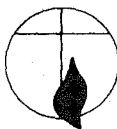


# przegląd powszechny

4/800/88

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-Lżycki

### „PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

*ul. Rakowiecka 61*

*02-532 Warszawa*

*tel. redakcji 49-02-71 w. 158*

*49-02-39*

*tel. administracji 49-02-71 w. 273*

*48-09-78*

### PRENUMERATA

*roczna 1650 zł*

*za I półrocze 900 zł*

*za II półrocze 750 zł*

*cena egzemplarza 150 zł*

### Wpłaty

*Bank PKO VI Oddział w Warszawie*

*nr konta 1560-51624-136*

*ul. Bagatela 15*

*00-585 Warszawa*

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

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,

Warszawa, ul. Rakowiecka 61

Zam. 2/87, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

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

Numer zamknięto 25 I 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca



*On był przebity za nasze grzechy,  
zdruzgotany za nasze winy.  
Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas,  
a w Jego ranach jest nasze zdrowie.*

*Iz 53,5*

Oby Zmartwychwstanie Pana pomnożyło odwagę  
oraz nadzieję, iż trud nie pozostaje daremny,  
życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

Wielkanoc 1988

### Nowa antologia poezji religijnej

Nakładem „Biblioteki Przeglądu Powszechnego” ukaże się w drugim półroczu 1988 r. antologia polskiej liryki religijnej zatytułowana „Każdej nocy, każdego dnia”, ułożona przez nieżyjącego już dziś poetę, Bogdana Ostromęckiego (1911–1979), a uzupełniona przez Tomasza Ostromęckiego. Antologia zawiera utwory 121. poetów polskich od Kochanowskiego, Sępa Szarzyńskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Norwida, Kasprówicza, przez Tuwima, Staffa, Iwaszkiewicza, Baczyńskiego, aż do utworów Brandstaettera, Grochowiaka, Kamińskiej, ks. Twardowskiego. Zawiera około 700. utworów, z których około 300 powstało w naszym stuleciu. Publikowana jest w trzech tomach, odpowiadających tematycznie podziałowi:

t. I: cz. I – „Ojciec”, cz. II – „Słowo”, cz. III – „Pocieszyciel”

t. II: cz. I – „Boża noc”, cz. II – „Przez wszystko do mnie przemawiałeś, Panie...”

t. III: „Jutrzenka życia”.

Zamówienia można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, dokonując wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa. Cena t. I–III – 1500 zł.

## Spis treści

---

### **Kościół w środowisku akademickim** 9

14 listopada 1987 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja przedstawicieli duszpasterzy, nauczycieli akademickich i studentów na temat miejsca i roli Kościoła – pojmowanego jako lud Boży – w środowisku akademickim.

---

*Vox*

### **Chińscy katolicy – jeden czy dwa Kościoły?** 32

Granice między Kościołem uznawanym przez władze komunistyczne a Kościołem wiernym Rzymowi nie są tak oczywiste, jak to sobie często wyobrażano.

---

*Mariusz J. Sarnowski*

### **Kościół w Meksyku** 45

Jaka jest sytuacja Kościoła w dzisiejszym Meksyku?

---

*Michał Jagiełło*

### **Próba rozmowy (dokończenie)** 55

Dziesięciolecie 1934–44 stanowi w burzliwych dziejach Polski bodaj najważniejszy przełom w tysiącleciu.

---

*Jan Kofman*

### **Nacjonalizm ekonomiczny w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym. Kilka uwag dyskusyjnych** 71

Rozróżnienie między nacjonalizmem a patriotyzmem gospodarczym umożliwia wnikliwszą analizę dziejów gospodarczych regionu.

---

*ks. Waldemar Chrostowski*

### **Natura i geneza zjawiska targumizmu** 82

Dzieje targumów, czyli aramejskich przekładów Starego Testamentu, odzwierciedlają naturę i losy całej żydowskiej egzegezy biblijnej.

---

*Kazimierz Dziewanowski*

### **Zatrudnienia umysłowe pana de Tocqueville** 97

Dlaczego wciąż trzeba pytać o rzeczy, które doskonale rozumiانو już w zeszłym stuleciu?

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Nauka – religia – dzieje</b><br>(Leszek M. Sokołowski)                         | 105 |
| <b>Czego ekonomista winien nauczyć się<br/>od antropologa?</b> (Roman Warszawski) | 113 |
| <b>Państwo albo ryk nie dojonnych krów</b><br>(Marek Strzala)                     | 122 |

**Książki** – ks. A. Przybecki: Przeciw złudzeniom (Jerzy Laskowski SJ, „Trwałość wspólnoty małżeńskiej /studium socjologiczne/”) 133

J. Leskiewiczowa: Ziemia i ludzie (Wojciech Roszkowski, „Rola większej prywatnej własności ziemskiej w Polsce 1918–1939”) 135

J. Kieniewicz: Elitarna konsumpcja – alternatywa rozwojowa? (Adam Manikowski, „Społeczeństwo elitarniej konsumpcji. Przedsiębiorstwo arystokratyczne Lorenzo Strozzi w XVII w.”) 139

**Radio – Telewizja** – Bielanka przechodzi do ekstremy 141

**Sztuka** – J. S. Wojciechowski: „Otwieranie” oczu, głowy i serca (wystawa prac Jana Rylkego w Galerii Teatru Powszechnego w Warszawie, październik – listopad 1987) 143

**Teatr** – A. Dziurzikowski: Cudowne szalbierstwo (Teatr Ateneum w Warszawie, „Szalbierz” György Spiró, reżyseria – Maciej Wojtyczko) 148

A. Górny: Długo po klęsce (Teatr Nowy w Poznaniu, „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego, reżyseria – Janusz Nyczak) 152

**Film** – J. Użyński: Rózo – jakie jest imię twoje? („Imię róży” Jean-Jacques Annauda) 155

**Książki nadesłane** 159

# Sommaire

---

## **L'Eglise en milieu universitaire** 9

Débat tenu le 14 novembre 1987 à la rédaction de „Przegląd Pow-szechny” par des prêtres en charge de pastorale, des enseignants universitaires et des étudiants sur le rôle et la place de l'Eglise – perçue comme peuple de Dieu – en milieu universitaire.

---

*Vox*

## **Catholiques chinois. Une Eglise ou deux?** 32

Entre l'Eglise reconnue par le régime communiste et celle qui demeure fidèle à Rome, les frontières ne sont pas aussi simples qu'on l'imagine souvent.

---

*Mariusz J. Sarnowski*

## **L'Eglise au Mexique** 45

Où en est l'Eglise dans le Mexique d'aujourd'hui?

---

*Michał Jagiello*

## **Une tentative de dialogue (fin)** 55

La période décennale comprise entre 1934 et 1944 constitue dans l'histoire orageuse de la Pologne une époque de tournant majeur à l'échelle du millénaire.

---

*Jan Kofman*

## **Le nationalisme économique dans le centre-est de l'Europe entre les deux guerres. Quelques observations propres à nourrir un débat** 71

La distinction entre nationalisme et patriotisme économique permet une analyse plus approfondie de l'histoire économique de la région considérée.

---

*abbé Waldemar Chrostowski*

## **La nature et la genèse du targumisme** 82

L'histoire des targums c'est-à-dire des traductions en araméen de l'Ancien Testament reflète la nature et la destinée de toute l'exégèse biblique judaïque.

---

*Kazimierz Dziwanowski*

## **Les exercices intellectuels de Monsieur de Tocqueville** 97

Pourquoi faut-il toujours revenir sur des questions dont déjà le siècle dernier avait l'intelligence parfaite?

---

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| <b>Science – religion – histoire</b>                   |     |
| <i>(Leszek M. Sokołowski)</i>                          | 105 |
| <b>Ce que l'économiste doit apprendre</b>              |     |
| <b>chez l'anthropologue?</b> <i>(Roman Warszawski)</i> | 113 |
| <b>L'Etat ou le mugissement des vaches</b>             |     |
| <b>qu'on a omis de traire</b> <i>(Marek Strzala)</i>   | 122 |
| <b>Comptes rendus</b>                                  | 133 |

## Kościół w środowisku akademickim

14 listopada 1987 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja przedstawicieli duszpasterzy, nauczycieli akademickich i studentów na temat miejsca i roli Kościoła, pojmowanego jako lud Boży, w środowisku akademickim. Rozmawiali: ks. Herbert Hlubek, Michał Jagiello, Danuta Kończyk, ks. bp Józef Michalik, ks. Józef A. Nowobilski, Stanisław Opiela SJ, Wacław Oszejca SJ, Tomasz Pawłowski OP, ks. Adam Przybecki, Wojciech Roszkowski, Magdalena Sobieska, Tadeusz Wołoszyn SJ i Janusz Ziółkowski.

STANISŁAW OPIELA SJ: Najpierw chciałbym wszystkich powitać i podziękować za przybycie.

Chcielibyśmy zastanowić się wspólnie nad miejscem i rolą Kościoła, Kościoła w znaczeniu ludu Bożego, w środowisku akademickim. Jest to trochę szersze pojęcie niż duszpasterstwo akademickie, chociaż dzisiaj chyba skupimy się głównie właśnie na tym ostatnim ze względu na to, że systematycznie Kościół zajmował się raczej wychowywaniem młodzieży studenckiej niż np. ludźmi oddającymi się pracy naukowej. Jest to zagadnienie bardzo szerokie, które należałoby sytuować jednocześnie na wielu poziomach. Wywoławczo i przykładowo tylko wskazałbym takie problemy, jak relacja wiara – nauka, problem bardzo dyskutowany, jak wiemy, w okresie Oświecenia i w XIX w., wiara a naukowa działalność chrześcijan, indywidualne świadectwo ewangeliczne czy chrześcijańskie zarówno pracowników nauki jak i studentów w światopoglądowo zróżnicowanym już w Polsce środowisku akademickim, świadectwo wspólnotowe uczelni katolickich (w Polsce konkretnie KUL i ATK), świadectwo wspólnotowe duszpasterstw akademickich. Najkrócej można by postawić pytanie: Jak kształtować i pogłębiać katolicką formację i czynną postawę katolicką tak, by w naszej konkretnej, polskiej sytuacji laikat – bo w końcu i przede wszystkim o katolików świeckich tu chodzi – żyjąc wiarą mógł przekraczać indywidualne przeżywanie jedności z Bogiem i współtworzyć kulturę naszego narodu, nie wykluczając dziedziny społeczno-politycznej. Oczywiście pytanie jest bardzo szerokie. Dostarczanie elementów do odpowiedzi na nie wymaga rozeznania w sytuacji konkretnych warunkowań państwowo-systemowych i kościelnych. Te ostatnie też mają niebagatelne znaczenie dla duszpasterstwa. Szczęśliwie się składa, że w gronie naszych dyskutantów mamy właśnie ks. Adama Przybeckiego, który zajął się analizą urzeczywistniania się Kościoła – jak zaty-

tulował swoją pracę – w środowisku akademickim<sup>1</sup>. Sam zatem będąc duszpasterzem w Poznaniu zajął się refleksją nad rodzajami ośrodków akademickich w powojennej Polsce. Ale sytuacja ustawicznie się zmienia. Miejsce i rola Kościoła w środowisku akademickim powinny być zatem wciąż aktualnym tematem duszpasterskiej refleksji, by apostolstwo Kościoła mogło być adekwatną odpowiedzią na zapotrzebowanie właśnie tego środowiska, by znało jego mentalność i pozaakademickie potrzeby społeczne tak młodzieży jak i dorosłych, by umożliwić ludziom nabywanie umiejętności współdziałania z zachowaniem własnej tożsamości w środowiskach kościelnych i szerszych, by elementarne wartości, takie jak prawda, dobro, tolerancja – przykładowo mówiąc – mogły zaistnieć w życiu społecznym we wszystkich jego wymiarach. Po tych paru słowach wstępu chciałem oddać głos właśnie ks. Przybeckiemu, by nakreślił szersze tło zmieniającej się sytuacji i byśmy wspólnie zastanowili się nad problemami czy konsekwencjami płynącymi z jednej strony właśnie z owej sytuacji, zaś z drugiej – z wyznawanej wiary. Rozumiem, że będzie to naszą kontynuacją zastanawiania się nad miejscem Kościoła w środowisku akademickim, które Ojciec Święty wszczął np. w spotkaniu ze światem nauki i światem studentów na KUL-u w czasie ostatniej wizyty pasterskiej w Polsce czy szerzej i troszeczkę z innego punktu widzenia w spotkaniu z młodzieżą na Westerplatte.

KS. ADAM PRZYBECKI: Mówiąc o obecności Kościoła w środowisku akademickim myślimy przede wszystkim o tzw. duszpasterstwie akademickim, którego celem jest właśnie urzeczywistnianie tej obecności. Sięgając do aktualnych dokumentów kościelnych stwierdzamy, że rozpatrywane jest ono przez odniesienie do całej działalności duszpasterskiej Kościoła. Ze wspomnianych dokumentów wynika niedwuznacznie, iż duszpasterstwo akademickie – uwzględniając specyfikę wyższych uczelni – kieruje się zasadami duszpasterstwa ogólnego. Celem zaś działania, określanego tradycyjnie pojęciem duszpasterstwa, jest pośrednictwo zbawcze Kościoła w budowaniu wspólnoty w Chrystusie. We współczesnej teologii praktycznej owo budowanie traktuje się jako zasadę całego duszpasterstwa. Kościół żyje i staje się obecny w świecie realizując swoje podstawowe funkcje: liturgię, martyrię (słowo i życie chrześcijańskie) oraz diakonię wyrażającą miłość. Dzięki aktualizacji tych postaw powstaje konkretna chrześcijańska wspólnota określana jako *koinonia en Christo*.

Budowanie wspólnoty w Chrystusie w odniesieniu do środowiska akademickiego dokonuje się w grupie wiernych, którzy wykazują

pewną jednorodność, przede wszystkim wskutek pełnienia określonej funkcji w życiu społecznym. W związku z tym ważnym i charakterystycznym elementem określającym duszpasterstwo tego środowiska jest pojęcie wspólnoty funkcjonalnej. Rozumie się ją jako grupę wiernych, którzy nie są związani przynależnością do pewnego terytorium, lecz którzy pełniąc określoną funkcję w życiu społecznym wykazują pewną homogeniczność i spotykają się regularnie w ramach wspólnoty na najróżniejszych zgromadzeniach, przede wszystkim o charakterze celebracji eucharystycznej. Wszelkie wspólnoty funkcjonalne od początku jawią się jako oparte na ~~ELEMENTIE~~ personalnym. Bowiem nie istnieją one „z góry”, ale egzystują zawsze w odniesieniu do konkretnych osób tworzących jakieś środowisko, m.in. również uniwersyteckie. Z tego względu wspólnoty funkcjonalne znajdują się co jakiś czas na kolejnym etapie budowania się od nowa i nie sposób integralnie ich zinstytucjonalizować.

Definicja zawarta w „Encyklopedii Katolickiej” określa duszpasterstwo akademickie jako *pośrednictwo Kościoła w budowaniu w środowisku akademickim wspólnoty uobecniającej Boga i będącej znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem*. Jak widać, kładzie ona dość mocny akcent na środowisko, w którym owo budowanie wspólnoty przebiega. Tak scharakteryzowane duszpasterstwo wyodrębnia środowisko akademickie jako swoisty wyróżnik, pozwalający jasno ukazać różnicę między duszpasterstwem akademickim a ogólnym. Tym bowiem, co jest specyficzne dla duszpasterstwa akademickiego i co jest jego *conditio sine qua non* – jest właśnie środowisko akademickie. Podstawą zewnętrzną tego duszpasterstwa jest więc fakt istnienia środowiska i to do tego stopnia, że jeśli go zabraknie, zabraknie także duszpasterstwa akademickiego. Organiczne zaś powiązanie tego środowiska z wyższą uczelnią (uniwersytetem) powoduje określone konsekwencje.

