolików świeckich, a także czasopism innych wyznań religijnych, ważniejszych pism o tematyce społecznej, kulturalnej i politycznej. Pominęli natomiast dzienniki.

Bibliografia składa się z części przedmiotowej i podmiotowej. Część przedmiotowa eliminuje informacje kronikarskie, zawiera natomiast m.in. dokumenty o charakterze urzędowym i administracyjnym (listy i zarządzenia Episkopatu Polski oraz ordynariuszy poszczególnych diecezji). Około 90% materiału zarejestrowanego w bibliografii objęto autopsją. Całość ma układ chronologiczny według dat

publikacji omawianych dokumentów, zaś w obrębie daty rocznej przyjęto układ alfabetyczny. Wszystkie pozycje (w liczbie 5401) opatrzone są pełnym opisem rejestracyjnym. Bibliografię uzupełnia zestaw tytułów cytowanych czasopism oraz indeks alfabetyczno-podmiotowy.

Autorzy niezwykle starannie wykonali ogromną i niesłychanie żmudną pracę, zaś jej owocem jest bibliografia, która – jak napisali we „Wstępie” – *pragnie służyć Czytelnikowi w poszukiwaniu wiedzy obiektywnej. Zawarty w niej materiał stanowi żywy obraz wysiłku Jana Pawła II skierowanego na ożywienie i zdynamizowanie życia i działalności Kościoła noszącego Ewangelię trudnym czasem, w których przyszło nam żyć.*

M. M.

Dum haec funesta marmora...

Corpus Inscriptionum Poloniae

Tom VIII – województwo **kra-**
kowskie

pod red. Zbigniewa Perzanow-
skiego

Zeszyt 2., *Bazylika Mariacka
w Krakowie*

Wydał, wstępem i komentarzem
opatrzył Zenon Piech

Kraków 1987

Wydawnictwo „Corpus Inscriptio-
num Poloniae” – mimo że od ukaza-

nia się pierwszego zeszytu minęło już 12 lat – jest wciąż mało znane poza niewielkim gronem specjalistów. Wśród przyczyn, które to spowodowały, należy wskazać nieobecność poszczególnych tomów na ogólnokrajowym rynku księgarskim, związaną z ich wydawaniem przez lokalne instytucje kulturalne, najczęściej przez muzea okręgowe. Cel całego przedsięwzięcia można w skrócie określić jako odnalezienie, odczytanie, opracowanie i opublikowanie wszystkich inskrypcji z terenu Polski w obecnych granicach od czasów najdawniejszych do końca XVIII w. Termin „inskrpcja” oznacza tu wszystkie napisy kute lub rylce w trwałym materiale, ale także wszelkie napisy wykonane bez użycia pióra i atramentu, a więc odlewane, haftowane i malowane (zarówno fragmenty malowideł ściennych jak i umieszczone na zabytkach ruchomych). Wydawanie drukiem tekstów dawnych napisów ma długą historię. Już w 1655 r. Szymon Starowolski opublikował w Krakowie obszernie „*Monumenta Sarmatorum viam universae carnis ingressorum*”. Współcześnie wydawanie zabytków epigraficznych prowadzi się systematycznie, zgodnie z naukowymi zasadami edytorskimi. Odpowiednikami polskiej serii są takie przedsięwzięcia, jak francuski „*Corpus des Inscriptions de la France Medievale*” czy niemieckie „*Die deutschen Inschriften*”.

Tematem „*Corpus Inscriptionum Poloniae*” kieruje Instytut Historii UMCS w Lublinie jako częścią problemu „międzyresortowego” III.5: „Pomniki kultury źródłem świadomości narodu”. Dotychczas w ramach tej serii ukazał się w latach 1975–76 t. I (z. 1–5) obejmujący woję-

wództwo kieleckie, w 1981 r. t. II – woj. sieradzkie (1 zeszyt), w 1982 r. t. III – woj. łódzkie (1 zeszyt), w latach 1985–87 t. IV – woj. wrocławskie (z. 1–2), w 1987 r. t. V – woj. skierniewickie (z. 2 obejmujący Łowicz).

Zebranie kompletu dawnych inskrypcji z obszaru całego kraju nie może być dziełem kilku czy nawet kilkudziesięciu pracowników naukowych. Zwłaszcza zgromadzenie tych, które są rozproszone w setkach wiejskich kościołów i przykościelnych cmentarzy wymaga licznej rzeszy przygotowanych zbieraczy, gotowych poświęcić swój czas i pokonywać często bez oczekiwanego efektu dziesiątki kilometrów. Twórcy programu wydawnictwa przewidzieli uczestnictwo odpowiednio przeszkolonych studentów historii, członków kół naukowych, w akcji gromadzenia zabytków epigraficznych. Rzadki to w naszych warunkach przykład pracy studentów owocującej publikacją o trwałym znaczeniu dla nauki.

Przed 10 laty studenci historii z Uniwersytetu Jagiellońskiego, przygotowani na seminarium prof. Zbigniewa Perzanowskiego, rozpoczęli gromadzenie inskrypcji znajdujących się w kościołach krakowskich. Najpierw zajęto się kościołem Mariackim. Kilka tygodni temu ukazał się pierwszy z zeszytów t. VIII, obejmujący województwo krakowskie. Zeszyt ten oznaczony jako 2. zawiera właśnie inskrypcje bazyliki Mariackiej. Wydał go Z. Piech, dziś pracownik naukowy UJ, kiedyś jeden z tych studentów, którzy rozpoczęli akcję odczytywania dawnych napisów. Należy zaznaczyć, że zeszyt ten, obejmujący zabytki epigraficzne jednej tylko monumentalnej budowli, ma objętość

zdolną pomieścić publikację zabytków tego typu z terenu niejednego województwa. Mówi to wiele o znaczeniu głównej świątyni dawnego mieszczańskiego Krakowa, ale zarazem określa skalę zadań uczonych zajmujących się edycją krakowskiego tomu „Corpusu”, obliczonego na 9 zeszytów.