Jan Paweł II, który wiele razy podejmuje problem relacji Kościół – uniwersytet (środowisko akademickie), przypomniał podczas spotkania z przedstawicielami KUL-u w 1979 r., że pierwszorzędnym celem uniwersytetu jest nieustanne i bezinteresowne poszukiwanie prawdy. Przede wszystkim ta wartość wyznacza specyfikę środowiska, które charakteryzuje wysoki poziom wiedzy i wykształcenia, duży krytycyzm, ale i entuzjazm młodości. Uniwersytet będący – jak powiada Jan Paweł II – *jednym z arcydzieł ludzkiej kultury* jest jakimś szczególnym miejscem decydowania o człowieczeństwie. Jego zadaniem jest naucza-

<sup>1</sup> Ks. Adam Przybecki, *Ureczywistnianie się Kościoła w środowisku akademickim. W poszukiwaniu koncepcji duszpasterstwa studentów w Polsce*, Poznań 1986 (przyp. red.).

nie samodzielnego myślenia, które wyzwala potencjał umysłowy i duchowy człowieka. To wyzwolenie jest osobowym aktem każdego, dokonywanym we wspólnocie. Uniwersytet spełnia swój cel, kiedy w konkretnej wspólnocie ludzi, odwołując się do całego aparatu naukowo-badawczo-twórczego, pomaga człowiekowi w jego rozwoju, pomaga mu w urzeczywistnianiu swojego człowieczeństwa. Takie założenia sprawiają, że droga uniwersytetu winna się zbiegać w sposób szczególny z drogą wszystkich, którzy pragną zrealizowania się wielkich możliwości ludzkiego umysłu, woli i serca.

Vaticanum II w „Dekrecie o wychowaniu chrześcijańskim” (nr 10) podkreśla swoisty priorytet tego środowiska ze względu na centralne znaczenie nauki we współczesnym świecie, a także rolę, jaką mają później w społeczeństwie do spełnienia aktualni studenci. Poszukiwania prawdy i ogół zadań uniwersytetu stanowią płaszczyznę jego spotkania z Kościołem. Ona to – jak powiedział Jan Paweł II do duchowieństwa rzymskiego w 1982 r. – usprawiedliwia kościelną *działalność specyficzną nastawioną na świat uniwersytecki*.

Ze wspomnianej zasady środowiskowości, jaka obowiązuje w duszpasterstwie akademickim, wynika jego dialogowy charakter. Bowiem istniejące środowisko akademickie jest wołaniem kierowanym w stronę wiary i nadziei chrześcijanina, domagającym się od niego odpowiedzi. Taką odpowiedzią jest utworzenie chrześcijańskiej wspólnoty. Przypomina się tutaj fragment Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła skierowanego do młodego Kościoła: *Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest* (3,15).

Tyle o teologicznych pryncypiach obecności Kościoła w środowisku akademickim. Jeśli zaś chodzi o polskie doświadczenia, to wspomnę krótko, że dzieje duszpasterstwa akademickiego w obecnym jego kształcie, także jego modelu, sięgają początku lat pięćdziesiątych, kiedy to po rozwiązaniu przedwojennych organizacji kościelnych próbowano stworzyć jakąś nową, dostosowaną do zaistniałej rzeczywistości formułę duszpasterskiej troski o środowisko akademickie. Model tego duszpasterstwa stawiał sobie za cel uformowanie dojrzałego człowieka i chrześcijanina, skupiając się początkowo na jednostce kształtowanej w grupach elitarnych. Ubogacony został później o elementy społeczno-wspólnotowe. Model ten realizowany jest do dzisiaj. Gdy chodzi o struktury organizacyjne modelu, obserwuje się stałą jego ewolucję, która idzie w niebezpiecznym kierunku coraz większej ich atomizacji, powodującej rozbitcie środowiska akademickiego. Model duszpasterstwa w powojennej Polsce charakteryzują trzy podstawowe koncepcje

realizacji. Są to: forma duszpasterstwa masowego, grupowego oraz indywidualnego. Mają one różne warianty, wśród których istnieje próba łączenia wielu koncepcji realizacyjnych w jedną – nową, o charakterze PLURALISTYCZNYM.

Wspomnę jeszcze opierając się na wypowiedziach najstarszych duszpasterzy, że dążenie do centralizacji działań pastoralnych na terenie Polski, widoczne w początkach lat siedemdziesiątych, spowodowało rozbicie środowiska akademickiego, brak sensownej i skutecznej koordynacji działań w ramach całego kraju, a także powolne spłylenie duszpasterskiej posługi wobec studentów. Z wypowiedzi respondentów wynika, iż obserwowana wcześniej rzetelność i głębia pracy duszpasterskiej załamała się w latach siedemdziesiątych. System, który w nowej po II wojnie światowej rzeczywistości społeczno-politycznej, a także w kontekście zmian zachodzących w samym Kościele, zdawał się dopracowywać z wolna jakieś komplementarności, doznaje rozbicia. Efektem jest obserwowana mozaika inicjatyw, w której mieści się dosłownie wszystko: od autentycznego duszpasterstwa akademickiego po pływaczę i banał, które można by nazwać „zabawą w duszpasterstwo”. Niepokój rodzi przeakcentowanie działań o charakterze masowym, pojętych bardzo płytko, kosztem solidnej i pogłębionej formacji młodzieży. Wiąże się to z brakiem stałej i odpowiednio przygotowanej kadry duszpasterzy, co może być największym i nieustannie narastającym problemem.

To tyle tytułem już bardzo obszernego wprowadzenia, żebyśmy nie podejmowali spraw oczywistych, lecz raczej posuwali się do przodu.

TOMASZ PAWŁOWSKI OP: Chciałbym najpierw wyrazić moją osobistą wdzięczność przede wszystkim dla autora, Adama, który mnie wreszcie zmusił, żebym przeczytał jego dzieło. Przeczytałem, przejrzałem i muszę powiedzieć z pewną dozą obiektywizmu, że na podstawie doświadczeń, obserwacji zebrał dużo materiałów, gdy zaś ich brakowało, dotarł do źródeł. Z tych bardzo nielicznych materiałów, które miał, stworzył dość przejrzysty obraz, nawet chronologię pewnych modeli duszpasterskich, zawarł także pewne wnioski, tak że daje przejrzysty obraz historii duszpasterstwa akademickiego w okresie powojennym. Jeszcze raz się przyjrzałem temu okresowi, w którym uczestniczyłem w ciągu 30. lat, i dochodzę do pewnych wniosków, o których za chwilę. Druga wdzięczność dla księży jezuitów, naszych miłych współbraci w Panu Jezusie, z którymi bardzo często walczyliśmy w przeszłości, ale ekumenicznie w tej chwili siedzimy przy wspólnej kawie; wdzięczność za to, że zorganizowali tę dyskusję.

Myszę, że po tych dwóch wstępnych głosach trzeba sprawę sprowadzić na tę polską ziemię i jako pragmatyk stawiam tezę – której będę się starał bronić – że powojenny wysiłek, który obserwowaliśmy (jest tu kilku seniorów duszpasterstwa akademickiego) jest nieproporcjonalny do efektów. Oczywiście, jest to pragmatyzm w sferze duchowej. Można odpowiedzieć: Cóż znaczą cyfry, jakieś obliczenia, to są rzeczy nieobliczalne. Jednak wydaje mi się, że zespół duszpasterzy akademickich, w ciągu tych 30., 40. lat usiłował bardzo dużo włożyć w tę sprawę. Wyniki są dość mizerne, słabe. Mamy odbicie w dyskusjach młodzieży, np. w publikowanej ostatnio na łamach „Przewodnika Katolickiego” dyskusji kilku „gniewnych”<sup>2</sup>. Chciałbym pokazać, skąd według mnie się bierze ta słabość, ta nieproporcjonalność wysiłków duszpasterzy i owoców ich pracy. Zacznę od razu od góry, hierarchicznie. Nie mówię w tej chwili, jak ta góra się nazywa: KEDA, nie-KEDA, to są dla mnie wszystko formalizmy, w każdym razie kierownictwo ogólnopolskie duszpasterstwa akademickiego. Otóż to ciało przez kilkanaście lat obradowało nad jakimiś strukturami nie z tej ziemi, statutami, regulaminami. Nie wiem, czy to było potrzebne, czy nie, ale z tego prawie nie w terenie nie wyszło. Ewentualne mądre wnioski zostały zupełnie zlekceważone przez episkopat. Otóż to ciało kierownicze było odgórnie wybierane. Był taki okres szczęśliwy (lata sześćdziesiąte), gdy szło to trochę bardziej oddolnie, później przyszły mianowania, jakieś kolegia, komitety, sekretariaty, rozbudowane ciało. Nie wiadomo, skąd to się brało, ktoś tam z episkopatu mianował, zupełnie niesoborowo, bardzo odgórnie, bez konsultacji. Może w pewnym okresie ci, którzy stanowili to ciało kierownicze, byli duszpasterzami akademickimi, ale teraz są już byłymi duszpasterzami, odeszli od duszpasterstwa. Tkwią, witają biskupów na sesjach, zagajają nie mając zupełnie pojęcia, co się dzieje w terenie. Jest kilku takich osobników, tzw. zasłużonych, siwych trochę, którzy starli zęby na tym niby-duszpasterstwie. Coś w rodzaju układu partyjnego – trzyma się człowieka, aż umrze na tym stanowisku. Oczywiście można go nagrodzić, orderem rozdać, pomnik mu postawić, książeczkę wydać, medale pamiątkowe, rączkę mu ścisnąć, tylko nie trzymać na funkcji dożywotnio. Jest kilka tzw. mamucich postaci, które obciążają to szanowne ciało. To nie jest młode, sprawne ciało. Wydaje mi się, że duszpasterze diecezjalni – wzorem pierwszych wieków, kiedy nawet biskupi byli wybierani przez lud – powinni być wybierani przez kolegium duszpasterzy terenowych. Oni powinni wybierać najbardziej kompetentnych ze swojego grona. Postuluję tutaj, żeby odnowić to ciało kierownicze, żeby wychodzić od dołu. Jest tu jeszcze jedna skandaliczna historia. W tym rozbudowanym ciele nie widziałem prawie

laikatu. Jeśli już był, to też jakiś sędziwy. A przecież 1/3, 1/4 tego ciała powinien stanowić młody laikat: młodzi absolwenci czy nawet studenci z terenu, żeby oni tam w centrum trochę to wszystko poruszyli i sprowadzili na tę biedną, polską ziemię. To się oczywiście łączy z tworzeniem przy duszpasterzach diecezjalnych rady złożonej z laikatu. To robi Kraków, to robi Wrocław. Reszta Polski jeszcze śpi (choć pisał o tym). W radzie duszpasterzy terenowych młody laikat powinien być obecny. Z ks. Bonieckim staraliśmy się w Krakowie zrobić to jakieś 20 lat temu, ale tam są dwie równoległe rady: rada laikatu z poszczególnych ośrodków i rada duszpasterzy terenowych. To znowuż śmieszna historia, dwutorowość. Młodzi powinni od razu brać udział w tej terenowej radzie z duszpasterzami.

Teraz ważniejsza sprawa. Atomizacja, czyli rozbiecie duszpasterstwa na maleńkie ośrodki. Trudno zdobyć się w tych ośrodkach na akademicki poziom. Duszpasterzom brakuje sił, często są wikariuszami, duszpasterstwo akademickie jest czymś dodatkowym.

Drugi problem w terenie to brak przygotowanej kadry duszpasterzy. Mówiło się o tym szereg razy na zjazdach, pisało, zwracało uwagę biskupom, prowincjałom. Kandydaci do duszpasterstwa powinni przejść na ostatnich latach studiów w seminarium specjalne przygotowanie do tej pracy. Duszpasterze akademicy powinni tu pomóc młodszymi kolegom, żeby oni tak od nowa wszystkiego nie odkrywali.

Trzecia sprawa, która kładzie duszpasterstwo w terenie, to płynność kadry duszpasterzy. W tej sprawie też apelowano wielokrotnie do episkopatu. Jeździmy na zjazdy duszpasterzy, widzimy tam kilku starszych, takich mamutów ze mną na czele, a reszta to sympatyczne twarzyczki 20., 30 kapłanów, których witamy i... za rok zupełnie nowe twarzyczki. Mówię tak w uproszczeniu, ale ta płynność kadr dezorganizuje pracę.

Najistotniejszy moment, racja tego braku proporcji między wysiłkiem a owocami pracy duszpasterskiej, to brak równowagi między wychowaniem personalistycznym (nie indywidualistycznym) a wychowaniem wspólnotowym. Albo się szło po soborze radośnie w tę wspólnotę, które spłycały się, albo się szło w tzw. indywidualizm. Wydaje mi się, że trzeba dążyć do równowagi między tymi dwoma aspektami, z jakimś uprzywilejowaniem duszpasterzowania osobistego, z którego wyrasta wspólnota. Istotne jest to, że osoba nie może się rozwinąć bez wspólnoty, że wspólnota jest jej potrzebna nie jako moc, tylko jako możliwość rozwoju przez udzielanie się osoby we wspólnocie i poza

wspólnotą. Oczywiście osoba uzyskuje moc z bycia we wspólnocie, ale nie daj Boże, jeśli tylko to w niej widzi, bo wychodzi z niej po studiach i staje się osamotniona, przegrana itd.

STANISŁAW OPIELA SJ: Proponuję, żebyśmy się zastanowili nad meritum pracy duszpasterza, o którym mówił m.in. o. Tomasz – nad równowagą między osobą a wspólnotą, nad zapotrzebowaniami młodzieży, które są dzisiaj inne niż np. w moich czasach studenckich.

WOJCIECH ROSZKOWSKI: Mam niewiele doświadczeń z duszpasterstwa akademickiego, ale chciałbym powiedzieć kilka słów o atmosferze wyższych uczelni z punktu widzenia nauczyciela akademickiego. Ta atmosfera wpływa z pewnością na życie studenta. To, co ks. Przybecki mówił za Ojcem Świętym o celu uczelni, trafia w dziesiątkę – taki powinien być ich cel. Ale tak nie jest. W praktyce nasze wyższe uczelnie nie tyle *dążą do prawdy*, jak to zostało sformułowane, ile *realizują proces naukowo-dydaktyczny*. Są obecnie instytucjami zupełnie biurokratycznymi, w których tak postawiony cel byłby, jak sądzę, dla 90% środowiska akademickiego zaskoczeniem; zdziwiono by się słysząc, że o to tutaj chodzi. W pracy duszpasterskiej, tak jak w pracy dydaktycznej ze studentami, ten cel rzeczywiście trzeba przywracać. Ale jest to praca trochę pod prąd, bo nasza rzeczywistość pcha życie akademickie w stronę zdobywania papierka, stempelka, zaliczenia. Wszystkich nas wciąga ta maszyna biurokratyczna.

WACŁAW OSZAJCA SJ: Wydaje mi się, że duszpasterstwa akademickie skwapliwie unikają tego wszystkiego na przykład, co jest związane już nie tylko z życiem politycznym, ale nawet z życiem społecznym naszego kraju. Skutek jest taki, że proszę poszukać katolików, którzy byliby liderami w jakichś ruchach politycznych. Wydaje mi się, że w strukturze merytorycznej, treściowej duszpasterstwa – żeby uniknąć jałowości, dzielenia się tylko własnymi potrzebami, nie zaś wartościami – trzeba by przywrócić to, co było choćby przed wojną: zainteresowanie życiem politycznym i społecznym. Nie tylko pod tym kątem, żeby przygotować młodzież do działania politycznego w przyszłości, ale ze świadomością, że cały szereg tych osób już działa w różnych organizacjach politycznych. Tam się rodzą konflikty pomiędzy przynależnością do oficjalnych organizacji społeczno-politycznych i tych, które nazywa się podziemnymi. To się już w duszpasterstwach odczuwa. Myślę, że tym powinniśmy się zająć. A więc sprawa nauki społecznej Kościoła i sprawa nauk politycznych. Duszpasterstwa powinny to obrać za swój przedmiot pracy.

TOMASZ PAWLÓWSKI OP: Cieszę się z tego głosu, bo dotyczy kolejnej naszej słabości duszpasterskiej. Wymiar społeczno-polityczny to problem niesłychanie delikatny ze względu na nieprzygotowanie duszpasterzy. Błąd w naszej pracy polega na tym, że formuje się ludzi na krótki dystans, na okres studiów, za mało się myśli, co będzie dalej. Jest to sprawa i katolickiej nauki społecznej, i formowania etyki zawodowej, przygotowania do życia. Księża na ogół unikają problemów społeczno-politycznych. Powodem jest nieprzygotowanie, nieuwrażliwienie, a także jakiś postalinowski jeszcze lęk, że jest to temat trefny, że mogą być naciski...

WACŁAW OSZAJCA SJ: Myślę, że duszpasterstwa klerykalizują młodzież. Próbuje się zamknąć młodzież w zakrystii, sprowadzić jej obecność do udziału w liturgii, do zapelnienia kościoła na mszy akademickiej. Wystarczy, żeby byli pobożni.