Jaką zawartość ideową mają napisy zdobiące ściany kościoła, epitafia, obrazy i sprzęty liturgiczne? Stosując kryterium treści wydawca zeszytu dzieli inskrypcje na 3 grupy: nagrobkowe, poświęceniowe oraz sentencjonalne i objaśniające. Dominują – około dwie trzecie całości – napisy nagrobne i one decydują o atmosferze wnętrza kościoła. Samo umieszczenie tego typu napisów w świątyni było podyktowane chęcią sakralizacji pamięci przodków. Niekiedy tę funkcję inskrypcji nagrobnych można uznać za zasadniczą, ważniejszą od chęci przekazania dziejów i czynów zmarłego pamięci potomnych. Charakterystyczne jest bowiem umieszczenie pewnej ich części w takich miejscach, że ich odczytanie przez wiernych przebywających w kościele jest niemożliwe. O chęci sakralizacji pamięci zmarłego świadczą także nabożne formuły zaczerpnięte z Pisma Świętego, cytaty czy mające tamże swe źródło wyobrażenia plastyczne. Niemniej jednak – jak podkreśla wydawca – nie może to zatrzeć świeckiego charakteru nagrobków i epitafiów. Informacje o drodze życiowej zmarłego zwracające uwagę na pełnione przez niego funkcje publiczne, wiadomości o jego związkach genealogicznych wraz z często eksponowanymi przedstawieniami herbowymi – wszystko to służy ukazaniu miejsca

i pozycji, jaką zajmował on w życiu społeczności. Inskrypcje z epitafiów Salomonów, Bonerów, Montelupich czy Cellarich stanowią więc kuta w kamieniu historię krakowskiego mieszczaństwa. Przynoszą dane o życiu znamienitszych mieszkańców królewskiego grodu, często gdzie indziej nieosiągalne. *Duży ładunek treści świeckich, przekazywanych za pomocą form plastycznych oraz napisów epigraficznych, bardzo podkreśla tę funkcję kościoła Mariackiego, która polegała na aktywnym uczestnictwie świątyni nie tylko w religijnym życiu miasta. Bowiem w przeciwieństwie do wielu innych kościołów krakowskich była świątynia Mariacka – obok ratusza – miejscem, w którym odbywały się wielkie wydarzenia w życiu miasta i państwa. Treści, które odczytujemy z napisów nagrobnych i towarzyszących im przedstawień ikonograficznych, nie są oczywiście elementami jednorodnego, zaplanowanego wcześniej programu ikonograficznego. Składają się na nie częściowe działania poszczególnych rodzin mieszczańskich i szlacheckich, traktowane jako objaw kultu przodków. Jednak w związku z tym, że ściany świątyni były udostępniane tylko najwybitniejszym przedstawicielom mieszczaństwa, tym którzy w życiu miasta i państwa odegrali wybitną rolę, ich jednostkowe losy zgrupowane na ścianach świątyni, siłą faktu musiały zamienić się w obraz historii miasta (s. 66).*

Mamy więc częściową odpowiedź na pytanie, w jakiego typu badaniach historycznych może i powinno być wykorzystywane wydawnictwo typu „Corpus Inscriptionum Polonicae”. Ale należy wskazać ponadto, że w inskrypcjach nagrobnych dużo

miejsca zajmuje zawsze charakterystyka zmarłego, polegająca najczęściej na bezkrytycznym wyliczaniu pozytywnych cech, którymi odznaczał się za życia. Te fragmenty z oczywistych względów najmniej nadają się do wykorzystywania w celach biograficznych. Ale one właśnie stanowią podstawowy materiał w badaniach problematyki eschatologicznej, współcześnie coraz bardziej się rozpowszechniających. Wyliczenie dodatkowych cech zmarłego było bowiem faktycznie katalogiem cech w danym czasie i miejscu najbardziej cennych. Taki katalog zalet miał na ogół charakter stereotypowy, tym niemniej badanie zmienności tego stereotypu tak w czasie, jak i w zależności od miejsca zmarłego w hierarchii społecznej byłoby niezmiernie interesujące. Podjęcie takich badań będzie możliwe właśnie dzięki realizacji przedsięwzięcia wydania dawnych polskich zabytków epigraficznych.

Celem „Corpus Inscriptionum Poloniae” jest także zebranie materiału, który mógłby w przyszłości posłużyć opracowaniu dziejów pisma epigraficznego w Polsce. Stąd też poszczególne tomy oprócz treści inskrypcji mają przekazać możliwie pełny obraz ich form. W stosunku do dotychczas wydanych zeszytów serii praca obejmująca bazylikę Mariacką traktuje tę problematykę w sposób poszerzony. Wzbogacona jest charakterystyka pisma poszczególnych inskrypcji, rejestruje się wymiary całego napisu, wymiary liter, technikę wykonania. Opracowano także tabele ligatur, enklaw i znaków brachygraficznych. Przy opisie każdej inskrypcji podawane są numery tych znaków odsyłające czytelnika do odpowiedniej tabe-

li, co umożliwia odszukanie tam właściwego typu enklawy czy ligatury. W odróżnieniu od poprzednich zeszytów serii opracowanie inskrypcji kościoła Mariackiego odnotowuje również skrzętnie występujące w połączeniu z materiałem epigraficznym wyobrażenia heraldyczne. Wydawca zamieścił zestaw 24. rycin, które przedstawiają występujące w kościele herby i gmerki krakowskie. Zestawienie to jest o tyle cenne, że zawiera materiał częściowo nie znany szerszemu ogółowi badaczy.

Zeszyt inskrypcji bazyliki Mariackiej, podobnie jak i pozostałe zeszyty „Corpusu”, stanowi swego rodzaju uzupełnienie „Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce”, który – poza nielicznymi wyjątkami – nie zamieszcza tekstów zabytkowych napisów. Wydawca omawianego zeszytu odsyła każdorazowo czytelnika do szczegółowych informacji na temat opatrzonego inskrypcją zabytku, które podaje „Katalog”. Niemniej zawsze przed podaniem tekstu inskrypcji podaje skrótowo podstawowe dane na temat epitafium, przedmiotu liturgicznego czy obrazu, gdzie napis jest zlokalizowany. Dzięki temu książka otrzymała dodatkowo cechę cząstkowego przewodnika po kościele, w każdym razie przewodnika po zabytkach opatrzonych inskrypcjami. Powinno to spowodować poszerzenie grupy jej potencjalnych czytelników i nabywców. Może się do tego przyczynić nadzwyczaj staranne wydanie zeszytu przez Polskie Towarzystwo Teologiczne. Zapewniono dobrej jakości papier i staranną szatę graficzną. Oprócz wspomnianych już rycin herbów i gmerków książka zawiera prawie 50 dobrej jakości reprodukcji ukazują-

cych epitafia, przedmioty liturgiczne czy ich fragmenty z inskrypcjami (fotografie wykonał Paweł Szewczyk). Zwraca uwagę piękna obwoluta z tablicami nagrobnowymi: Seweryna i Zofii Bonerów.

Papieska Akademia Teologiczna i Sekcja Wydawnicza PTT podjęły się również wydania pozostałych zeszytów „krakowskiego” tomu „Corpus Inscriptionum Poloniae”. Zeszyt 6., obejmujący Kazimierz i Stradom jest już przygotowany do druku. Ewentualne trudności nie powinny hamować prac nad przygotowaniem kolejnych zeszytów i tomów. Potrzeba niezwłocznego zakończenia zbierania inskrypcji wiąże się bowiem nie tyle nawet z zaletami szybkiego włączenia materiału epigraficznego w obieg naukowy. We wspomnianej na wstępie książce Starowolski opublikował 76 napisów nagrobnych z bazyliki Mariackiej. Do dziś przetrwały 42 spośród nich. Natomiast spośród kilkunastu napisów na zewnątrz kościoła znaczna część jest już nie do odczytania. Zadaniem chwili jest dotarcie do jeszcze nie odczytanych inskrypcji, zanim unicestwi je czas, który przy dzisiejszym skażeniu środowiska, w dobie „kwaśnych deszczy” biegnie w tempie wielokrotnie przyspieszonym dla większości zabytków. Ile w skali kraju inskrypcji dziś już zatarłych można było ocalić dla badaczy historii, gdyby program „Corpus Inscriptionum Poloniae” był zrealizowany, powiedzmy, 20 lat temu? Nie uda się rzecz jasna, na to pytanie odpowiedzieć. Oby tylko żaden zabytek epigraficzny, dziś możliwy jeszcze do odczytania, nie został zniszczony, nim dotrze do niego historyk.

Henryk Marek Słoczyński

P.S. Zeszyt sprzedawany jest tylko w Krakowie. Sprzedaż wysyłkową prowadzi Sekcja Wydawnicza Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków, ul. Augustiańska 7.

sesje · sympozja

Nauka i religia

Malowniczy nawet w okresie przedwiośnia campus Uniwersytetu Twente pod holenderskim miastem Enschede gościł w dniach 10–13 marca 1988 r. Drugą Europejską Konferencję – Nauka i Religia. Impreza ta ma krótką historię, ale sprawia wrażenie inicjatywy z przyszłością. Projekt pierwszej konferencji powstał w 1984 r. na spotkaniu przygotowawczym w Cambridge, zaś sama konferencja odbyła się w marcu 1986 r. w Loccum w RFN. Jej tytuł brzmiał: „Debate o ewolucji i stworzeniu” („The argument about evolution and creation”)*.

Hasło obecnej konferencji brzmiało: „Jeden świat – zmieniające się spojrzenie na rzeczywistość” („One world – changing perspectives on reality”). Zamierzeniem organizatorów Europejskich Konferencji – Nauka i Religia – głosiło oświadczenie zapowiadające konferencję – *jest stworzenie forum dla interdyscyplinarnej dyskusji nad tym fundamentalnym tematem kultury Zachodu. /.../ Naukowe poglądy i naukowe przewidywania powinny utrzy-*

mywać dialog z religijnymi formami rozumienia rzeczywistości, a tradycje religijne powinny brać pod uwagę nowe naukowe spojrzenie na świat jak również etyczne problemy, stawiane przez nauki ścisłe, medycynę i technologię.

Konferencja była chrześcijańska. Wspierały ją w dużej mierze – ale nie tylko – instytucje chrześcijańskie i brali w niej udział przeważnie chrześcijanie różnych wyznań z wielu państw europejskich. Zza „żelaznej kurtyny” najliczniej przybyli Polacy (6 osób). Byli także uczestnicy z Węgier, NRD i Czechosłowacji.

Właściwie poza jednym czysto historycznym referatem Olafa Peder-sena, profesora historii astronomii z Uniwersytetu w Aarhus w Danii, wszyscy odwoływali się do nauk w ich współczesnym stanie rozwoju. Wszyscy też, jakby tytułem – milczącej umowy, reprezentowali pogląd, że nie ma zasadniczej sprzeczności między nauką a religią. W dyskusji na zakończenie konferencji ktoś wręcz sugerował, że w przyszłości należałoby zaprosić także oponentów tej tezy. Mniejsza zgodność panowała co do propozycji, jak odzyskać utraconą harmonię między tymi dwiema dziedzinami.

Nauka, w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, powstała w czasach nowożytnych, a więc jej spotkanie z religią (i w konsekwencji stopniowe rozejście się ich dróg) datuje się faktycznie dopiero od nowożytności, ale korzenie zagadnienia sięgają epoki filozofów greckich. Jak ukazał to O. Peder-sen, myśl grecka ujęła próby naukowego – na miarę swoich czasów – tłumaczenia świata w trzech nurtach filozoficznych: platońskim, arystotelesowskim i archimedejskim. Gdy

chrześcijaństwo zderzyło się z nauką nowożytną, było ono sformułowane uprzednio przez ludzi, którzy przeważnie znali i przyjmowali grecki sposób widzenia świata; w starożytnym Kościele przeważał świat platoński, zaś w średniowieczu – arystotelesowski. Uważam, że uświadomienie sobie tej zależności ma szczególną wymowę w kontekście rozważań nad oddziaływaniem nauki na religię. Myśl chrześcijańska jest nade wszystko uwikłana w przed-naukową wizję świata. Każda wypowiedź religii musi być podana w jakimś języku pojęć, ale religia w XX w. nie może dłużej przemawiać językiem, który nie uwzględnia tego, co obecnie wiemy o świecie.

Mimo że relacja nauka – religia ma charakter wzajemnego oddziaływania, moja uwaga, zgodnie zresztą z duchem konferencji, skupiała się przede wszystkim na kierunku: od nauki ku religii. W uproszczeniu sprowadza się to do problemu: Co nauka może zaoferować religii?

Z miłym zaskoczeniem stwierdziłam, że nie tylko fizycy, ale i teologowie bardzo często byli inspirowani ideami zaczerpniętymi z fizyki. Fizyka stanowi – w pewnym sensie – model nauki ścisłej. Ponadto mówi ona o świecie rzeczy wręcz frapujące, które nie mogły się przyśnić filozofom. Współczesna fizyka stawia też lub sugeruje pytania, które nie powstałyby w ogóle, gdyby obszar tego, co poznała, nie sięgał tam, gdzie sięga. Wreszcie teorie fizyczne nie tylko badają określone cechy świata, ale zakładają też pewien ogólny sposób patrzenia na świat. Analiza tych sposobów ujmowania świata może wzbogacić perspektywę wyobrażeń teologicznych.