TOMASZ PAWLÓWSKI OP: Dodam jeszcze, że istnieje niebezpieczeństwo przegięcia w drugą stronę. Obserwuję jednego duszpasterza, który kwestie społeczno-polityczne postawił jako pierwszy cel duszpasterstwa akademickiego. Uważam, że jest to kwestia sumienia duszpasterza. Tu zawsze musi być prymat Ewangelii, Chrystusa, spraw duchowych. Na ogół niedostaje w duszpasterstwach tematyki społeczno-politycznej, bo lęk, bo nieprzygotowanie, bo krótkowzroczność, ale jest kilku duszpasterzy, którzy przegięli w odwrotną stronę.

STANISŁAW OPIELA SJ: Czy jednak w środowisku młodzieżowym nie ma obecnie tendencji do zamykania się właśnie w takiej wspólnocie tworzonej na zasadzie dobrego samopoczucia, bez wychodzenia na zewnątrz? Tego typu nastawienia młodzieży za granicą są już mocno widoczne i krytykowane. Jest to chyba jakieś signum czasów.

KS. BP JÓZEF MICHAŁIK: Na polskie duszpasterstwo, także na duszpasterstwo akademickie, patrzę z perspektywy jednego roku. Jest to czas zbyt krótki, by można było dokonać głębszych analiz, ale jednocześnie ta pozycja pozwala pewne wrażenia odebrać mocniej. Wprawdzie zawsze byłem w stałym kontakcie z polskim duszpasterstwem, ale myślę, że prądy, które dochodziły do Rzymu poprzez polskich księży oraz licznych świeckich, należały do najmocniejszych. Odbierało się je nieco spokojniej niż tu na miejscu. Mój powrót i kontakt z duszpasterstwem przyniósł zaskoczenie. Dzisiejsza sytuacja jest nieco inna po okresie „Solidarności”, który wyzwolił pewne zapotrzebowania. Ludzie niejako przestali się bać swoich własnych pragnień i potrzeb, a nawet więcej – zaczęli odkrywać, że i inni mają podobne przeżycia. Niejako zaczęli pragnąć razem, odkrywając tkwiącą w tej jedności siłę spo-

czną. I to jest, w moim odczuciu, nie tylko wielki skarb dla Kościoła, ale i dla społeczeństwa, które kiedyś doceni znaczenie łamania anonimowości społecznej. Laikat, ludzie świeccy, w tym młodzi, poczuli się ważni, wyzwoleni do działania i autentycznie chcą coś robić. Gdy przyjechałem do małego – w stosunku do wielkich ośrodków i centrów – Gorzowa, już w pierwszym roku byłem zdumiony kilkoma akcjami, które prowadzą sami młodzi ludzie, uczniowie czy studenci. Uczestniczą nie tylko w tygodniach kultury chrześcijańskiej, ale zorganizowali – sami młodzi – tydzień obrony życia, już któryś z kolei. Mają swoją koncepcję, mają swoje początkowe doświadczenie, własne sposoby wyrazu, odwagę. Identyfikują się przy tym – jako katolicy – z doktryną katolicką.

Polskie społeczeństwo jest – w moim odczuciu – społeczeństwem polaryzującym się od strony ideologii; mamy coraz więcej ludzi uformowanych, bardzo wartościowych i coraz większy rozkład moralny dużej części naszego ochrzczonego ludu. W moim odczuciu bardzo niebezpieczny jest relatywizm zasad, który prowadzi do relatywizmu moralnego, coraz bardziej dokuczliwego w Polsce. Myślę, że Kościół nie będzie po to, żeby przerzucać mosty, bo jeśli przepaść jest autentyczna, to się jej nie da związać mostem, raczej trzeba będzie próbować ukazać drogę do wolnego przedeptania tej przepaści, wiedząc, że jest to droga długa a przy tym niezbyt wygodna i stroma. Wśród młodzieży jest chyba podobnie. Mamy spore zapotrzebowanie i sporą liczbę młodzieży włączającej się w tego rodzaju wyzwoloną świadomość Kościoła, którą chce ona manifestować. Ks. Przybeckiemu jestem ogromnie wdzięczny za tą książkę, która niezmiernie ubogaca nasze myślenie i nasze oceny duszpasterstwa akademickiego. Wierzę, że pomoże nam ona zdobyć się na lepsze projekty i metody w tymże duszpasterstwie. Jednakże przy okazji lektury ciśnie się na usta czytelnika pytanie: Ile my tej młodzieży objętej duszpasterstwem mamy? W książce ks. Adama czytamy, że w latach, które analizował, od 10–15%, czyli niezwykle mało! W moim odczuciu do wielu grup młodzieży, m.in. do młodzieży robotniczej i akademickiej, obecnie prawie nie docieramy. I to jest druga strona naszej sytuacji duszpasterskiej. Jestem nią naprawdę przeżony. Przy dużym wysiłku katechetycznym, przy autentycznej ludowości naszego duchowieństwa religijność polska jest ciągle pasywna, co w efekcie prowadzi do narastania „marginesu” początkowo obojętnych, zaniedbanych... Z czasem ten „margines” przestanie być niezauważalny, a stanie się znaczną częścią rzeczywistości polskiego Kościoła.

Pytania zasadnicze powinny dotyczyć perspektyw, powinny wybierać w przyszłość. Tu muszę oświadczyć, że osobiście nie wierzę, iż

u przyczyn naszych braków leżą braki w strukturach duszpasterstwa chociażby akademickiego. Dlatego jego ożywienie (czy uzdrowienie) nie pójdzie w kierunku reform lub zmian strukturalnych czy osobowych – chociaż i one nie są bez znaczenia – ale będzie uzależnione od intensywności, przydatności, a może nawet „atrakcyjności” naszego duszpasterstwa.

W młodych ludziach trzeba budzić najgłębsze potrzeby duchowe. Otwierać ich na atrakcyjność życia wewnętrznego, prowadzącego aż do zjednoczenia z Bogiem, wyzwalać życie łaski drzemiące w człowieku ochrzczone, ale jakoś dziwnie katolicko „drętwym”.

JANUSZ ZIÓŁKOWSKI: Chciałbym zwrócić uwagę na jeden aspekt środowiska akademickiego, wiążący się organicznie ze sprawą, która nas tutaj zgromadziła. Myślę o duszpasterstwie akademickim sprawowanym przez profesorów. Już nie przez księży, ale przez profesorów. Duszpasterstwo, które jest wynikiem interakcji wzajemnego oddziaływania zachodzącego w łonie *universitas* – wspólnoty nauczających i uczących się. Profesorowie mają do odegrania w tym duszpasterstwie ogromną rolę. Przede wszystkim działając własnym przykładem. Dając świadectwo. Przez obecność na mszy, przystępowanie do Stołu Pańskiego, obraz religijny wiszący w gabinecie, sprawy podejmowane przez nich w toku badań i nauczania. Kiedyś było sprawą wstydliwą dawać świadectwo swej wierze, swemu *intelektualizmowi chrześcijańskiemu* – by użyć określenia Papieża. Teraz nikogo nie dziwi, że profesor proponuje (zresztą za chętną zgodą studenta) jako temat pracy magisterskiej nauczanie Jana Pawła II o stosunku między nauką a religią; nikt się nie dziwi, że na wykładach z socjologii narodu mówi się o wkładzie w tę dyscyplinę Karola Wojtyły (on to bowiem jest autorem kapitalnej koncepcji suwerenności narodu poprzez kulturę); nikogo nie dziwi, kiedy w ramach wykładów o wielkich cywilizacjach za oś organizującą myślenie o tych złożonych układach społeczno-kulturowych bierze się religię, kiedy to na tle porównawczym wyłania się niebywała żywotność chrześcijańskiego świata wartości. *Mutatis mutandis* można by to odnieść do nauk przyrodniczych. To tam coraz częściej dochodzi do głosu (i to tak wśród wierzących, jak niewierzących) podziw dla nieznanego, przeświadczenie, że każde odkrycie naukowe uchyla tylko jakby kolejną zasłonę Tajemnicy.

Profesorowie mają ponadto do spełnienia bardzo istotną rolę w tym, co można by nazwać spotkaniem pokoleń. Uniwersytet, szkoła wyższa to miejsce tego spotkania. Młodzi ludzie, podejmując studia, wchodzi w ów strumień pokoleń, jakim jest uniwersytet. Stykają się w czasie

studiów z różnymi jego członkami: asystentami, adiunktami, docentami, profesorami, profesorami-emerytami. A może i sami robiąc magisterium, pisząc pracę doktorską czy habilitacyjną stają się nauczycielami akademickimi. Uniwersytet jest miejscem, gdzie dokonuje się nieustanny proces tworzenia i odtwarzania kadry naukowej. Kształcenie we własnych murach narybku naukowego przez wszystkie stadia jego rozwoju stanowi cechę charakterystyczną i źródło siły szkoły wyższej. Rozwój duszpasterstwa akademickiego, tego szeroko rozumianego, jest tym bardziej prawidłowy i skuteczny, im głębsza jest świadomość, że uniwersytet to ciągłość pokoleń, że działa w nim tradycja, pamięć, że opiera się on na pewnych nieprzemijających wartościach.

Wartością podstawową, niezbędną do istnienia uniwersytetu, jest poszukiwanie prawdy. Profesorowie są zatem duszpasterzami, jeśli są wierni etosowi prawdy. Chodzi już nie tylko o prostą zgodność wypowiedzianych sądów z rzeczywistością, lecz o styl, o sposób bycia. Chodzi o to, by tworzyć własnym postępowaniem klimat prawdy. Jakże wyczuleni są młodzi ludzie na te sprawy! Doskonale wiedzą, czy profesor dobrze, czy kiepsko przygotowuje wykład. Jeśli kiepsko, to znaczy, że nie jest „w prawdzie”. A co dopiero, gdy pojawia się półprawda, omijanie prawdy czy wierutne kłamstwo. Jakże natomiast są radzi, gdy profesor nie przyłącza się do współtworzenia kłamstwa, gdy ujawnia się zgodność między dziełem uczonego a jego życiem, gdy profesor łączy autorytet intelektualny z autorytetem moralnym! Uniwersytet jest miejscem, gdzie w okresie ostatecznego kształtowania się osobowości zawiązuje się ów subtelny, a jakże trwały i doniosły w skutkach, stosunek społeczny: mistrz – uczeń. Jaka odpowiedzialność przed profesorami, ale i jaka szansa!

A więc duszpasterstwo w ramach uczelni. Często nazywamy je po prostu wychowaniem. Tak, uniwersytet wychowuje. Nie *per fas et nefas*, w imię ideologii uznanej za jedynie słuszną, na gruncie nie dopuszczającego odmiennego widzenia obrazu świata. Wychowuje sam przez się, przez swój etos, którego istotę stanowi poszukiwanie prawdy. Studenci nie są bynajmniej elementem biernym w tym procesie wychowawczym. Są też duszpasterzami. Profesorowie przeglądają się w ich wrażliwości moralnej jak w lustrze.

Działalność duszpasterska profesorów może się odbywać, oczywiście, i poza uczelnią, w duszpasterstwie akademickim sensu stricto, tym zinstytucjonalizowanym, świadomie realizującym swe zadania, z kapłanem-duszpasterzem jako zwornikiem całego układu. Są to głównie wykłady, prelekcje, dyskusje na tematy wybierane zazwyczaj przez

duszpasterza realizującego jakieś długofalowe zamierzenie. Wydaje się, że młodych najbardziej porusza element świadectwa: Czym jest wiara w życiu człowieka nauki? jakiej ewolucji podlegał pod tym względem? jak się mają sprawy wiary, religii w ogólności, do uprawiania przezeń określonej dziedziny nauki? Być może trzeba by przemyśleć to zagadnienie, znaleźć formy bardziej systematycznego, poszerzonego i pogłębianego zarazem udziału profesorów w duszpasterstwie akademickim, tym związanym z określonym kościołem i księdzem.

Wreszcie – duszpasterstwo profesorów w środowisku studentów seminarium duchownego, przyszłych kapłanów. Środkiem jest najczęściej wykład i dyskusja. Inicjatywa przy tym, co znamienne, wychodzi od samych kleryków. Trudno wprost przecenić znaczenie takiego kontaktu dla przyszłej pracy duszpasterskiej młodych księży. Duszpasterstwo wszak, niezależnie od tego, z jaką kategorią społeczną się wiąże, to istotny element posługi kapłańskiej w ogólności.

Reasumując: chodzi o podejście do sprawy środowiska akademickiego w sposób szeroki, o wyłonienie i uwzględnienie różnych elementów tego środowiska. W procesie „duszpasterzowania” akademickiego rolę duszpasterzy w dużej mierze mogą i powinni pełnić profesorowie.

STANISŁAW OPIEŁA SJ: Wydaje mi się, że pan Ziółkowski podkreślił bardzo ważną sprawę, mianowicie nabywanie umiejętności współdziałania między laikatem a klerem. Oduczylśmy się tej współpracy, natomiast jest ona bardzo ważna i do tego m.in. ostatni synod nas zachęca. Jednym z elementów, które należałoby brać pod uwagę w pracy duszpasterstw akademickich, jest właśnie umiejętność współdziałania kleru z laikatem i odwrotnie.

TOMASZ PAWŁOWSKI OP: Chciałbym wrócić do diagnozy. Wydaje mi się, że w tej chwili można mówić o rozbudzeniu wrażliwości na sprawiedliwość, dążenie do prawdy, na to wszystko, co zostało rozniecone przez wielki ruch solidarnościowy. Ale oprócz tych liderów, których Ks. Biskup spotyka w Gorzowie, studenci en masse – twierdzą – są zniechęceni. Po prostu mówią krótko: Nie da się nic zrobić. My się nie boimy wspólnoty, nie boimy się kilku ośrodków w danym mieście, tylko się boimy socjologicznego prawa wspólnoty, które każe się tym ludziom jakby zamykać. Duszpasterz musi więc stale otwierać to, co ma tendencję do zamykania się.

TADEUSZ WOŁOSZYN SJ: Chciałbym poruszyć dwie sprawy. Jedna dotyczy oceny duszpasterstwa i jego efektywności. Według opinii marksistów Kościół (opierając się na doświadczeniach historii PRL) umiał robić trzy rzeczy: umiał być posłuszny, czyli zjednoczony przez te 40 lat;

umiał prowadzić podstawową pracę duszpasterską regularnie, bez wahań; potrafił wreszcie zająć się bardzo mocno prawami człowieka, przy czym robili to więcej biskupi niż kapłani (komunikaty, listy interwencyjne). Natomiast Kościół nie umie albo bardzo słabo umie współdziałać: parafia z parafią, diecezja z diecezją, zakony między sobą, zakony z diecezją, proboszcz z wikarym, księża z laikatem itd. To jest energia, której Kościół jeszcze nie uruchomił.

Druga sprawa to stwierdzenie, że Kościół jest znakiem i narzędziem Boga działającego i zbawiającego. Gdy jest z nami Papież w czasie jednej czy drugiej pielgrzymki, nie mamy co do tego wątpliwości, to jest widoczne. Ale gdy ktoś gdzieś kopie studnię głębinową i wydobywa czystą wodę, to już nie wiadomo, czy jest on tym znakiem i narzędziem Boga zbawiającego ludzi. Studenci, z którymi mam styczność przy okazji moich badań, zatrzymują się w moim przekonaniu na poziomie weryfikacji empirycznej, socjologicznej. Gdy idzie o wartości ogólne: sprawiedliwość, dobroć, miłość, prawdę itd., nie mają problemów, by dojść do weryfikacji nie tylko empirycznej, ale i intelektualnej, a może i dogmatycznej. Ale jeżeli zadam pytanie, dlaczego należy przestrzegać przepisów ruchu drogowego, to nie wystąpi żaden motyw religijny. W Irlandii w podobnej sytuacji mamy 30–40% motywów religijnych. U nas występują motywy osobiste, społeczne itd. Nie ma tu bezpośredniego powiązania z religią. Wydaje mi się, że jak w historii następowało oddzielanie od religii własności, władzy, nauki, tak teraz ma miejsce oddzielanie od religii etyki. W motywacjach etycznych przeważają dziś elementy społeczne, osobiste. Trzeba postawić pytanie, na ile te motywy społeczne, osobiste są związane z religią albo na ile ktoś, kto wymienia jako motyw zakazu moralnego krzywdę jednostki czy społeczeństwa, ma świadomość, że jest wtedy równocześnie znakiem i narzędziem Boga zbawiającego środowisko? Wydaje mi się, że mamy wielkie teorie teologiczne, ale nie umiemy przełożyć ich na język empiryczny.