Gdzie znajduje się miejsce styku nauki i religii, które dziś uznamy za prawomocne? Jest to kluczowe pytanie. Próby odpowiedzi na nie eksplícite lub implicite tkwiły w większości referatów. „Obszar” spotkania nauki (wiedzy o świecie) z wiarą religijną przesunął się znacznie w ciągu stuleci. Pierwotni ludzie ubóstwiali poszczególne zjawiska przyrody, lub przypisywali je bezpośredniej interwencji bogów. W teologii naturalnej Newtona działanie Boga tłumaczyło braki, które widział on w swoich konstrukcjach teoretycznych obejmujących ogromne klasy zjawisk. Dzisiejszy człowiek odrzuca obraz Boga wypełniającego luki jego wiedzy naukowej (God of the Gaps). Powtarzano to jak slogan w kolejnych referatach. Gdzie wolno (i trochę przekornie dodam: gdzie wypada, nie narażając się na śmieszność) szukać „śladów Boga”? Ogólną tendencję określiłabym jako odsuwanie tego obszaru ku podstawowym strukturalnym rzeczywistości. (Słowo „odsuwanie” podpowiada zresztą niewłaściwe skojarzenie, skoro struktury te miałyby być strukturami podstawowymi, wszechobejmującymi.) Odpowiedź na to pytanie okazuje się jednak niełatwa. Relacjonując dalej przykładowe propozycje z referatów konferencji, zwrócę zwłaszcza uwagę na niektóre zauważone przeze mnie trudności.

Samo pojęcie „God of the Gaps” bywało rozumiane niejednoznacznie. John Durant (biolog i filozof z Oxfordu) zadeklarował się jako przeciwnik „teologii Boga wypełniającego luki”. W swoim wykładzie analizował następnie kwestię, jego zdaniem, zasadniczo nierozstrzygalną przez naukę i sugerował, że potencjalnie teo-

logia mogłaby odegrać rolę w ich wyjaśnianiu. Pytanie: Dlaczego istnieje pierwiastek osobowy we wszechświecie? zdaniem Duranta nie poddaje się badaniom nauki, gdyż obiektywny charakter wiedzy naukowej w zasadniczy sposób zamyka jej drogę do analizy doświadczeń osobowych. W dyskusji po referacie ktoś z sali zaprotestował, że jest to stawianie a priori granic nauce. Czy teologia ma znów wypełniać tak wyznaczoną lukę?

Teolog Thomas Torrance (emerytowany profesor dogmatyki chrześcijańskiej na Uniwersytecie w Edynburgu) wskazywał pojęcia: porządku, czasu, znaczenia i entropii, jako twory myśli ludzkiej, które mogą i powinny być rozważane z perspektywy interdyscyplinarnej. Problemy porządku i znaczenia ujmował on w pytaniu *Co jest tym PORZĄDKIEM [w przyrodzie], który usiłujemy zrozumieć i co stanowi ZNACZENIE [opisu fizycznego]*? W tym miejscu – zdaniem Torrance’a – wkracza pojęcie przygodności, wymagające transcendentnej podstawy, metaodnośnika dla wszechświata.

John Polkinghorne, teolog i fizyk-teoretyk z Cambridge, proponował odrodzenie teologii naturalnej w zreformowanej postaci. Nowa teologia naturalna będąc, jak jej poprzedniczki, *próbą dowiedzenia się czegoś o Bogu poprzez rozumowanie i badanie świata*, powinna się też od nich znacznie różnić. Oczywiście, nie mogłaby to być powrót „Boga wypełniającego luki”, ale wizja *prawdziwego Stwórcy (który jest podstawą wszelkich fizycznych procesów)*. Nowa teologia naturalna miałaby też skromniejsze ambicje, niż jej dawne formy. Powinna uświadamiać pewne prawidłowości, nie zaś twierdzić, że jest

w stanie cokolwiek udowodnić. Dwoma filarami nowej teologii naturalnej Polkinghorne'a są: zrozumiałość i kosmologiczna zasada antropiczna. Pierwszy z nich oznacza, że *świat fizyczny jest zdumiewająco przezroczysty dla naszych racjonalnych badań, zaś matematyka w sposób aż „niedorzecznie skuteczny” dostarcza klucza do struktur świata*.

Temat zrozumiałości świata i jego odniesienie do filozofii i teologii intrygował na konferencji nie tylko tych dwóch wymienionych mówców. Jest on zresztą w ogóle często obecny u innych współczesnych myślicieli.

Zasada antropiczna była również modnym hasłem konferencji. Nauka pokazuje, analizując różne właściwości kosmosu (wartości podstawowych oddziaływań fizycznych, znane masy cząstek elementarnych, wartość prędkości początkowej rozszerzania się wszechświata, obserwowany stosunek fotonów do cząstek materii...), że gdyby właściwości te nieznacznie różniły się od znanych obecnie, to życie – a więc i człowiek – nie mogłoby zaistnieć. Zasada antropiczna w tzw. słabej wersji mówi: Skoro człowiek (lub ogólniej: życie) istnieje, to wszechświat nie może mieć własności, które by wykluczały jego zaistnienie. Eliminuje to szereg możliwych wszechświatów, ale jest stwierdzeniem filozoficznie w końcu dość banalnym. Mocna zasada antropiczna głosi, że wszechświat jest taki, jaki jest, aby mógł w nim zaistnieć człowiek. Ta forma zasady antropicznej zawiera więc w sobie już metafizykę. Pewne zdziwienie może oczywiście wzbudzać fakt, że wśród możliwych do pomyślenia wszechświatów powstanie „naszego” okazuje

się niezwykle mało prawdopodobne (choć można by się spierać, co owo mało prawdopodobieństwo w istocie oznacza). Osobiście traktowałabym jednak zasadę antropiczną z dużą ostrożnością, podziеляjąc raczej dość chłodny dystans Wima Dreesa z Uniwersytetu w Groningen niż entuzjastyczne próby wykorzystania jej w teologii.

I jeszcze jeden popularny na konferencji temat – nieprzewidywalność w fizyce. Teologiczne implikacje tego tematu wywołują również moje zastrzeżenia. Z chwilą powstania mechaniki kwantowej okazało się, że przy jej opisie zachowań obiektów fizycznych nie obowiązuje determinizm w rozumieniu klasycznym. Obecne badania pokazują, że nawet w mechanice klasycznej, choć jest ona wprawdzie nadal deterministyczna, mamy bardzo często do czynienia z sytuacjami praktycznie nieprzewidywalnymi. Współgranie determinizmu i przypadku (w historii galaktyk, ale także w ewolucji biologicznej) budzi nadzieje na zbliżenie się do tajemnicy wolnej woli (Polkinghorne i Wolfgang Weidlich – fizyk ze Stuttgartu). Wprawdzie w obrazie jednoznacznego determinizmu problem wolnej woli jest faktycznie niezwykle trudny, ale nie bardzo mogę zrozumieć, dlaczego objawy nierealizowania się determinizmu w rzeczywistości budzą takie emocje. Brak jednoznacznego determinizmu nie implikuje jeszcze możliwości wyboru.

Kończąc odczuwam pewien niepokój, czy wskazując głównie trudności tematyki nie zniechęcę do niej czytelnika. Ale w moim odczuciu trudności i kontrowersje są wyzwaniem – problem pozostaje nadal otwarty.

Podczas dyskusji na sali obrad ktoś słusznie zauważył, że żadna konferencja nie może dostarczyć ostatecznych, „obowiązujących” rozwiązań poruszanych problemów. Sądzę, że konferencja w Twente zaledwie zaznaczyła zarówno różne podejścia jak i mnogość znaków zapytania. Wydaje się, że bardziej wszechstronne omówienie jakiejś konkretnej kwestii byłoby możliwe tylko w przypadku zwężenia tematu i podjęcia go w gronie specjalistów. Być może zostaną kiedyś zorganizowane spotkania robocze, towarzyszące przyszłym konferencjom. Rozmówcy byli jednak zgodni co do tego, że konferencje o tak szerokim zakresie jak obecna, są bardzo potrzebne. Właśnie po to, aby – jak chcieli organizatorzy – tworzyły one forum do spotkań ludzi, dla których ów *fundamentalny temat kultury Zachodu* jest żywym problemem.

Małgorzata Głódź

* Materiały z tej konferencji zostały opublikowane w tomie *Evolution and Creation*, red. A. R. Peacocke i S. Andersen, Aarhus University Press 1988.

sztuka

Nowy barok

Wystawa prac Adama Myjaka w
Galerii Studio, maj 1988

A. Myjak, artysta średniego pokolenia, jest zaliczany do czołówek współczesnych rzeźbiarzy polskich. Długo nieobecny na publicznych pokazach, przedstawił wreszcie duży zestaw prac. Czekalem na to od dawna, tym bardziej że słyszałem wiele pochlebnych opinii o jego najnowszych dokonaniach artystycznych, których część udostępnił przed rokiem kolegom w ASP. Nie zawiodłem się, wystawa w Studio była spójna, bardzo mocna w wyrazie, znalazło się tam wiele nowych, interesujących rzeźb.

Najnowsza wystawa – w moim przekonaniu – wystrzeliła pewne cechy twórczości Myjaka. Stało się tak zapewne również za sprawą zabiegów ekspozycyjnych. Sala została spowita w czarne płótno, prace stały na cokołach ukrytych w czarnych draperiach. W tak pozbawionej realnych cech sali galeryjnej tym bardziej „nierzeczywiste” wydawały się rzeźby: głowy, torsy i postaci ludzkie. To odrzucenie ma bardzo szczególny charakter w rzeźbie, jest bowiem niejako przeciwko niej. Rzeźba jest – bardziej niż inne dziedziny sztuki – związana z fizycznym światem ze względu na swój ciężar, tworzywo, trójwymiarowość i konkretne miejsce

w przestrzeni. W każdym razie te cechy podkreślano w tzw. rzeźbie nowoczesnej.

Rzeźby A. Myjaka nie uwalniały się do tej pory od tych fizycznych parametrów, w każdym razie nie działało się to w sposób tak efektowny, jak ostatnio, mimo że artysta operował zbliżonymi środkami dużo wcześniej. Myślę chociażby o deformacji kształtów ludzkiej głowy, tak charakterystycznej dla jego twórczości w latach 70. Zarysy głowy lub torsu wyłaniały się z niestabilizowanej materii, pozostającej jakby w nie-zakończonym procesie zastygania. Również obrysy czaszki i części twarzy nie były brane wprost z natury. Można powiedzieć, że należały do rzeźbiarskich uniwersaliów. Wrażenie to podkreślał kolor. Naturalny wyraz tworzywa zasłaniała kolorowa patyna.

Siłą tej rzeźby zawsze było dążenie do ekspresji, do wyrażania wewnętrzного napięcia artysty, do ukazania tego napięcia w intensywniej, wizualnej formie.

Jednakże prace, które pamiętam z poprzednich pokazów, balansowały na krawędzi imaginacyjności i twardej, fizycznej realności dzięki swojej skali. Były to ogromne bryły, które mimo patyny zdradzały swój ciężar. Tworzywem był bodajże cement. Ten ciężki materiał przydawał im rzeźbiarskiej realności, a nawet potęgę. Artystyczny duch A. Myjaka jakby unosił je, lecz „krążyły” zwykle blisko ziemi – swe prace artysta układał zwykle nisko, czasem wprost na posadzce.

Ostatnia wystawa pokazuje, że oto dokonał się w twórczości Myjaka kolejny krok ku iluzji, imaginacji, subiektywizmowi. Charakterystyczne rozedrganie bryły, jej przestrzenne

niedokończenie, aluzyjność w miejsce opisu realnego kształtu, ekspresyjna deformacja w miejsce realistycznego studium – wszystko to zostaje rozwinięte w najnowszych pracach. Większą rolę odgrywa w nich sztuczny kamień i brąz. To, co kiedyś było kształtowane bardziej „na gorąco”, w glinie, a potem odlewane w cement, teraz nieco się ustatecznia, nabiera dostojności, staje się metodą. Wizja nie jest już tylko gwałtownie wyrzucana z siebie i kształtowana w pośpiechu, „w dialogu” z materią – jest starannie obmyślana.

Artysta dodał jeszcze inny środek wzmacniający imaginacyjność jego rzeźb. Głowy, torsy i postaci są inkrustowane polerowanym brązem. Rozedrgane kształty łapią światło, które wzmacnia migotliwość powierzchni. Prace działają więc mocno kolorem i światłem, przedmioty rzeźbiarskie zamiast mocno „siedzieć” w realnej przestrzeni, rozmalowują się w lśniących powierzchniach, załamaniach i fałdach form.