KS. JÓZEF A. NOWOBIŁSKI: Środowisko akademickie Krakowa jest bardzo duże. Kiedyś jego centrum stanowił kościół ojców dominikanów i kościół w miasteczku akademickim. W tej chwili sytuacja się zmieniła, centrum przesunęło się na obrzeża miasta. Akademia Medyczna – Prokocim, Politechnika i AWF – Czyżyny, Akademia Rolnicza – Aleja 29 Listopada, gdzie właśnie jestem duszpasterzem. Powstały tam i uczelnie, i domy akademickie. Mam taką wspólnotę liczącą przeszło 3 tys. ludzi. Uważam, że w tych ośrodkach musi być bezwzględnie duszpasterstwo akademickie, nikt nie pojedzie parę kilometrów do centrum, jeśli kościół ma w pobliżu.

Ogromną pomocą w mojej pracy duszpasterskiej była współpraca nauczycieli akademickich. Pierwszy kontakt miał miejsce pięć lat temu, kiedy zaprosiłem nauczycieli na inaugurację roku akademickiego. Później było poświęcenie indeksów. Kontakt stale się pogłębiał: opłatek, rekolekcje itd. W końcu zrodziła się myśl duszpasterstwa nauczycieli akademickich. Spotykamy się raz w miesiącu, utworzyła się grupa ok. 50 osób. Oni dają świadectwo przede wszystkim na mszach św. wspólnotowych ze studentami. Stosunek studentów do tych nauczycieli bardzo się zmienił. Równocześnie nauczyciele akademicy zauważają, że mając w grupie 30–40 studentów, są w stanie powiedzieć, kto z nich jest w duszpasterstwie akademickim, bo ich postawa również jest inna.

Kolejna sprawa to moja obecność w domach akademickich. W każdym akademiku mam dyżur raz w tygodniu. Przychodzę tam do pokoju, spotykam ludzi (stale jest kolejka), którzy do parafii z pewnością by nie przyszli. Ważną sprawą była też wizyta duszpasterska w akademikach. Wchodzę do każdego pokoju; jest to przeszło tysiąc mieszkań, trwa półtora miesiąca, ale są tego owoce.

Ostatnia sprawa. Studenci muszą mieć świadomość, że duszpasterz ma czas i że jest właściwie dla nich.

**TOMASZ PAWŁOWSKI OP:** Chciałbym nawiązać do wypowiedzi o. Wołoszyna. Wydaje mi się, że przestrzeganie przepisów drogowych ze względów tzw. ludzkich to jest też sfera religijna, bo religia jako związek z Bogiem ogarnia także związek z człowiekiem. Wprowadziłbym natomiast rozróżnienie na motywację przyrodzoną i nadprzyrodzoną, bałbym się jednak dzielić na religijną i niereligijną.

**STANISŁAW OPIELA SJ:** Obawiam się, że kojarzenie religii ze sferą pozareligijną jest w ogóle słabym puktem naszego społeczeństwa. To samo dotyczy także księży.

**WACŁAW OSZAJCA SJ:** Czy my przypadkiem przez duszpasterstwo akademickie nie pogłębiamy atomizacji środowiska akademickiego? Mówimy „duszpasterstwo akademickie”, a mamy tylko studentów. To bardzo dużo, że profesorowie dają świadectwo w środowisku akademickim czy spotykają się na mszy. Ale czy nie należałoby dążyć do tego, żeby duszpasterstwo profesorów było wkomponowane w duszpasterstwo akademickie i żeby ten kontakt był taki sam jak na uczelni, tzn. żeby profesor zjawiał się w duszpasterstwie jako ten, który tu jest i np. prowadził zajęcia w ścisłym znaczeniu w jakiejś grupie duszpasterstwa akademickiego?

Jeszcze jedna sprawa – kwestia wspólnot. Wydaje mi się, że trzeba się uważnie przyjrzeć wspólnotom, które nazywają siebie duszpasterstwem

akademickim. Mam na myśli ruch charyzmatyczny i oazowy. Są to ruchy bardzo sprofilowane, o określonej tematyce i nie wiem, w jakim stopniu odpowiadają nazwie „akademicki”. Należałoby się przyjrzeć tym i innym ruchom, czy one otwierają ludzi na zewnątrz, czy też przez sam swój program i sposób działania nie zamykają tych ludzi i nie redukują ich zainteresowań do zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa, dowartościowania czy różnych innych potrzeb tego typu. Uważam, że grupy są szansą, ale że są też niebezpieczeństwem przez to, że czasem infantylizują młodzież.

**TOMASZ PAWŁOWSKI OP:** Proponuję wyłączyć te grupy z tematu naszej dyskusji, bo stanie się on zbyt szeroki.

Chciałbym natomiast zwrócić uwagę, że duszpasterstwo akademickie od początku swego istnienia, od 1928 r., czyli od ks. Szwejnica, obejmowało z założenia pracowników naukowych. Ostatnio w Lublinie Jan Paweł II przypomniał nam to. To jest społeczność akademicka. Należą do niej także pracownicy fizyczni uczelni. To jest owa *civitas*.

**JANUSZ ZIÓLKOWSKI:** To zagadnienie można by jeszcze poszerzyć wychodząc poza społeczność akademicką. Chciałbym tu nawiązać do wcześniejszego głosu ks. Oszejcy. Chodzi mianowicie nie tylko o interakcję poszczególnych elementów uniwersyteckich, nie tylko o współdziałanie pomiędzy świeckimi i klerem, ale również pomiędzy światem uniwersyteckim i szkół wyższych a innymi warstwami społecznymi. Myślę o robotnikach. To jest właśnie ta dziedzina społeczno-polityczna, o której wspomniano; tu doszło do czegoś niebywałego w polskich warunkach. Do takiego zjednoczenia ludzi nauki ze światem robotniczym, jakiego nigdy właściwie nie było, bo przedtem było to takie poklepywanie po ramieniu, byli Judymowie, były siłaczki. W tej chwili wygląda to całkowicie inaczej. To robotnicy podejmują inicjatywy, oni nas uczą, mówią, co jest ważne. My to artykułujemy, nadajemy temu kształt, ale ileż bardzo ważnych inicjatyw odnoszących się do spraw Kościoła i do spraw społeczno-politycznych wyszło od środowisk robotniczych. Tę interakcję pomiędzy szeroko rozumianym zintegrowanym środowiskiem akademickim a warstwą społeczną, która stała się rzecznikiem aspiracji całego narodu i przejęła pałeczkę w sztafecie idącej przez pokolenia – od szlachty przez inteligencję – należałoby dowartościować. Sądzę, że w wielu duszpasterstwach to się realizuje. Jest to jeszcze jeden wymiar duszpasterstwa akademickiego.

**KS. BP JÓZEF MICHALIK:** Moje uwagi dotyczą skuteczności duszpasterstwa akademickiego i odczytywania jego aktualnych potrzeb. W czasach mojej młodości zapotrzebowania młodzieży były nieco inne niż dziś.

Z racji nacisków propagandy antyreligijnej myśmy się rzucali na książki lub artykuły ideowe czy teoretyczne. Zagrożenie naszej wiary szło od strony teorii materializmu dialektycznego. Pewnych materiałów nie pozwalano drukować i był problem dotarcia do poznania prawdy czy rozeznania się w różnych teoriach nauki. Młodzież odszukiwała i chłonoła np. artykuły ks. Kłósaka drukowane w 1946 czy 1948 r. Dzisiaj sytuacja zmieniła się i punkt ciężkości przeniósł się w inne miejsca. Myślę, że robotnicy nauczyli nas także o tym, iż perspektywa przeżycia religijnego jest znacznie szersza, głębsza, prawie inna niż oczekiwano. Pomogli nam się wyzwolić z pewnych lęków, z pewnych zagrożeń wewnętrznych.

Sprawa formacji moralnej zarówno w środowisku studenckim jak i w całym społeczeństwie nabiera dzisiaj szczególnej wagi. To był do niedawna taki trochę temat tabu, np. sprawa etyki pracy czy moralności przedmałżeńskiej. A tymczasem sprawy dotyczące środowiska pracy czy życia rodzinnego są ogromnie ważne w środowisku studenckim, bo przecież aktualni studenci już za rok lub trzy będą pełnić rolę liderów, rolę zaczynu moralnego, funkcję wyznaczników stylu moralnego w ich nowych środowiskach pracy.

Ostatnia uwaga wiąże się trochę z zakończonym Synodem Biskupów. Zadaję tu sobie pytanie, dlaczego zabieramy głos na temat laikatu, młodzieży, moralności itd.; czy dlatego, że zmusza nas do tego życie, czy może z innych racji. Boję się zawsze sytuacji, kiedy my musimy nadążać za życiem. Uważam, że częściej powinniśmy sięgać do głębszej motywacji wiary, która musi uwrażliwiać nas na pewne zjawiska życia. I dlatego świeckimi, młodzieżą czy etyką pasjonujemy się nie z racji nacisku zewnętrznego czy aktualnych potrzeb, ale powodowani wewnętrzną potrzebą dania świadectwa wierze i przez to niejako nam samym. Jeśli ja zamilknę, *kamienie wolać będą*.

MICHAŁ JAGIELLO: Cieszę się, że ks. Nowobilski powiedział o swoich doświadczeniach. Wydaje mi się, że istnieje pewna szansa dla duszpasterstwa akademickiego w próbach nawiązywania kontaktów z innymi wspólnotami. Gdy słuchałem tego, co mówił ks. Nowobilski, nie mogłem nie przypomnieć sobie sytuacji, w jakiej ja studiowałem w Krakowie w latach 1959–64. Było niemożliwe, żeby kapłan wchodził do akademika. Ludzie praktykujący to był znikomy procent studentów. Duszpasterstwo akademickie praktycznie nie istniało w środowisku albo było na jego dalekich obrzeżach. Mówię o kontakcie ze wspólnotami, że to się przełamało gdzieś w połowie lat siedemdziesiątych. Mam przykład ze wspólnotą, która jest w jakimś sensie moja, czyli tater-

nietwo i ratownictwo. Ja sam wspinałem się z księżmi i ci księża uczestniczyli jako taternicy w naszej wspólnotcie, ale pod jednym warunkiem – że oni tam występowali nie jako księża. Nikt im tego nie mówił, ale to było jak gdyby niepisane prawo. Byłoby nietaktem, gdyby ten nasz kolega-ksiądz występował jako ksiądz. Mieliśmy szacunek dla niego, dla jego wyboru, ale nie chcieliśmy, żeby nas nawracał, klerykalizował. To był absolutny warunek. Otóż upłynęło nie tak wiele lat i nagle to samo środowisko – bardzo hermetyczne, zamknięte, bardzo specjalne, bardzo prześmiewcze i takie kontra wszelkim autorytetom – nagle stało się społeczeństwem teologicznym. Ci sami ludzie, nie mówię o moim pokoleniu (ale nawet ono), a zwłaszcza ci, którzy mają po 20 lat, oczekują, że ksiądz będzie w ich wspólnotcie jako ksiądz. Co do tego nie mam wątpliwości. Słyszysz się nawet prośby, żeby na obozowisku taternickim ksiądz odprawił mszę św., co naprawdę jeszcze dziesięć lat temu było niemożliwe nie tylko ze względów politycznych. Mówię tu o pewnych barierach psychologicznych. Wydaje mi się więc, że tu jest jakaś szansa. Widzę ją tym bardziej, że przecież te wspólnoty turystyczne, taternicze, żeglarskie gromadzą wiele osób, które znalazły się tam z motywacji, powiedzmy, parareligijnych. Poczucie etyczne, pewna etyka bez kodeksu – to stwarza duże możliwości spotkania i porozumienia się przy założeniu, że się rzeczywiście jest obecnym w tych środowiskach.

DANUTA KOŃCZYK: Mówię już z pozycji absolwenta wyższej uczelni, aczkolwiek studia skończyłam rok temu. W duszpasterstwie cenię sobie przede wszystkim udział profesorów w naszych spotkaniach, w mszach św. inauguracyjnych i niedzielnych. Udział tych ludzi, z którymi spotykaliśmy się na co dzień, którzy byli naszymi wykładowcami. Ich obecność na spotkaniach w duszpasterstwie zwiększała nasze wymagania wobec nich, nasze oczekiwania, że będą sobą niejako uobecniać prawdę.

Druga sprawa, którą sobie w naszym duszpasterstwie cenię, to fakt, że tu się ludziom niczego nie narzuca, ale że się im przedstawia, proponuje.

Obecność księdza w akademikach na początku szalenie wszystkich bulwersowała. Uważaliśmy, że wdzierają się on w nasze prywatne życie i nie bardzo sobie tego życzyliśmy. Ale to się okazało później cudowne, bardzo owocne, bo oto pojawił się człowiek, który zaczął się interesować nami, naszym życiem. Szło się na spotkanie, na które ksiądz zapraszał, czasami najpierw po to, by móc księdzu odpowiedzieć, że się było, widziało i że nam to nie odpowiada. Ale często się tam po prostu

zostawało. Oczywiście, sporo ludzi przeszło, odpłynęło. Widziało się jednak, jak rośnie wspólnota tych, którzy zostali.

Ważne, że w duszpasterstwie akademickim jest też miejsce dla absolwentów. U nas coraz więcej ludzi przychodzi na te spotkania, bo w tym momencie, gdy się skończył okres studiów i zaczęliśmy wchodzić w życie rodzinne czy zawodowe, człowiek zaczyna napotykać całą masę nowych problemów, wobec których zaczyna określać swoją postawę jako chrześcijanin.

WACŁAW OSZAJCA SJ: Wcale nie jestem pewien czy to dobrze, iż absolwenci pozostają w duszpasterstwie albo przynagleni nowymi problemami do niego wracają. Myślę, że z duszpasterstwa akademickiego trzeba w porę odejść, tak jak odchodzi się z uczelni, z akademika. Naturalnym miejscem życia religijnego absolwenta winna się stawać parafia. Duszpasterstwa powinny przygotowywać studentów dla parafii. Takiemu postawieniu sprawy można zarzucić, że nie liczy się z rzeczywistością. Przecież jak działać w parafii, skoro większość z nich spełnia jedynie posługi kultowe. Jeśli tak jest, to duszpasterstwa akademickie powinny uczynić ten brak przedmiotem swego zainteresowania i w ten sposób przygotowywać młodych chrześcijan do „walki o swoje prawa” w Kościele. Zootechnik, lekarz, inżynier przychodzący do pracy, zwłaszcza w małym miasteczku czy na wsi, jeśli uwierzył w swoje powołanie do apostołstwa, tak łatwo nie da się zniechęcić do apostołowania ani przez własne środowisko, ani przez proboszcza. Mówiąc krótko, duszpasterstwa akademickie winny wychowywać do odpowiedzialności za głoszenie Ewangelii tam, gdzie chrześcijaninowi przychodzi żyć, a więc w parafii. Do duszpasterstwa absolwent niech przychodzi w odwiedziny, najlepiej ze słodkim prezentem.

MAGDALENA SOBIESKA: Ja będę głosem z ludu, który wróci do paru kwestii już poruszonych, a właściwie do jednej. Nie wydaje mi się, żeby było złe, iż człowiek, który przychodzi do duszpasterstwa akademickiego, najpierw znajduje oparcie w grupie. Trudno, żeby ktoś, kto opuścił dom, został rzucony w zupełnie obce środowisko, od razu był współbudowniczym tej wspólnoty. Wydaje mi się, że najpierw jest kimś, kto chciałby raczej pozostać w cieniu, przyjrzeć się. Jeśli znajdzie oparcie w grupie, jeśli okaże się, że nie jest jednostką, ale osobą wezwaną po imieniu i poznaną najpierw przez duszpasterza, a potem przez rówieśników, to może się włączać we współbudowanie wspólnoty. Ale i tak wcale nie wszyscy się włączają.

Jeśli chodzi o środowisko uczelni, to bardzo się zgadzam z tym, że uczelnia nie jest na co dzień miejscem, gdzie się szuka prawdy, tylko

miejscem, gdzie się realizuje program. Może moje doświadczenia są wyjątkowo złe, ale na uczelni nie ma więzi ani poziomych, ani pionowych. Coraz mniej jest przyjaźni, które z czasów studenckich ciągną się potem dalej. Dlatego wydaje mi się, że duszpasterstwo akademickie jest ogromną szansą, bo być może pozwoli uczelni odkryć dwie ważne sprawy: że jest miejscem szukania i wykuwania prawdy poprzez świadectwo tych, którzy się w duszpasterstwie zaangażują i będą świadczyć również w miejscu pracy, i pozwoli jej odkryć, że jest wspólnotą ludzi.