Myślę, że Myjakowi udało się ostatnio uzyskać dodatkowe napięcie w swych pracach przez rozwinięcie owego konfliktu między realnością, niejako przyrodzoną rzeźbie, a malarzkością i swoistą imaginacyjnością.

Rzecz charakterystyczna – głowy mają na ogół zamknięte oczy, zwrócone są niejako w głąb siebie, świetliste pasma polerowanego brązu tworzą obręczę skuwające te głowy na wysokości oczu... Ten barokowy repertuar środków rzeźbiarskich pokonuje co prawda siłę przyciągania ziemskiego, ale nie unosi ich wysoko. Ukazuje człowieka spoglądającego wyraźnie w głąb siebie, odrealnionego, ale jeszcze nie uduchowionego,

przede wszystkim ze względu na finał, który zamyka całe przedstawienie dobitną pointą: *Graja! Gdzie? Nie tu. Jak nie tu, to gdzie? Gdzie indziej. Nie ma gdzie indziej! Tam się bawia! Komu graja?! Gdzie się bawia?! Ludzie! Ludzie! Gdzie się bawia?!*

I tak oto wychodzi na jaw zdumiewająco prosta, nachalna, a jednak jakoś tam poruszająca teza spektaklu: że zabawa jest możliwa albo gdzie indziej, albo kiedy indziej; nie teraz i nie tu. Zarazem nie ma „gdzie indziej” i nie ma „kiedy indziej”; jest tylko „tu” i tylko „teraz”.

Można by jeszcze mnożyć paradoksy; np., że w świecie, gdzie wszystko jest okryte śmiesznością, dar śmiechu został nam w istocie odebrany i wszyscy jesteśmy po trosze uczestnikami zabawy, której nie ma. Stąd może rodzi się przekonanie, że w Polsce powinny rozkwitać wszelkie gatunki twórczości komicznej i satyrycznej; ciągle nam się wydaje, że wystarczyłoby tylko opisać otaczające nas absurd, odmalować rzeczywistość postawioną na głowie. Ale to złudzenie, bo śmiech bierze się z rozpoznania jakichś anomalii, takie zaś rozpoznanie jest możliwe o tyle, o ile istnieje powszechnie uznawana i akceptowana norma. Tymczasem nikt nie zna żadnej normy. Tak naprawdę nie wiadomo, z czego warto się śmiać, skoro wszystko nadaje się do wyśmiania. Nawet czytając gazety odczuwamy łaskotanie mózgu, ale to łaskotanie prowadzi do śmiechu złego, wisielczego, niewolniczego. Maksimum tego, na co nas stać, to ironia i szyderstwo. A cóż wart jest taki śmiech bez radości, śmiech bez swobody, śmiech bez oczyszczenia, bez

powrotu do właściwych proporcji i odnowienia porządku życia?

Długo by o tym mówić, ta choroba ma liczne przerzuty, zaś jej przyczyny mają niewiele wspólnego z kryzysem teatru czy nawet z kryzysem kultury.

Englert zrobił przedstawienie o tym, że nie ma zabawy, zamiast, na przykład, wystawić coś, co byłoby zabawą nie opatrzoną ironicznymi nawiasami, autokomentarzami, tezami. Spróbował nam powiedzieć, że jesteśmy chorzy i że nasza rzeczywistość polega na braku rzeczywistości. A miała być zabawa.

Janusz Majcherek



Choroba ludzkiej duszy

Jest coś zaskakującego w ostatnim filmie Andrzeja Wajdy, coś, co nawet jeśli nie wywołuje podziwu, na pewno wzbudza respekt i prowokuje zadumę. Ustalmy od razu, że nie jest zaskoczeniem to, co z pozoru wydaje się dziwne, a więc fakt, że polski reżyser zrealizował we Francji filmową adaptację „Biesów” Fiodora Dostojewskiego. Przekład gęstej, psychologicznej, filozoficznej i metafizycznej prozy rosyjskiego pisarza na język ruchomych obrazów jest zadaniem

trudnym – to prawda. Ale podejmowano się go wielokrotnie i zdarzało się – jak dowodzą przykłady „Łagodnej” Roberta Bressona i „Białych nocy” Luchino Viscontiego – z niezłym rezultatem. Jeszcze częstsze są przykłady inspiracji duchem twórczości Dostojewskiego bez odwoływania się do konkretnych utworów i najwięcej takich „odeczytań” dokonano właśnie we Francji. W ogóle Francuzi, zauroczeni tym pisarzem, są chyba najbardziej otwarci i skłonni zaakceptować kolejne próby interpretacji.

Dlaczego nie dziwi, że Wajda podjął się tego zadania? No cóż, polski reżyser od dawna pragnął zmierzyć się z tematem rosyjskim. Udało mu się to kilkakrotnie w teatrze; w kinie – nigdy jeśli nie liczyć „Powiatowej Lady Mackbet” według Leskowa, nakręconej w Jugosławii. Jednak na długiej liście nie zrealizowanych projektów znajdziemy wiele pomysłów związanych z literaturą i kulturą rosyjską, m.in. „Za co?” Tolstoja.

„Biesy” Dostojewskiego też nie były nowym pomysłem. Wajda już raz przemyślał go inscenizacyjnie, wystawiając na deskach Teatru Starego w Krakowie w 1971 r. Od pewnego czasu reżyser zresztą coraz częściej wypróbowuje swoje pomysły na scenie, zanim przeniesie je na ekran. Ma to swoje dobre strony: z pewnością pozwala lepiej zagłębić się w tekst literacki, wy badać jego gęstość, sprawdzić nośność konfliktów i ludzkich charakterów, wreszcie pozwala opracować koncepcję gry aktorskiej. Ma jednak i złe strony: czasami literatura za bardzo zniewala reżysera; dialog i słowne dywagacje dominują nad wizualną stroną filmu, hamują akcję –

a przecież kino, czy chcemy tego, czy nie, żywi się obrazem i intrygą, poprzez które dopiero wyrażają się inne treści. Tych mankamentów nie uniknęły też filmowe „Biesy”, przypominające nieco za bardzo spektakl teatru telewizji. Ale przyjmijmy je za taki.

Zdumiewa natomiast w „Biesach” co innego, właśnie odwaga i przenikliwość w odczytaniu jednego z najważniejszych (obok „Braci Karamazow”) dzieł Dostojewskiego. Oczywiście nie sposób zawrzeć ponad 700-stronicowej książki w dwugodzinnym filmie, Wajda musiał dokonać pewnego wyboru – zredukować ją, wydobyć główny motyw. Wdał się więc w dialog z tekstem pisarza. Lecz chciał także wydobyć z niego to co w nim aktualne, co w nim istotne dla współczesnego widza. Za pomocą tego tekstu prowadzi więc inny dialog, spór z dzisiejszą rzeczywistością. Kostiumy z epoki, odmienność kulturowego tła i geograficzna odległość nie powinny nas zmylić.