Bardzo wielką rolę na tej drodze rozwoju i odpowiedzialności odgrywa osoba duszpasterza. On musi być po prostu kimś, niekoniecznie intelektualistą, ale musi umieć współmyśleć z tymi ludźmi, którzy do niego przychodzą, musi świadczyć też najpierw życiem i potem słowem. To się bardzo czuje, że ten człowiek jest taki jak słowo, które głosi. Nie musi głosić uwodzących przekonywaniem słów mądrości, tylko słowo Boże, a jeśli oprócz tego jeszcze zna się na materii, którą studiujemy, to bardzo dobrze, bo można mu poopowiadać o tym, co się dzieje na wykładach. I najpierw musi być świadectwo, a potem koncepcja duszpasterstwa.

Z kolei realizacja tej koncepcji z ludźmi, którzy przychodzą, czyli ich rzeczywisty udział. Oni nie mogą dostawać gotowego programu, oni go współtworzą. Program zmienia się w miarę tego, jak zmieniają się ludzie, bo jest dla nich.

TADEUSZ WOŁOZYN SJ: Myślę, że Pani poruszyła kapitalną sprawę z punktu widzenia etosu moralnego na uczelni, ale i w ogóle w naszym życiu społecznym. Gdybyśmy sobie postawili pytanie, co jest dzisiaj cenne i cenione, czyli co należy do tzw. statusu kulturowego, to otrzymalibyśmy odpowiedź: wykształcenie, zamożność i pozycja społeczna. Jeżeli to są elementy tworzenia więzi, to są to więzi rzeczowe, a nie osobowe, nie ma tam więzi międzyludzkich. Pod tym względem etos polskiego społeczeństwa ma ciągle charakter rzeczowy. My się nie możemy oderwać od prymatu rzeczy w ocenach relacji międzyludzkich. Jeżeli ma być universitas na uczelniach czy w ośrodkach akademickich, to spotkania odbywające się tam muszą mieć charakter międzyosobowy. Jeżeli nauczyciel akademicki potrafi być razem ze studentami, to jest to rzeczywiście duża umiejętność. Mam wrażenie, że brak więzi międzyosobowych nie pozwala się nam jako społeczeństwu upodmiotowić, do czego zwywał Papież.

KS. HERBERT HLUBEK: Od wielu lat pracuję w duszpasterstwie akademickim. Ciągłe szukam najwłaściwszego modelu pracy. Kiedy przeszło 30 lat temu wszedłem w DA, świat był inny. Zmiany są szalone, więc

samemu trzeba się stale zmieniać, mieć otwarte oczy, szukać. Jednocześnie cel się nie zmienił: pomóc młodemu człowiekowi, studentowi znaleźć Chrystusa, realizować Chrystusa. Chcę ukazywać wartości, podzielić się tym, co cenne, co stanowi o sensie życia. Pomocą w urzeczywistnieniu tego celu są struktury duszpasterskie, opierając się na których można lepiej działać. Potrzebny jest np. lokal – jako oparcie. Potrzebne jest zrozumienie ze strony zwierzchników, aby dobór współpracowników nie był przypadkowy.

Mimo to spraw najistotniejszych dla DA nie da się określić raz na zawsze. Także dziś wiele problemów jest nadal otwartych. Stawiam sobie czasem pytania: Kto naprawdę chce być chrześcijaninem wśród wierzących? Czego młodzież szuka w wspólnocie akademickiej? Zakładając istnienie wśród młodzieży autentycznej tęsknoty za tym co trwałe i sensowne, za Bogiem, trzeba z kolei ciągle od nowa szukać dróg docierania do młodych. To zadanie duszpasterskie jest fascynujące. Przecież trzeba za każdym razem nieco inaczej ukazywać piękno obcowania z Bogiem, tak aby ujrane wartości rodziły owoce, zmieniały postawy ludzi.

Zastanawiając się w czasie wakacji nad planem pracy na rok 1987/88 doszedłem do wniosku, że dziś najważniejszym celem jest spotkanie drugiego człowieka, budowanie więzi międzyludzkiej, tworzenie wspólnot. Niezwykle trafną propozycją idącą w tym kierunku jest książka Jerzego Bukowskiego „Zarys filozofii spotkania” oraz jako uzupełnienie o. Hugolina Langkammera „Etos Nowego Testamentu”. Wspólnota nie jest zamkniętą grupą. Rozwija człowieka w jego wymiarze społecznym. Nie może tłamsić jednostki. Każdy winien znaleźć w niej miejsce dla siebie, inaczej odchodzi.

Takie właśnie odczytanie zadań na dziś, które wydaje się optymalne, nie jest efektem jedynie długoletniego doświadczenia duszpasterskiego. Potrzebna jest ciągła analiza rzeczywistości, również w oparciu o socjologię, a także odczytywanie znaków czasu.

Michał Jagiełło wspominał o nowej obecnie szansie dla chrześcijaństwa. Ks. Nowobilski mówił o ciekawych formach pracy w jego środowisku. Zresztą każdy głos tej dyskusji wniósł nowe spojrzenia i elementy. Dobra jest obecność Kościoła poprzez kolędę w domach akademickich; lepiej, gdy duszpasterz wychodzi naprzeciw, gdy szuka młodych na terenie akademickim, niż gdy czeka na nich w konfesjonale lub mieszkaniu na dyżurze.

Wymienione formy działania są dobre o tyle, o ile weryfikują się w postawie młodych. Naprawdę chodziłoby bowiem o to, aby mobili-

zowały ich do urzeczywistnienia Kościoła w życiu wspólnoty akademickiej.

STANISŁAW OPIELA SJ: Nie chciałbym podsumowywać dyskusji, ale pragnę zauważyć, że duszpasterstwo akademickie nigdy nie będzie duszpasterstwem masowym. To jedno. Druga sprawa – nawet najbardziej prospołeczne i prowsłotnotowe nastawienia płyną z postawy osobistej. Ktoś musi zaakceptować życie dla wspólnoty, dla społeczeństwa. Nie da się pominąć osoby nawet w jej najbardziej prospołecznych nastawieniach. Dobrze, że powiedziano tu tyle ciekawych rzeczy, miejmy nadzieję, że zostaną opublikowane i że – co ważniejsze – przeczytane.

KS. ADAM PRZYBECKI: Zanim zakończymy tę dyskusję, pragnąłbym dorzucić kilka spostrzeżeń duszpasterza, które dopełnią zarysowanego w ramach tego spotkania obrazu pastoralnej sytuacji polskiego środowiska akademickiego.

Przypominam sobie kołędę w domach akademickich, jaka nagle „wybuchnęła” w zimie 1980/81. Jej atmosfera, entuzjazm i zaangażowanie młodzięży w organizację tak oficjalnej obecności kapłana kreśliły zasadniczy przełom w dotychczasowym stylu traktowania przez środowisko akademickie tego wszystkiego, co jest związane z przeżywaniem wiary. Zaszła widoczna zmiana albo raczej nastąpił czas bardziej normalny, w którym także osoba duszpasterza pojawiającego się na terenie domu akademickiego nie budzi sensacji. To, co się stało, stworzyło nową atmosferę. Jesteśmy dzisiaj w tym środowisku akceptowani, co osobiście uważam za sprawę niezmiernie istotną, nawet jeśli bardziej nerwowi przedstawiciele administracji kościelnej wytykają nam brak trudnej zresztą do określenia skuteczności działania.

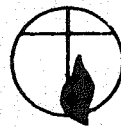
Nie wspomniano tutaj o zjawisku, obok którego nie sposób przejść obojętnie. Być może wpłynęło na to, słuszne skądinąd, wyłączenie z naszej dyskusji problemu mnożących się grup i ruchów, gdzie jest ono bardzo wyraźnie dostrzegane. Myślę o swoistej eksplozji nie tyle doświadczenia, ile nade wszystko płytko pojmowanego przeżycia religijnego. Akcentuję tę sprawę, ponieważ ów renesans przeżycia religijnego w większości przypadków eliminuje konieczne nawet minimum refleksji intelektualnej.

Nawiązując do oceny struktur duszpasterstwa akademickiego, jakiej dokonał o. Tomasz, dopowiem, że kiedy zaczynałem pracę jako duszpasterz, również walczyłem, pisałem memoriały do moich szefów. Na szczęście spotkałem starszego kolegę, który pomógł mi zrozumieć fundamentalną zasadę wprowadzania wszelkich inicjatyw pastoralnych.

Według niej najpierw trzeba stworzyć fakty, zaś określenie struktur następuje po czasie. Mawiał żartobliwie, iż w *Rzeczypospolitej* *tylę masz władzy, ile jej sobie weźmiesz*. Zapamiętałem to zdanie i nie żałuję.

Trudno nie podpisać się pod tym, co powiedział pan Ziółkowski na temat duszpasterskiego zaangażowania profesorów. Jednak w polskiej rzeczywistości istnieje w tym względzie zasadnicza rozbieżność między nauką II Soboru Watykańskiego a codzienną praktyką. Dominuje ciągle jeszcze mentalność ukształtowana na indywidualistycznej koncepcji duszpasterstwa kojarzonego wyłącznie z aktywnością duchownego. Vaticanum II stwierdza jasno, co zresztą kolejny raz przypomniał Synod Biskupów, że podmiotem duszpasterstwa jest cały Kościół. Czeką nas długa droga, aby nawet wśród kapłanów powszechnie się stało rozumienie, że duszpasterstwo sprawuje nie tylko duchowny, spełniający sakramentalne posługi, ale także wierny świecki, urzeczywistniający Kościół we właściwy dla swego stanu i środowiska sposób. Naszym problemem jako duszpasterzy jest sprawa podolania coraz bardziej zwiększającym się obowiązkowi. Zawsze marzył mi się ośrodek duszpasterski, w którym wiele obowiązków spełniają odpowiednio do tego przygotowani studenci starszych roczników, absolwenci i profesorowie. Cieszę się, że z roku na rok rośnie liczba absolwentów duszpasterstwa akademickiego kończących studia teologiczne dla świeckich, że spotykam ich nawet na moim seminarium z teologii pastoralnej, że w końcu zaczynają oni prowadzić kręgi biblijne i najróżniejsze grupy, które działają w duszpasterstwie akademickim. W tym wszystkim mogą przecież i muszą nas coraz bardziej zastępować.

STANISŁAW OPIELA SJ: Dziękuję wszystkim jeszcze raz za przybycie i za udział w dyskusji.



Vox

## Chińscy katolicy – jeden czy dwa Kościoły\*

Przedmowa do ostatnio wydanej w Singapurze książki „Quide to the Catholic Church in China” (1986) przestrzega przed uproszczeniem polegającym na rozróżnianiu w Chinach dwóch Kościołów katolickich. W rzeczywistości istnieje – czytamy – *jego widoczna strona pozwalająca ludziom wypowiadać i powtarzać oficjalne slogany. Widzą ją i mogą fotografować cudzoziemscy turyści. Druga strona jest milcząca. Tworzą ją krewni i zupełnie pewni przyjaciele.* To co jawne w owym Kościele jest takie o tyle, o ile biskupi i księża podporządkowują się wymaganiom rządu. Bowiem musieli oni się zadeklarować jako „niezależni”. Niezależni od zagranicy, znaczy przede wszystkim od Rzymu. Zaś zależni – od rządu. Zaczniemy zatem od przedstawienia stanu rzeczy, który – choć rzuca się w oczy – niełatwo poddaje się interpretacji. Bowiem niewidoczny Kościół chiński ukrywa się w oficjalnym, jawnym! Powiemy też o katolikach pozostających w cieniu i z tego powodu narażonych nawet na obozy i więzienia. W końcu – ponieważ rzecznik „widzialnego oblicza” chińskiego Kościoła otrzymuje zgodę na wyjazd z Chin – zakończymy relację akcentem aktualności.

Pozwolić na katolicką liturgię w 700. kościołach to nieblaha sprawa. W co najmniej 60. diecezjach rząd uznaje biskupów. Niektórzy z nich odgrywają pewną rolę na krajowym szczeblu. Istnieje 8 seminariów: w Pekinie, Sheshan (w pobliżu Szanghaju), Wuchang, Shenyang (Mukden), Ksian, Chendu. Każde z nich kształci około 40. seminarzystów (niemal 100. w Szanghaju). Seminaria te istnieją od trzech, czterech lat. Należy jeszcze dodać seminaria w Shijiazhuang i Huhehot, które są jeszcze świeższej daty. Studenci Instytutu Filozoficzno-Teologicznego w Pekinie nie

\* *Catholique chinois. Une Eglise, ou deux?*, „Etudes”, maj 1987, s. 663–674. W tekście tłumaczenia pominięto niektóre przypisy odwołujące się do szczegółowych źródeł francuskich niedostępnych polskiemu czytelnikowi (przyp. red.).

zwiększają liczby seminarzystów tego miasta, gdyż wielu z nich pochodzi z różnych regionów Chin. Wydaje się, że liczba kościołów, biskupów, seminariów i seminarzystów wzrosła, jednakże pod warunkiem iż polityka rządu nie zmieni się.

Wiemy bowiem, że wszystko, zaczynając od biskupów<sup>1</sup> i kończąc na seminarzystach, kontroluje Zrzeszenie Patriotyczne, które dąży do zjednoczenia kleru i laikatu pod przewodnictwem partii komunistycznej i rządu Chińskiej Republiki Ludowej. Zadania Zrzeszenia są jednoznacznie polityczne. Od 1980 r. działa Komisja ds. Wyznań, której cele wyraźnie kontrastują z założeniami Zrzeszenia. W celach Komisji jest bowiem mowa o *autentycznym duchu Jezusa Chrystusa*, o *Bożej chwale*, *zbawieniu dusz*, *przestrzeganiu przykazań* i – nieco ogólnikowo – o *wielkich problemach katolickiej wspólnoty*. Komisja działa na kościelnym forum posługując się kościelnym językiem<sup>2</sup>. Choć jest mniej liczna niż Konferencja Episkopatu, odgrywa znaczniejszą rolę.

Wróćmy jeszcze do Zrzeszenia Patriotycznego. Rzeczywiście kontroluje ono działalność Kościoła za pośrednictwem policji. Wszelkie przedsięwzięcia wymskające się owej kontroli są nielegalne, poddane trybunałom i kończą się ciężkimi wyrokami. Jednak dziś sprawowanie kontroli jest bardziej elastyczne i zostawia wiele wspaniałych możliwości. Nie można jednak już teraz przewidzieć kierunków jej rozwoju.

Komisja mająca zadania wyłącznie religijne umożliwia Zrzeszeniu elastyczniejsze, acz nie mniej skuteczne działanie. Obecnie upowszechnia się właśnie taki styl aktywności. Od dawna nie funkcjonuje już określenie *Kościół patriotyczny*. Na napisach, wizytówkach i drukach widzi się inne: *Kościół katolicki w Chinach*. Biskupi mówią i powtarzają, że są katolikami. Katechizm „Yao’li Wenda” z 1934 r. wznowiony w 1981 r. jest kompletny z wyjątkiem rozdziału „Zarządzanie w Kościele”. Kapłani sprawują liturgię w duchu przedsoborowym. Posługują się łaciną, podczas gdy wierni śpiewają – na piękne zresztą lokalne melodie – teksty

<sup>1</sup> Godność arcybiskupa została w Chinach Ludowych zniesiona.

<sup>2</sup> Członkami Komisji są wyłącznie księża. Przewodniczy jej biskup Szanghaju. Jego zastępcami są zaś biskupi z Pekinu i Changde, obydwoj rezydujący w Pekinie.

ze starego, sięgającego czasów pierwszych misjonarzy jezuickich, zbioru „Sheng Jiao Ri Ge”. Z wyczerpującego studium o. Paula Brunnera SJ („L'Eucloge de la Mission de Chine /1628 jusqu'à nos jours/”, Münster Westfalen 1964) dowiadujemy się, że o. Dong Shizhi – niezapomniany świadek chrześcijaństwa lat pięćdziesiątych – usiłował te teksty modernizować. Obecne władze muszą rozwiązać niebagatelny problem – turyści i zagraniczni sympatycy nakłaniają do odarchaizowania liturgii mszy św. Jest jednak trudno prawnie uznać liturgię soborową, gdyż odnoszące się do tej kwestii dokumenty podpisali przecież biskupi rzymscy nie uznawani oficjalnie w Chinach. Myśli się o wprowadzeniu mszy Piusa V, ku czemu zmierza Zrzeszenie Patriotyczne. Jednak takie przekraczanie kompetencji, być może również sam wybór tekstu, budzi zastrzeżenia. W tekście mszy pomijane są na ogół modlitwy za papieża. Jednakże liczni turyści jednoznacznie potwierdzają, że w wielu kościołach, także miejskich, słyszeli modlitwy za Ojca Świętego. Fakt ten ujawnia tendencje ludu instynktownie przywiązującego wielką wagę do łączności z Rzymem.