Głównym motywem filmowej adaptacji jest niemal apokaliptyczna wizja świata poddanego władzy lub swawoli biesów. Biesów ukrytych, niewidocznych, lecz skutecznie popychających społeczeństwo ku samodestrukcji. Wajda pokazuje nam pewną zbiorowość ludzką ogarniętą przerażającym obłędem, rozdartą między despotycznym porządkiem a anarchicznym buntem, zagubioną w obliczu katastrofalnej alternatywy (kulturowej? politycznej? metafizycznej?), którą wyraża para pojęć: nic nie wolno, lub wszystko wolno. W tej rzeczywistości nie istnieją stany pośrednie – stary liberał Stiepan Trofimowicz, duchowy wychowawca całego poko-

lenia młodzieży z gubernialnego miasteczka, czy też pełen moralnych wątpliwości Szatow nie mają w niej racji bytu. Tragedią tego świata jest skrajność wyborów, radykalizacja postaw (moralnych, politycznych, metafizycznych) możliwych do przyjęcia. Już nie wystarczy wyrachowanie gubernatora, by utrzymać w ryzach siły, które rozsadzają ściany społecznej konstrukcji. Abstrakcyjny idealizm grupki młodych konspiratorów zaczyna nabierać konkretnej treści w momencie, gdy uświadamia sobie – i zaakceptują to – że mogą w imię świetlanych ideałów popełnić zbrodnię. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, że powinni to zrobić, do czego namawia ich przewrotny Piotr, syn starego Stiepana. Szatow staje się ich ofiarą, ale i oni są ofiarami jeszcze potężniejszego biesa. Ich idealizm wydaje się śmiesznym anachronizmem w obliczu świata, który nadchodzi. Wśród rozgorączkowanych, miotających się w obłądnie bohaterów tego dramatu postacią przyszłości jest Stawrogin – traktujący swe kaprysy jako jedyne obowiązujące go prawo. To złowróżbny symbol następującego po idealistycznej euforii, wszechogarniającego nihilizmu.

Jeżeli dobrze odczytuję rozpisaną na szereg postaci historiozoficzną pointę, to w skondensowanej formie brzmiałaby ona tak: świat absolutyzmu upada pod naporem rodzącej się, nowej formacji totalitarnej.

Zło w filmie nie jest abstrakcyjne, nie spada, znienacka na niewinne dusze; wnikliwy badacz historii, jakim jest Wajda, nie odwołuje się do kategorii losu. Zło tkwi uśpione w sercach ludzkich, wyhodowane przez stulecia, utrwalone we wzorach kulturowych

powielających poczucie pychy i wszechwładzy. Przez to tym trudniej je wykorzenieć, a przynajmniej zneutralizować. Obudzone wprawna, diabelską ręką może się odezwać w każdym miejscu, gdzie w znużonym procesie społecznej mediacji nie zdążyły się wykształcić bariery ochronne, w każdej grupie ludzkiej, gdzie nie utrwaliła się trudna umiętność korzystania z własnej wolności. Francuski tytuł filmu, „Les possédés”, bliższy jest tej intencji niż oryginalny „Biesy”, który odpowiedzialnością za ułomny świat obarcza zewnętrzne wobec niego moce nieczyste. Chyba że biesa potraktujemy nie zgodnie z tradycją ludową, lecz biblijną – jako chorobę ludzkiej duszy.

Jeśli „Kronika wypadków miłosnych” była swoistym posłaniem autora, opowieścią o tym, co należałoby w człowieku ocalić, utopijną wizją świata, w którym jest możliwa całkowita miłość i nieograniczone zrozumienie różnych nacji i światopoglądów – to „Biesy” są odwrotnością poprzedniego filmu, są przestrogą przed obłędem, który zagraża światu. Każdemu światu, nie tylko XIX-wiecznej Rosji. Opowieść o idealistach, którzy uśmiercają najbardziej szlachetnego spośród nich i tym aktem zbrodni nieodwracalnie przypieczętowują swe wejście na drogę samonapędzającego się, autodestrukcyjnego terroru, jest bowiem aktualna w każdych warunkach geo-historycznych.

Wróćmy jeszcze do prozy Dostojewskiego i do tego, jak zmateralizowała się ona na ekranie. Muszę przyznać, że po raz pierwszy ujrzałem w nierosyjskim filmie tak wiarygodny obraz Rosji: zarówno jej zewnętrznej

fizjonomii, jak i – co ważniejsze – wewnętrznej duchowości. Mroczne, obezwładniające zdjęcia Witolda Adamka doskonale korespondują z przygniatającą atmosferą powieści i obłąkańczym stanem ducha bohaterów. Jak zwykle dbały o szczegóły Wajda kazał nasycić operatorowi i scenografom ten obraz kulturową treścią. Drewniane domki gubernialnego miasta i ulice pokryte nigdy nie wysychającym błotem nawiązują do tradycji rosyjskiego malarstwa XIX w. Ale nie tylko pejzaże, dekoracje i kostiumy tworzą wrażenie, jakbyśmy znaleźli się naraz na głuchej prowincji carskiego imperium. Także zachowania ludzi, ich gesty – w przypadku każdej postaci inne, zależnie od miejsca zajmowanego w hierarchii rang – niezwykle sugestywnie odbijają społeczną konstrukcję tego świata, zachowując jednocześnie swą dramatyczną dwuznaczność. Pokora, z jaką robotnicy przyjmują od gubernatora różgi za to, że ośmielili się przyjść pod jego pałac z petycją, jest doskonałym odbiciem cywilizacyjnego dystansu, jaki dzielił wówczas zacofaną Rosję od uprzemysławiającej się Europy z jej związkami zawodowymi, zorganizowanym życiem politycznym itp. Z drugiej strony nie ma w tej scenie nic z ilustracyjności, jest ona podporządkowana logice filmowego wywodu o świecie, w którym jest możliwa tylko albo zupełna pokora, albo fanatyczny bunt. Intuicja historyczna Wajdy jest niezawodna, ona kieruje wyborem ujęć i scen, których obecność powoduje, że opowieść o bezdrożach terroryzmu staje się zarazem studium kulturowym i historycznym.