Na bardziej podstawowym poziomie należy odnotować, iż przysięgę niezawisłości względem Rzymu – nieodmiennie towarzyszącą ustanawianiu biskupów podległych Zrzeszeniu Patriotycznemu – udało się kilkakrotnie obejść, czasem po pertraktacjach, często przez zwykłe pominięcie. Niektórzy biskupi wcześniej lub później, mniej lub bardziej potajemnie wycofali się ze złożonego przyrzeczenia. Wszystko to powoduje zamęt. Sytuacja jest niejasna i trudno się w niej rozeznąć. Np. dwaj biskupi rozmawiają i żaden z nich nie zna pozycji drugiego.

Nietrudno się domyślić, że taki klimat powstrzymuje wymianę zdań w czasie dozwolonych zebrań. Uderzającą jest niewielka liczba przystępujących do komunii św., nawet gdy we mszy św. uczestniczy kilkaset osób. Byłaby to pozostałość zamierzchłych czasów? A może chodzi o zróżnicowanie stopnia uczestnictwa we mszy św.? Bezsprzecznie jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest obawa przed spowiednikami, z których nie wszyscy budzą zaufanie. Odpowiedzialni za Kościół znają te problemy i podejmują dość radykalne środki zaradcze. Np. seminarzyści muszą zaakceptować celibat, gdyż wielu żonatych księży z kręgu Zrze-

szenia przyczyniło się wydatnie do podważenia owego zaufania. Próbuje się zatem całkiem odmienną drogą. Wiele parafii kontrolowanych przez patriotów otwiera konfesjonały dla księży pozostających w łączności z Rzymem. Istnieje też wiele placówek mieszanych. Taktycy znający marksistowską teorię twierdzą, że rząd pozwala tylko na to, co przynosi mu zysk. To pierwsza zasada. Drugi pewnik jest taki, że Ludowe Chiny nigdy nie zaakceptują żadnej podziemnej grupy, żadnej mniejszości, która wymykałaby się spod kontroli. Nie zrezygnują z niej, choć mogą ją czasowo zawieszać. Wynika z tego, że każde ustępstwo zbliżające katolików zręczonych z Rzymem do oficjalnego Kościoła oznacza jednocześnie ich ujawnienie i łatwiejszą nad nimi kontrolę. Na szczęście nie jest to rozumowanie opierające się na całej rzeczywistości. Wielu bowiem korzystając z zamieszania wytycza sobie niezwykle i niewyraźne drogi wolności. Już samo zwyczajne działanie bez taktyki jest siłą, której rząd nie posiada.

Jak wygląda nauczanie – od którego zależy przecież przyszłość – w kontrolowanych seminariach? Największą trudność sprawia brak książek i ich nierównomiernie rozdzielenie. Hojne dary, zwłaszcza katolików amerykańskich, wzbogaciły jedynie księgozbiory wielkich miast. Gdzie indziej niedostatki bibliotek zmuszają do posługiwania się przestarzałymi podręcznikami, do których wprowadza się li tylko polityczne innowacje. Niektórzy seminarzyści mieli wyjątkową okazję wysłuchania konferencji jakiegoś europejskiego księdza mówiącego o II Soborze Watykańskim. Ataki na autorytet Stolicy Świętej są najczęściej zupełnie prymitywne. Szczególnie w Pekinie bp Tu Shihua, rektor Instytutu Filozoficzno-Teologicznego, i ks. Wang Jizhi, dyrektor seminarium – znani są z wyjątkowo napastliwych wystąpień. Czy ich uczniowie przywiązują jeszcze mniejszą wagę do łączności z Rzymem? Nie mamy w tej chwili żadnych konkretów pozwalających odpowiedzieć na to pytanie. Wiemy jedynie, że doznane w przeszłości upokorzenia – także w pewnej mierze wewnętrzkościelne – nie pozostawiają obojętnym środowiska młodzieżowego. Młodzi nie mogą zaniechać pragnienia, by prawo kościelne znalazło rozwiązanie przystające *do oryginalności chińskiego fenomenu*. Niebezpieczne jest też okazanie dzisiejszym

studentom zaufania, skoro do nauczania mistrzów podchodzą z wolnym osądem. Znaczy to, że „zmysł Kościoła” trwa także w młodym pokoleniu wierzących. Zresztą Rzym wystrzega się potępienia w tej konkretnej sprawie. 18 lutego 1981 r. Jan Paweł II jasno przedstawił swoje stanowisko: *W ciągu tych długich lat – powiedział – byliście zmuszeni żyć w sytuacjach, o jakich my nie mamy pojęcia; musieliście niekiedy stawiać sobie w sumieniu pytanie, co należy czynić i jak postępować. Tym, którzy nie doświadczali takich sytuacji, nie jest łatwo ocenić całościowo takie warunki /.../ Ufam waszej wierze w Pana...* Inaczej rzecz ujmując tylko nieznajomość kondycji człowieka i smutnej lekcji historii może wykluczać możliwość zboczenia z drogi; istnieje bowiem możliwość takiego przystosowania się do sytuacji braku faktycznej łączności z papieżem, zaprawionej pewną rytualną wrogością, że może ona ugruntować w niektórych umysłach postawę negacji. Takie usztywnienie zagraża ludziom zajmującym najwyższe stanowiska w chińskiej hierarchii kościelnej.

## Goście Chin

W katastroficznym kontekście możliwości schizmy czy w sytuacji zapiekłych urazów z przeszłości spotkania katolików chińskich z katolikami innych narodów odgrywają zbawienną rolę. Oczywiście, położenie katolików chińskich – na skutek trudnej do opisanía sytuacji, w jakiej żyją – jest znane niedostatecznie. Odwiedzający mogą zatem popełniać błędy z powodu nadmiernego zaufania jak i nadmiernej ostrożności. W każdym razie miejscowa prasa uznaje odwiedziny cudzoziemskich biskupów i osób wysoko postawionych w hierarchii za poparcie dla Zrzeszenia Patriotycznego<sup>3</sup>. Jednak jeden z katolickich biskupów, którego łączność z Rzymem nie pozostawia cienia wątpliwości, zapewniał niedawno, że chińscy katolicy potrafią interpretować wypowiedzi środków społecznego przekazu i rozpoznawać intencje gości. Wyrażał przy tym nadzieję, że liczba wizyt nie zmniejszy się.

Nowym i niezmiernie ważnym zjawiskiem w Chinach są wizyty biskupów azjatyckich. Przebywało tam pięciu z nich, po nich zaś udał się do Chin kard. Sin z Manili. Wydarzenia

na Filipinach sprawiły, że stał się on postacią znaną na całym świecie. Kard. Sin jest jednym z Filipińczyków pochodzenia chińskiego, którzy nie mówią po chińsku. Choć podczas wizyty nie uczestniczył w liturgii eucharystycznej, wielokrotnie odmawiał z księżmi i wiernymi trzymającymi się za ręce „Ojcze nasz” i „Salve Regina”. Po powrocie ubolewał publicznie, że nie pozwolono mu odwiedzić podpekińskiej diecezji wiejskiej oddalonej od stolicy o 200 km. W styczniu 1985 r. bawiła w Chinach przez trzy dni matka Teresa... W marcu tegoż roku odwiedził Chiny biskup z Hongkongu – Wu Chengchung. Znaczenie owych wizyt zawiera się w nawiązywaniu kontaktów na szczycie. Jednak ich wyniki są zupełnie nieznane. Natomiast wagę wizyt znacznie skromniejszych – i liczniejszych – określa to, co pozostawiają one w głębi serc.

### Od nielegalności do milczenia

Zarówno jawne jak i tajemne spotkania wywołują identyczne wrażenie: ci, którzy akceptują Kościół poddany partii i dążą do separacji z Rzymem, czynią to doraźnie, oczekując wyjaśnienia sytuacji. Obydwie strony: Rzym przewodzący katolickiej wspólnotie oraz twarde skrzydło partyjne – opierają swoje nadzieje na chwiejności i niestabilności status quo. Każda ze stron liczy na zmianę obecnej sytuacji. Tyle tylko, że pożądaný kierunek zmian jest dla każdej z nich inny.

Tak, kontakty z zagranicą są oznaką zaistniałego rozluźnienia. Jednak Jiang Ping, wiceprzewodniczący Frontu Jedności, przestrzegał katolików w swym wystąpieniu na zebraniu 21 kwietnia 1983 r.: *Rzymska stolica i nieprzyjazne siły Kościoła katolickiego zagranicą sprzeciwiają się temu, by chiński Kościół katolicki kroczył w kierunku niepodległości /.../ Ostatnimi laty, wykorzystując nasze otwarcie na zagranicę, nie zaprzestały one potajemnego wysyłania do Chin ludzi, których zadaniem było aktywizowanie czynników przeciwnych rewolucji /.../ Miały one także na celu obalenie władz*

<sup>1</sup> „Dziennik Ludowy” z 29 listopada 1986 r., s. 4; delegacje katolików z 90 krajów i regionów odwiedziły w ciągu ostatnich 4 lat chiński Kościół katolicki. „Jest to wyrazem sympatii i wzrastającego poparcia dla polityki niezależności, autonomii i samorządności Kościoła katolickiego w Chinach.”

*politycznych i socjalizmu /.../ Wracają teraz na chiński kontynent, by znowu kontrolować chiński Kościół /.../ Czuwajmy, by udaremnić tę nieszczęsną infiltrację – żadnych obcych wpływów w sprawach religijnych* („Catholic Church in China”, 7/1983, s. 24 n.). Znacząca jest data tej wypowiedzi – chodzi o marzec 1983 r. Miesiąc wcześniej czterej jezuiti: Wincenty Chu Hungsheng, Józef Chen Yuntang, Stefan Chen Tsaichun i Stanisław Shen Paishun – zostali skazani, wszyscy na podobną karę prawie 15 lat więzienia. 10 czerwca tegoż roku inny jezuita, Ksawery Zhu Shude, został skazany na 12 lat więzienia. Wszyscy oni przed czasowym zwolnieniem spędzili ponad 25 lat w więzieniach, dzieląc ten okres między kabarynię a obozy pracy. Ich przede wszystkim miał na względzie autor przytoczonej wyżej wypowiedzi. Wspominamy te fakty nie po to, by rozdrapywać zastarzałe rany chińskiego Kościoła, lecz dla zwykłej i wystarczającej racji, że wymienieni więźniowie nadal odbywają swoją karę, wyjąwszy Stanisława Chen i o. Ksawerego Chu, którzy zdążyli już umrzeć. Wszyscy zatem znajdują się w centrum obecnych wydarzeń, jak zresztą inni, których nie możemy tu wymienić. Zapamiętajmy nazwisko bpa Piotra Fan Shueyin z Baoding (prowincja Hebei). Uwolniony w 1979 r. po wieloletnim uwięzieniu został ponownie skazany w 1983 r. (niestety, dokładna data jest nieznana) na 10 lat więzienia. Miał wtedy 76 lat. W maju 1986 r. w tej samej prowincji aresztowano grupę studentów, którzy uczestniczyli w nieoficjalnym seminarium odbywającym się w prywatnych domach w nieregularnych odstępach czasu. W akcji brało udział 600. policjantów. Wydarzenie miało miejsce w regionie rolniczym. Przy okazji molestowano zakonnice. Nie robiła tego policja, ale przyzwalała na to.

Jak zatem można trochę poznać niewidoczny chiński Kościół, który ujawnia się jedynie w chwilach nasileń rządowych prześladowań? Katolicy chińscy ujawniali się w okresie, który zakończył się wraz z rokiem 1981. Byli to ci, którzy ani szczerze, ani pozornie nie podporządkowali się Zrzeszeniu Patriotycznemu. Zdając sobie sprawę z sytuacji Chin pokusili się o maksymalne wykorzystanie jej. Potwierdza to wystąpienie wiceprezydenta, Jiang Ping, który twierdził, że konstytucja nie pozwala oskarżać katolików

o nadużycia natury religijnej. Wprawdzie nie wystarcza zarzut wierności Rzymowi, ale oskarżenie o współpracę z zagranicą (także z Watykanem) w celu obalenia reżimu jest odpowiednie, by wszcząć dochodzenie. Proces z marca 1983 r. toczył się przy drzwiach otwartych. Byli „zaproszeni”. Jednak ani wyrok, ani powody skazania nie zostały opublikowane zagranicą. Rząd zatem uniknął protestów. Mimo to zachodnia prasa na ogół spełniła swoje zadanie; Amnesty International potrafiła jednak zaprotestować zachowując zasady bezstronności i kompetencje. Umożliwiła tym samym poznanie właściwej natury rzekomego wykroczenia i samych skazanych. Należy uściślić, że pojęcie wykroczenia z powodów *opinii* nie jest tu właściwie zastosowane, bowiem w rzeczywistości chodzi o *nawiązanie kontaktu*. Oskarżeni nigdy nie działali w celu obalenia ustroju. Mieli jednak zagraniczne kontakty i chcieli je wciąż nawiązywać z tymi, którzy – jak oni – przywiązani byli do łączności z Kościołem rzymskim. W opublikowanym później orzeczeniu sądowym zarzut został sformułowany jako *kontakty z obcokrajowcami, które zagrażały niezawisłości państwa i jego bezpieczeństwu*.

Śmierć przynajmniej dwóch ofiar procesu pozwala na ujawnienie ich świadectwa. Chińscy jezuici należeli do prowincji paryskiej tak długo, jak długo przynależała do niej misja szanghajska, znaczy, jak długo ci jezuici byli w trakcie studiów. Wielu z nich przebywało z tej racji we Francji. *Tylko chrześcijaństwo jest w stanie* – pisał jeden z nich – *skutecznie jednoczyć narody*. Ich bliżsi znajomi wiedzieli, że *jednoczenie narodów* było ich zasadniczym celem. Niektórzy mniemali, że soborowe aggiornamento było im obce, że wierność zasadzie usztywniała ich. Nie wiedzieliśmy wówczas, że o. Ksawery Chu Shude, doktor Sorbony, komentował przemówienia Jana Pawła II, wygłoszone do młodzieży w Parc des Princes i do zakonnic, w lokalu przy ul. du Bac w Paryżu (1980). W obozie w Bai Hù (okręg Lujiang /Anhui/), w którym zmarł 28 grudnia 1983 r., korzystając z liberalniejszego traktowania, jakie miało miejsce przed jego drugim skazaniem, zaczął nawet tłumaczyć niektóre teksty i mógł nieco podróżować. Jeden ze świadków obozowego życia opowiadał, że w odosobnieniu dzielono się zgodnie wszystkim, a *niesnaski powstawały*

*jedynie na tle pierwszeństwa do lektury dokumentów Soboru Watykańskiego. W tym względzie bracia są jednomyślni: Czytam wstępy do „Tłumaczenia Ekumenicznego” Biblii /.../ Wyjaśniam wstępy do „Tłumaczenia Ekumenicznego” Biblii i teksty soborowe /.../ Już nie mam ekumenicznego tłumaczenia Nowego Testamentu. Podarowałem je komuś bardziej potrzebującemu. A oto przykład radosnej i bezinteresownej pracy: Czynię postępy w przyswajaniu sobie myśli innych. Ta umiejętność jest wielkim dobrodziejstwem. Nie jestem mocny w samodzielnym myśleniu, natomiast potrafię rozumieć, by pomagać innym. Z zadowoleniem mówi Chu, że odkrył Jeana Sulivana, że czyta dokumenty dotyczące Ameryki Łacińskiej i pisma wyrażające z troską o stan wiary w Europie. Odnosząc się do tych ostatnich, nie widzi powodu do tragizowania. Niech was nadmiernie nie smuci wyraźne osłabienie wiary /.../ Bowiem jest ona zawsze osobistym doświadczeniem, które staje się źródłem poznania. Pewność zaś jest dziełem Ducha Świętego. Kościół potwierdza to, co wypowiada Duch Święty.*

Ta mała grupa niedługo cieszyła się wolnością. Jednak wystarczająco długo, by uczestnicy spotkań zrozumieli, że upór tej grupy nie utożsamia się ze sztywnością. Mówiąc o księżach i biskupach podległych Zrzeszeniu Patriotycznemu autor listu wyznaje: *Dużo modlę się za nich. Doskonale ich bowiem rozumiem. Niektóre kroki mają nieodwracalne następstwa. Uwiktania prawne w pełni dają o sobie znać w takich przypadkach. Nie jest to jednak fatalizm. Dlatego właśnie łaska może ich wyzwolić.* Ta grupa jezuitów pojmuje wolność na wzór jezuickiego posłuszeństwa, co wyraża następujące zapewnienie: *Jeżeli papież dojdzie do porozumienia z biskupami ze Zrzeszenia Patriotycznego, zmienimy nasze do nich nastawienie.* Takie oświadczenie jednego z jezuitów w Szanghaju sprzed 1981 r. nie zdziwi nikogo, kto zna tę jezuicką wspólnotę.