Niestety, jeden element drażni mnie w filmie. To język – francuski – który

niewiele ma wspólnego z melodią i rozlewnością rosyjskiej mowy. Czyni on wszystkie wypowiedziane kwestie zbyt błyskotliwymi; to co tak frapujące w powieściach Dostojewskiego, to pewna „amatorskość” filozofowania, swoisty brak elegancji – bliski jednak tkance życia. Choć wiem, że to pomysł niewykonalny, żałuję jednak, że Wajda nie zdubbingował filmu po rosyjsku, pozostawiając francusko-polską (Radziwiłowicz jako Szatow) obsadę.

Jerzy Uszyński

KSIĄŻKI NADESŁANE

Instytut Wydawniczy Pax

Gordon W. Alport, *Osobowość i religia*, przeł. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkiewicz, Irena Wyrzykowska, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Wojciech Borzobohaty, „Jodla”. *Okręg Radomsko-Kielecki ZWZ-AK 1939–1945*, Warszawa 1988, wyd. II poprawione i rozszerzone, nakł. 40 000+350 egz.

Jack Dominian, *Autorytet. Chrześcijańska interpretacja psychologicznej ewolucji pojęcia autorytetu-władzy*, przeł. Ewa Różalska, Warszawa 1988, wyd. II nakł. 10 000+350 egz.

Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Tom I Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30 000+350 egz.

Włodzimierz Fijałkowski, *Dar rodzenia*, Warszawa 1988, wyd. III poszerzone, nakł. 50 000+350 egz.

Josef Imbach, *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, przeł. Maria Stelmachowska, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

John N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. Julia Mrukówna, przekład przejrzał i terminologię ustalił ks. Emil Stanula, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 15 000+350 egz.

matka Urszula Ledóchowska, *Myśli*, wybór i wstęp Zofia Rauluszkiewicz, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł. i przedmową opatrzył Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Irena Sławińska, *Moja gorzka europejska ojczyzna. Wybór studiów*, oprac. Olimpia Sieradzka, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5 000+350 egz.

Michał Wydro, *Rzeczy przedostateczne*, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30 000+350 egz.

Jan Paweł II w Austrii 10 IX 1983 – 13 IX 1983 i Szwajcarii 12 VI 1984 – 17 VI 1984, 15 VI 1982. *Przemówienia i homilie (Jan Paweł II pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej)*, oprac. Jarmila Sobiepan, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30 000+350 egz.

Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas

ks. Felicjan Paluszkiewicz SJ, *W cieniu Hermesa. Bohaterzy Podlasia*, Londyn 1987.

Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych

Włodzimierz Fijałkowski, Krystyna Neugebauer, Anna Stelmaszczyk, *Dar jedności. Nowe spojrzenie na erotyzm człowieka*, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 50 000+350 egz.

Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1983*, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Trzecia pielgrzymka do Polski 8-14 czerwca 1987*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Janusz Odziemkowski, ks. Bolesław Spychała, *Duszpasterstwo wojskowe w Drugiej Rzeczypospolitej*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Józef Styk, *Ksiądz Ignacy Kłopotowski 1866-1931. Społecznik, publicysta i wydawca*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 2000 egz.

Śpiewnik pielgrzymkowy. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 100000 egz.

Konstanty Turowski, „Odrodzenie”. *Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.

Pont. Institutum Studiorum Orientalium

Orientalia Christiana Analecta t. 230 – Tomáš Špidlík SJ, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien II. La prière*. 1988

Społeczny Instytut Wydawniczy Znak

Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekład autoryzowany Tadeusz Baszniak i Maciej Panufnik. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Marek Skwarnicki, *Australijska wiosna*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 15350 egz.

bp. Ignacy Tokarczuk, *Moc i wytrzymałość*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich (Ojcowie żywi VIII), przeł. Anna Świderkówna, oprac. ks. Marek Starowieyski. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Tadeusz Górski MIC, *Sanktuarium Matki Pokoju w Stoczku Warmińskim*. Olsztyn 1988, wyd. I, nakł. 40000 egz.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

ks. Kazimierz Pietrzyk SDB, *Serce Jezusa źródło życia i świętości. Czerwcowe rozważania na temat litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa*. Niepokalanów 1988, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II, red. Leon Dyczewski OFMConv. Niepokalanów 1988, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Motywy modlitewne w prozie polskiej XIX i XX wieku, wybór i oprac. Antoni Bednarek. Niepokalanów 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Wydawnictwo Pojezierze

Henryk Barycz, *Miedzy Krakowem a Warmią i Mazurami. Studia i szkice*. Olsztyn 1987, wyd. I, nakł. 1650+350 egz.

Małgorzata Stolzman, *Nigdy od ciebie miasto... Dzieje kultury wileńskiej lat międzypowstańowych (1832-1863)*. Olsztyn 1987, wyd. I, nakł. 19650+350 egz.

Komunikat

25 marca 1988 r. władze administracyjne województwa suwalskiego zarejestrowały Katolickie Towarzystwo Służby Osobom Uzależnionym z siedzibą w Suwałkach (16-400 Suwałki, ul. E. Plater 36, tel. 3798).

KTOSU prowadzi działalność wśród dzieci i młodzieży z rodzin specjalnej troski oraz wśród osób uzależnionych. Skupia obecnie: 43 osoby bezpośrednio zaangażowane w pracę wychowawczą, 500. członków sympatyków i 56. członków rzeczywistych. Prowadzi 3 hospicja roztaczając opiekę nad 60. młodymi, w tym 17. uzależnionymi od środków odurzających, i 30. dorosłymi chorymi na alkoholizm. Towarzystwo organizuje także zimowy i wakacyjny wypoczynek dla wszystkich uczestników zajęć. Dla młodzieży odurzającej się uruchomiono naukę w zespole wyrównawczym. Planuje się uruchomienie hospicjów w Sejnach i Augustowie.

Towarzystwo utrzymuje się z darowizn społecznych i prywatnych. Każdy, kto widzi sens działalności wśród osób uzależnionych, może pomóc Towarzystwu dobrowolną ofiarą, wpłacając ją na konto NBP Suwałki 79006-3043-132. Osoby regularnie wspierające Towarzystwo na podstawie zapisu bankowego są włączane do grona Członków Wspierających. Za ofiarodawców i wszystkich sympatyków Towarzystwa raz w miesiącu jest odprowadzana msza święta dziękczynna.

*Przewodniczący Zarządu Towarzystwa
Zenon Dziedzic*