To, co się powoli ujawniało na tle zaostrzonej aresztowaniem tych księży sytuacji oraz w coraz częstszych i do dziś trwających spotkaniach „patriotów” z „rzymianami”, katolików chińskich z katolikami innych narodowości, jest właśnie ilościowym i jakościowym określeniem „milczącego” Kościoła. Pozostający w ukryciu, tolerowani (zwłaszcza w okręgach rolniczych) albo tolerujący kontakty z oficjal-

nie działającym Kościołem w razie potrzeby, jak np. zamówienie mszy za zmarłych – ten milczący Kościół okazuje się katolicką większością. Szacunkowa liczba katolików nieustannie wzrasta od 1949 r. (ocenia się ją na 4–8 mln). Są więc następcy.

W nawiązanych półoficjalnych kontaktach między Rzymem a Pekinem, do zaistnienia których przyczynili się podobno włoscy politycy, nie tylko Rzym jest stroną zainteresowaną. To nieprawda, że Pekin nie ma nic do stracenia. Wyrządza mu szkodę fakt, że znacząca mniejszość skazana jest na tylko marginalną działalność religijną. Orzeczenia trybunałów z 1983 r. są jednoznacznie niesprawiedliwe. Z punktu widzenia ogólnej polityki udaremniły one na pewien czas szanse na pokojowe rozwiązanie problemu. Bowiem skazani mogli wydatnie przyczynić się do pojednania zwaśnionych stron. W obecnie istniejących warunkach okazuje się, że jest to przedsięwzięcie trudne dla obu stron. Chodzi bowiem jednocześnie o niesprawiedliwość i popełnione błędy. Chyba że intencje chińskiego rządu są wyłącznie negatywne...

## Inne spotkania

Nawet sprawująca władzę partia komunistyczna nie może kierować się wyłącznie własnymi pragnieniami. Nie tylko intencje stanowią o istniejącym problemie. Gdyby Chiny mogły rozwijać się bez kontaktów ze światem, Kościołowi katolickiemu zagrażałoby zaczadzenie. Jednak tak nie jest. Warunki, w jakich działa Kościół, są nieodłączne od ogólnej sytuacji ludzkości. Sytuacja katolików chińskich stanowi wyraz ogólnej sytuacji ludzi tego kraju. Nie bez znaczenia są też różnego rodzaju odwiedziny osób z Zachodu.

Przyszłość Chin rozstrzyga się też poza Chinami. Tak np. same Stany Zjednoczone zapewniają naukę 16. tys. chińskich studentów. Wiele katolickich uniwersytetów amerykańskich nawiązało dwustronne kontakty z uniwersytetami chińskimi (np. Uniwersytet Notre-Dame w stanie Indiana kształci 120. Chińczyków). W październiku 1986 r. Association of Catholic Colleges and Universities gościła 10 wysoko postawionych osobistości wraz z bpem Pekinu, Fu

Jieshanem, i sufraganiem Szanghaju, Jin Luxianem. Już sam fakt obecności w tym miejscu biskupów z dwóch miast, których polityka – także religijna – tylko z rzadka bywa bezkonfliktowa, ma swoją wymowę. Wcześniej, w listopadzie 1985 r., biskup Pekinu wraz z dwoma innymi biskupami przyjął zaproszenie Katolickiego Uniwersytetu w Louvain, natomiast bp Jin Luxian opuścił po raz pierwszy Szanghaj udając się do Hongkongu i Manili w 1985 r. Podobnie w maju 1986 r. przebywał on – jako członek *pół-oficjalnej delegacji* – w Niemczech Zachodnich w celu zapoznania się z pracami różnych instytucji katolickich zajmujących się nauczaniem i działalnością społeczną.

Ostatnie dwie z wymienionych podróży warto przeanalizować. Na ich charakterze wycisnęła bowiem piętno osobowość podróżującego. Konsekracja biskupa pomocniczego Szanghaju, która odbyła się 27 stycznia 1985 r., o. Aloys Jin Luxiana, znacznie zmieniła obraz chińskiego episkopatu. O. Aloys Jin Luxian wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1938 r. Uformowany w sposób, o którym wspomnieliśmy prezentując sylwetki więźniów (ponad dwa lata /1948–1950/ spędził na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, studiował z przyszłym kardynałem Decourtray), dzielił ich los w więziennych odosobnieniach i obozach od 1955 do 1973 r. Aresztowano go tego samego historycznego dnia – 8 września 1955 r., kiedy to został zatrzymany jego biskup, Ignacy Gong Pinmei. Obecna zmiana jego położenia – w kontekście obejmującym czas od pierwszych uwięzień księży do biskupów uznawanych przez Zrzeszenie Patriotyczne – sprawia, że zajmuje on wyjątkową pozycję. Mileżący Kościół widzi w bpie Jin Luxianie przede wszystkim jezuitę, który przyjął biskupstwo bez zgody papieża i niechętnie zapomina, że od 1973 r. kierował on Biurem Tłumaczeń będącym na usługach służb bezpieczeństwa. Krytyki odzywają się z różnych i niejednorodnych źródeł. Zarzuty odnoszące się do stosunków z Rzymem obróciły się przeciw niemu, choć w mniej agresywnej niż zazwyczaj formie. Opierając się na znanych nam z wywiadów prasowych faktach możemy stwierdzić, że treść i ton jego deklaracji dyktowała różnorodność miejsc jego wystąpień. Sytuacja osobista bpa Jin jest bezspornie bardzo trudna. Na swojej drodze musi on pokonywać wiele przeszkód. „Newsweek”

(15 sierpnia 1985, wyd. z Hongkongu) twierdzi, że bp Jin Luxian podejmuje dwie żywotne kwestie. Pierwsza dotyczy więźniów: *Znajdują się oni w więzieniach nie dlatego, że są księżmi, lecz ponieważ sprzeciwili się prawu; inne kraje postępują podobnie z księżmi łamiącymi prawa*. Gdzie indziej wypowiada się on na temat bpa Gong Pinmei: *Usiłował on uniemożliwić katolikom uczestnictwo w wojnie w Korei*<sup>4</sup>. Innym problemem jest podziemny Kościół: *Zapoznaje on potrzeby społeczeństwa; jego tajna działalność jest bezużyteczna i nieskuteczna; utożsamiający się z nim katolicy rozpowszechniają slogany antyrządowe, co jest nonsensem*. Jeśli powyższe oświadczenia cokolwiek obrazują, to tylko nikły stopień wolności wypowiedzi owego biskupa. Jego wypowiedzi dla „Herder Korrespondenz” (lipiec 1986) były bardziej ogłędne. Przyznał on, że istnieją katolicy, którzy wymykają się spod kontroli rządowej. Podziemną działalność określił jako *bezsensowną* („sinnlos”). Wyraził nadzieję, że Rzym nie będzie popierał tego podziemia i uznał porażkę nielegalnej konsekracji biskupów dodając: *Uznajemy Rzym, lecz należy usunąć tę przeszkodę* (zn. nielegalną konsekrację biskupów – przyp. tłum.). W końcu powiedział: *Uznaję w zasadzie obydwie sobory watykańskie*. Trzeba znaleźć rozwiązanie trudności, na jakie natrafia wybór biskupów. *Wówczas nie będziemy mieć trudności w uznaniu prymatu Rzymu*. Ponadto bp Jin Luxian wyznał, iż jego troską są sprawy społeczne, np. zorganizowanie bezpłatnych porad lekarskich, jakich mogliby udzielać lekarze katolicy. W tym wszystkim można się dopatrywać zmiany atmosfery. Według „China Daily” (14 października 1986) ponad 1000 byłych studentów ongiś katolickiego Uniwersytetu Fu Ren (Pekin) po raz trzeci wzięło udział w spotkaniu<sup>5</sup>, w którym uczestniczyli również cudzoziemscy prelegenci.

<sup>4</sup> Dożyłowi wyrok na konsekrowanego w 1949 r. biskupa Szanghaju został zamieniony w 1985 r. na „strzeżoną rezydencję”, która, zgodnie z wyrokiem z 1986 r., ma trwać 10 lat. Biskup ma 86 lat. Od 1958 r. biskupa mianowanego przez Rzym zastępuje Zhang Jiashu, który ma 93 lata. Współpracują z nim dwaj biskupi pomocniczy.

<sup>5</sup> Międzynarodowa Rada Światowej Konferencji Religii ds. Pokoju obradowała pod przewodnictwem swego byłego przewodniczącego, katolickiego arcybiskupa z New Delhi, w Pekinie w dniach 24–30 czerwca 1986 r. Chińscy katolicy brali w niej aktywny udział bądź jako uczestnicy, bądź też jako goście. Będą więc oni uczestnikami najbliższej, piątej sesji tego światowego ruchu.

Nie będziemy wyciągać wniosków, bo wszystko powinno pozostać otwarte. Wydaje się nam jednak, że odrobina pamięci jest nieodzowna, by zachować wierność. Ponadto należałoby też nauczyć się słuchać wspomnień bliźniego.

*tlum. Stanisław Opiela SJ*



Mariusz J. Sarnowski

## Kościół w Meksyku

*Zegar Kościoła bije w Ameryce Łacińskiej* – piękne to i obrazowe sformułowanie. Niedalekie od prawdy, statystyki mówią jasno, w krajach Ameryki Południowej i Środkowej żyje obecnie ponad połowa wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. Rodzi to mieszane uczucia. Trudno jest nam rozstać się z tak długo hołubioną europocentryczną wizją świata i Kościoła, trudno przyjąć to nowe znaczenie słowa „uniwersalny”. Pojawia się i inny niepokój – o kierunek, w jakim poprowadzi nas ta nowa większość, gdy jej wpływ na decyzje stanie się proporcjonalny do liczebności. Wypływa on, jak się zdaje, zarówno z nieśmiertelnej europejskiej megalomanii, jak i z prostego faktu braku wiedzy. No bo cóż my tak naprawdę wiemy o tym kontynencie, o ludziach, instytucjach, zwyczajach, procesach tam się dziejących? Wiedza, a raczej niewiedza nasza kształtowana jest albo przez propagandowe wzmianki o wyzysku i amerykańskiej dominacji, albo przez sterylne pocztówki w rodzaju wynurzeń pana Halika i innych.

Na dźwięk terminu „Ameryka Łacińska” przed oczyma jawi się nam albo operetkowo umundurowany generał, który został właśnie prezydentem obalwszy innego, równie nieprawdopodobnie wystrojonego obywatela; albo gromada bosych, obdartych dzieci bawiących się w błocie wśród domków z kartonu i falistej blachy jakieś dzielnicy nędzy. Na to wszystko nakładają się wieści o astronomicznych, nawet w porównaniu z naszym, sumach zagranicznych długów, no i rzecz jasna karnawał w Rio. Nie trzeba chyba dodawać, że obraz to równie powierzchowny jak nieprawdziwy. Gdy zaś myślimy o Kościele tego kontynentu, to albo o upierścienionych, jak za hiszpańskich jeszcze czasów, purpuratach, którzy *ręka w rękę z krwawymi latyfundystami* pragną zawrócić bieg historii, albo o partyzantach w sutannach czy o teologach wyzwolenia, którzy usiłują godzić marksistowską walkę klas z ewangeliczną miłością bliźniego i nieprzyjaciół.

Pisząc o Kościele w Meksyku nie sposób uciec od historii. Zarówno jego obecna sytuacja, jak i stosunek do niego różnych grup społecznych i instytucji jest tak głęboko zakorzeniony w dziejach tego kraju, że pewien wstęp historyczny jest absolutnie niezbędny.

Katolicyzm jest w Ameryce Łacińskiej równie stary jak jej „łacińskość”. Wychowany w tradycji walk z Maurami hiszpański konkwistador czuł się co najmniej w takim samym stopniu zdobywcą jak i misjonarzem, podbój i nawrócenie pogan na wiarę w jedyne Boga traktował jako swą dziejową misję. W przeciwieństwie do anglosaskich osadników w Ameryce Północnej, którzy, sami będąc w dużym procencie ofiarami prześladowań religijnych, nie usiłowali narzucać rdzennym mieszkańcom podbijanych terenów swej wiary, europejscy władcy kolonii hiszpańskich stawiali ewangelizację Indian jako jeden z podstawowych celów swej działalności. Dokonywano jej odgórnie, masowo, w sposób zorganizowany na kształt wojennej kampanii. Nietrudno wyobrazić sobie wszelkie pozytywne i negatywne strony takiego postępowania. Już 10 lat po konkwiscie pisał Juan de Zumárraga, pierwszy biskup Meksyku, o setkach zniszczonych pogańskich świątyń i tysiącach obalonych „bałwanów”. Główny ciężar ewangelizacji podjęli w Nowej Hiszpanii zakonnicy, przede wszystkim franciszkanie, dominikanie i augustianie. Nowa wiara czyniła równie szybkie jak i powierzchowne postępy. Wtedy też położono podstawy pod do dziś charakterystyczną cechę meksykańskiej religijności ludowej – jej synkretyzm. Synkretyzm, który stworzył wspaniały, meksykański barok kolonialny, zaś dziś zadziwia przybysza z Europy przedziwnym zupełnie pomieszaniem form i przejawów religijności. Generalnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że w epoce kolonialnej importowano do Meksyku iberyjski model Kościoła. Z wszystkimi jego wadami i zaletami. Kościół stał się największym posiadaczem ziemskim, wziął na swe barki organizację szkolnictwa, ale również cenzurę i inkwizycję (niezbyt zresztą w Meksyku ostrą).

Okres walk o niepodległość wykazał wielkie różnicowanie w łonie meksykańskiego kleru. Podczas gdy pierwszymi, legendarnymi już w tej chwili, bojownikami o oddzielenie się od Hiszpanii byli księża – małomiasteczkowi proboszcze

Hidalgo i Morelos – to wielka hierarchia niezmiennie trzymała stronę odchodzącej władzy; antyklerykalnie nastawieni Meksykanie do dziś dnia nie mogą wybaczyć ekskomuniki, jaką został obłożony Hidalgo.

Historia niepodległego Meksyku, jak i większości państw Ameryki Łacińskiej, to historia walk liberałów z konserwatystami. Znaczenie tych pojęć zmieniło się z biegiem lat, ale stosunek Kościoła do nich był w miarę stabilny – zawsze stawiano na konserwatystów. Tak było i w okresie Reformy (ruch liberalizacji państwa firmowany przez jednego z najsłynniejszych polityków w historii Meksyku, prezydenta Benito Juareza), i w okresie Rewolucji lat 1910–17.

W ciągu stu lat, jakie dzieli odzyskanie niepodległości od zakończenia Rewolucji, Kościół spadł z pozycji pierwszej instytucji w państwie, z pozycji przedstawiciela jednej legalnej religii, do sytuacji niemal wyjęcia spod prawa: kolejne zmiany polityczne w Meksyku prowadziły do ograniczania wpływu Kościoła na sprawy państwa. Zaczęło się od wspomnianej już Reformy połowy ubiegłego wieku – ograniczono wtedy własność ziemską, odsunięto Kościół od oświaty, złamano pozycję ekonomiczną. Po 1917 r. z kolei Kościół stał się w oczach władzy (nie bez pewnych podstaw) największym wrogiem nowego porządku. Do krwawych starć dochodziło i w stolicy, i na prowincji. Jako reakcja na antykościelną politykę państwa z jednej strony i na niepełną realizację rewolucyjnych sloganów z drugiej, w latach 20. tego wieku wybuchła w zachodnim Meksyku rebelia tzw. *cristeros*. Trudno jednoznacznie ocenić, czy ci bezrolni chłopcy atakujący rządowe oddziały z okrzykiem *Vive Cristo Rey* na ustach, dowodzeni niekiedy przez wiejskich księży, walczyli bardziej o swoją religię czy bardziej o ziemię, której im dać nie chciano. Tak czy owak nie zmienia to faktu, że państwo meksykańskie, w malejącym co prawda stopniu, przynajmniej jeśli brać pod uwagę oficjalną ideologię, jest jednoznacznie antyklerykalne. Antyklerykalizm ów znaleźć można zarówno w obowiązującym ustawodawstwie (księżom nie wolno pokazywać się w miejscach publicznych w sutannach, pozbawieni są również, jako zależni od obcego państwa, prawa głosu w wyborach prezydenckich czy parlamentarnych), jak i w oficjalnych wypowiedziach przedstawicieli partii niezmiennie od Rewolucji pozostają-

cej u władzy. Do obowiązującego politycznego ceremoniału należy podkreślanie antyklerykalnych tradycji państwa meksykańskiego. Z roku na rok co prawda coraz więcej w tym wszystkim pustej formy, zaś mniej treści, ale o tym niżej.

Jak więc kształtuje się rzeczywista sytuacja Kościoła w tym kraju dziś?

Na początek nieuniknione stwierdzenie natury statystycznej: przyniatająca większość Meksykanów do katolicy. Statystyki mówią, że jest ich od 85 do ponad 95% ogółu społeczeństwa. Jak niewiele takie ogólne dane mówią, nie muszą chyba nikogo przekonywać. Poziom, rodzaj czy formy religijności są bardzo zróżnicowane, zarówno w układzie miasto – wieś, jak i w stosunku do dochodów, tradycji itp. Zanim omówimy pokrótce podstawowe cechy stosunku do religii i Kościoła przeważające w poszczególnych grupach społecznych, jedna uwaga generalna, dotycząca w takim samym stopniu miasta i wsi, południa i północy, miast dużych i małych – Meksyk cierpi na ogromny brak kapłanów. Niewielka liczba powołań i jeden z najwyższych do niedawna poziomów przyrostu naturalnego na świecie spowodował, że na każdego księdza przypada kilkakrotnie więcej wiernych niż w naszym kraju. Doprowadziło to do sytuacji paradoksalnej; Meksyk – kraj chrześcijański od kilku już wieków – stał się znów krajem misyjnym. Nie może się obyć bez kapłanów z zagranicy, pracują tam też Polacy. Przyczyny takiego stanu rzeczy są rozmaite – odbija się tu zarówno ogólna sytuacja Kościoła jako instytucji, jak i typ religijności przeważający w tym kraju.

Stosunek rozmaitych prądów politycznych do funkcji i miejsca Kościoła uzależniony jest, rzecz jasna, od wyznawanej przez nie ideologii. Inny będzie w przypadku rządzącej, jak już wspomniano, nieprzerwanie od Rewolucji, Partido Revolucionario Institucional (PRI – Partia Rewolucyjno-Institucjonalna), inny w przypadku opozycji lewicowej (PSUM – Meksykańska Zjednoczona Partia Socjalistyczna), inny wreszcie w przypadku opozycji z prawa, reprezentowanej przez PAN – Partię Akcji Narodowej.

Partia rządząca, zajmująca monopolistyczną pozycję na meksykańskiej scenie politycznej, jest partią programowo antyklerykalną. Stanowisko to wynika bardziej z historycznych tradycji niż z rzeczowej analizy bieżącej sytuacji (na marginesie warto stwierdzić, że, w co trudno uwierzyć, Meksykanie, zarówno w sferze życia politycznego jak i w każdej innej, są do rozmaitych tradycji i mitów przywiązani jeszcze bardziej niż Polacy). Tak więc rewolucyjna retoryka, będąca nieodzownym elementem wielu oficjalnych wypowiedzi przedstawicieli kół rządowych, skłania ich często do stwierdzeń, które uznać by można za antykościelne. Nie można tego jednak uogólniać na całość życia religijnego, krytyki te dotyczą zawsze wyłącznie instytucji Kościoła, natomiast nieodmiennie potwierdzana jest zasada absolutnej wolności religii przy całkowitym oddzieleniu jej od spraw państwa. W krytykach Kościoła wiele jest jednak zewnętrznego rytuału. Praktycznie rzecz biorąc nowe państwo meksykańskie, jakie powstało po rewolucji lat 1910–17, po okresie tragicznych i krwawych walk powstańców *cristeros*, potrafiło w końcu znaleźć z Kościołem jako instytucją swego rodzaju *modus vivendi*. Aż do początku lat 80., kiedy to zaczęła pojawiać się nowa siła polityczna, mogąca realnie zagrozić monopolowi PRI, o czym niżej, stosunki państwa i Kościoła znalazły swój model akceptowany przez obie strony. Kościół zrezygnował praktycznie z jakiegokolwiek działalności politycznej, ograniczył znacznie swą działalność społeczną, państwo zaś ze swej strony nie wtrąca się do kościelnej działalności duszpasterskiej.

Lata 80. to okres pojawienia się pewnych nowych sił na politycznej arenie Meksyku. Po ponad półwieczu absolutnego monopolu partii „zinstytucjonalizowanej rewolucji” po raz pierwszy jej pozycja, póki co tylko w skali regionalnej, wydaje się zagrożona. Zagrożenie to nadchodzi ze strony prawicowej PAN. Postępujący kryzys ekonomiczny, wzrost zadłużenia, spadek wartości peso, spadek wpływów ze sprzedaży ropy naftowej – wszystko to osłabia pozycję PRI. Wpływy PAN koncentrują się na razie w niektórych tylko regionach kraju, głównie w jego częściach przygranicznych, w takich stanach, jak Sonora, Baja California czy zwłaszcza Chichuahua na północy lub Chiapas na południu. PAN głosząc umiarkowane hasła populistyczne główną

wagę w swoim programie przykłada do przywrócenia demokracji w kraju. W stanach, w których partia ta osiągnęła największe wpływy, korzysta ona z bardziej lub mniej jawnego poparcia ze strony lokalnej hierarchii kościelnej. Szczególnie wyraźnie widoczne to było podczas ubiegłorocznych wyborów gubernatora w stanie Chichuachua, twierdzy PAN. Wypowiedzi, zarówno prasowe jak i w trakcie kazań, biskupa Chichuachua i innych księży były otwartym zajęciem stanowiska w trakcie kampanii wyborczej. Poparcie dla PAN nie jest jednak w meksykańskim Kościele powszechne, znajduje je ona głównie w kręgach wyższej hierarchii, a i to nie całej.

Opozycja lewicowa z kolei to domena marksistowskich lub marksizujących partii socjalistycznych i komunistycznych. Ich stosunek do Kościoła kształtowany jest z jednej strony przez wskazania ideologiczne, z drugiej zaś wynika z przedstawionych wyżej uwarunkowań historycznych i jest zdecydowanie wrogi. Wyjątkiem od tej zasady jest współpraca istniejąca głównie w sferze społeczno-charytatywnej pomiędzy PSUM i innymi partiami lewicy a tą częścią kapłanów, która skłania się ku teologii wyzwolenia; najbardziej znany jest tu przypadek biskupa nadgranicznej diecezji San Cristóbal de las Casas. Można powiedzieć, że lewica meksykańska dostrzegła w teologii wyzwolenia szansę na pozyskanie w swej walce politycznej ważnego sprzymierzeńca; w jakim stopniu te rachuby okażą się uzasadnione, zależy będzie od postępów, jakie teologia wyzwolenia poczyni wśród kleru i hierarchii meksykańskiej. Dotychczas, oprócz wspomnianej wcześniej postaci biskupa San Cristóbal i hierarchii z Tapachula, teologia ta zdobywa sobie zwolenników głównie wśród niższego kleru, zwłaszcza wiejskiego.

Pozycja Kościoła wobec różnych grup społeczeństwa meksykańskiego jest równie zróżnicowana jak w stosunku do różnych prądów politycznych występujących w tym kraju.

Klasy posiadające – burżuazja, kapitaliści, właściciele ziemscy (ponad pięćdziesiąt lat po rewolucji, która jako jedno z podstawowych haseł głosiła reformę rolną, zostało ich jeszcze całkiem sporo) – są tradycyjnie i konserwatywnie katolickie. Ich konserwatyzm przejawia się w „przedsoborowym” podejściu do spraw wiary i Kościoła, tradycyjność

zaś w ogromnym, charakterystycznym zresztą dla całego społeczeństwa tego kraju, przywiązaniu do obrzędu. Zamieszczane w rubrykach towarzyskich gazet sprawozdania z obchodów chrzcin czy pierwszej komunii zapierają dech w piersiach wystawnością i rozrzutnością. Z drugiej zaś strony życie religijne tej grupy charakteryzuje ogromna powierzchowność, sprowadzone ono zostało praktycznie do sprawowania prawem kanonicznym nakazanych obrzędów.

Stan religijności warstw najbogatszych wynika w dużym stopniu ze stosunku, jaki mają do religii środowiska inteligentkie i artystyczne jako swego rodzaju grupy opiniotwórcze. Smutna prawda jest taka, że w Meksyku praktycznie nie istnieje nic, co można by nazwać inteligencją katolicką. Wynika to zarówno z faktu, że większość przedstawicieli inteligencji prezentuje postawy lewicowe lub lewicujące (jest to w dużym stopniu reakcją na ciężko psychologicznie przeżywaną zależność od sąsiada z północy), jak i z opisanych uprzednio uwarunkowań historycznych. O skali zjawiska, jakim jest absolutny niemal rozbrat między Kościołem a inteligencją, niech świadczy przykład pewnego znanego mi meksykańskiego muzyka. Ten szalenie inteligentny, oczyszczony i prawdziwie po meksykańsku uroczy człowiek nie był w stanie pojąć, jak ktokolwiek o jakiejś takiej wiedzy o świecie może w ogóle otrzeć się o Kościół, o coś, co było dla niego tylko i wyłącznie zeszlowieczną instytucją nie mającą już nic do zaoferowania człowiekowi XX w. Moje opowieści o współczesnej chrześcijańskiej sztuce czy refleksji filozoficznej wprawiały go niemal w osłupienie.

Pozostała część miejskiej ludności Meksyku – robotnicy, urzędnicy itp. – to z kolei domena gorącej, czasami wręcz fanatycznej lecz jednocześnie jakże ograniczonej, by nie rzec prymitywnej, religijności rytualnej. To oni właśnie przyczynili się do bezprzykładnego tryumfu, jakim niewątpliwie była pierwsza zagraniczna pielgrzymka Ojca Świętego do Meksyku w 1979 r. Milionowe tłumy na ulicach były szokiem zarówno dla władz jak i dla sfer intelektualnych. Wydaje się jednak niestety, że więcej było w tym wszystkim typowego meksykańskiego zamilowania do rytuału, święta, wydarzenia niż prawdziwie głębokiego przeżywania wiary, która nadal, osiem lat po tym wydarzeniu, kończy się praktycznie w kruchcie kościoła i nie ma wiel-

kiego wpływu na życie codzienne. Ogromną natomiast popularnością cieszą się np. przedstawienia pasywne organizowane w większości miast Meksyku w okresie Wielkiego Tygodnia. Uroczystości takie, organizowane w stołecznej dzielnicy Iztapalapa, gromadzą co roku setki tysięcy obserwatorów.

Sytuacja religijna wsi meksykańskiej to odrębny i pasjonujący problem. Podczas gdy w mieście, obok wszechwładnej obojętności, zdarzają się i przypadki autentycznego ateizmu, tak na wsi „bezbożność” jest praktycznie nie do pomyślenia (jeszcze w 1969 r. tłum wieśniaków z jednej z wiosek stanu Puebla zmasakrował grupę studentów za ich prawdziwy czy rzekomy ateizm). Właśnie na wsi, w dużym stopniu indiańskiej, najwyraźniej widać ów typowy dla Trzeciego Świata religijny synkretyzm. Głęboka maryjność kultu, gorące przywiązanie do Nuestra Señora de Guadalupe łączy się z bardziej lub mniej silnymi – zależy to głównie od stopnia marginalizacji danej grupy etnicznej – wpływami tradycyjnych, przedchrześcijańskich wierzeń. Wpływy te osiągają czasami taki poziom, choćby w przypadku Chamulas z Chiapas czy Mayos z Nayarit, że trudno w ogóle mówić o nich jako o chrześcijanach. Zdarza się, że jedyne, co pozostało z nauczania misjonarzy to fakt, że wioskowe święta obchodzi się w Wielkim Tygodniu lub na Boże Narodzenie; bywa i tak, że schwartzcharakter z rytualnego tańca nazywany jest „faryzeuszem”, ale często jest to jedyna rzecz wspólna z jakąkolwiek chrześcijańską tradycją czy nauką. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że wiele rejonów wiejskich od wielu już lat pozbawionych jest duszpasterzy, co w znakomity sposób sprzyja odradzaniu się i utrwalaniu prekolumbijskich wzorców kulturowych.

Inną, bardzo w pierwszej chwili zaskakującą, cechą meksykańskiej wsi jest stosunkowo częste, w niektórych rejonach, przechodzenie na protestantyzm. Charakterystyczne jest zwłaszcza to, że nie obserwuje się tego zjawiska na taką skalę w miastach jak właśnie na wsi. Zdaje się to wynikać z kilku co najmniej przyczyn. Pierwszą z nich jest niewątpliwie bardzo aktywna działalność zasobnych finansowo i prężnych organizacji stowarzyszeń protestanckich ze Stanów Zjednoczonych. Prowadzona jest ona jednak zarówno na wsi jak i w mieście, lecz rezultaty zauważalne są

wyłącznie w środowisku wiejskim; co zwłaszcza nam, przyzwyczajonym do stereotypu: katolicyzm ludowy – protestantyzm intelektualny, wydaje się tym bardziej niepojęte. Sytuacja ta może być bardzo różnie interpretowana, nie najmniejszy wpływ ma tu czynnik ekonomiczny. Obserwuje się bowiem istotny wzrost poziomu życia wsi lub rodzin „nowoprotestanckich”, żyjących w tym samym miejscu i mających te same źródła utrzymania co ich katolicki sąsiedzi. Przyczyna tkwi w kolejnym charakterystycznym elemencie katolicyzmu ludowego w tym kraju. Jest nim bardzo rozbudowany system świąt regionalnych, a właściwie system świętowania. Nawet w najbiedniejszych regionach święta obchodzone są najwystawniej, jak to jest tylko możliwe. Organizacja i koszty spoczywają na barkach corocznie wybieranych przedstawicieli lokalnych społeczności. Istnieje bardzo rozbudowany system kolejnych stopni w hierarchii wioskowej. Osiąganie kolejnych szczebli świadczy o prestiżu w ramach grupy, wiąże się jednak z rujnąjącymi, często na wiele lat, wydatkami. Grupy protestanckie nie biorą udziału w świętach, co prowadzi z jednej strony do wyobcowania ze społeczności, z drugiej zaś do zauważalnego wzrostu zamożności (jeśli w ogóle można mówić o zamożności w przypadku ludzi, którzy żyją często w stanie permanentnego niedożywienia). Sprawa ta budzi wiele kontrowersji nie tylko w kręgach związanych z Kościołem. Rozbijanie tradycyjnych wspólnot lokalnych, ekspansja obcych wzorców kulturowych niepokoi głównie środowiska intelektualne, a i w oficjalnej polityce państwa znajduje swoje odzwierciedlenie (zakazano np. działalności w Meksyku tzw. Letniego Instytutu Lingwistycznego, który pod pozorem prowadzenia prac badawczych zajmował się propagandą religijną).

Jak więc widać, obecna sytuacja Kościoła w Meksyku nie da się jednoznacznie określić. Kościół ten, uwikłany w tragiczne często wydarzenia w przeszłości, które do dziś dnia w dużym stopniu określają jego pozycję w państwie i społeczeństwie, staje wobec niezmiennie trudnych wyzwań współczesności. Niestety, staje do nich w dużym stopniu nie przygotowany. Wyraża się to zarówno w ograniczeniach natury ilościowej (brak kapłanów) jak i jakościowej. Wypchnięty przez państwo poza nawias życia politycznego

i społecznego, pozbawiony przez utratę kontaktu z rodzinnymi kręgami intelektualnymi możliwości wypracowania własnej koncepcji aktywnego uczestnictwa w życiu kraju, nie wyzwolił się jeszcze chyba z przedsoborowego kompleksu oblężonej twierdzy. Stąd też nieco bezkrytyczne poparcie udzielane prawicowej opozycji, a z drugiej strony wyraźne elementy zafascynowania propozycjami, jakie daje teologia wyzwolenia.

Przedstawiony wyżej obraz wydaje się prowadzić do bardzo smętnych wniosków, nie należy jednak zapominać o możliwościach tkwiących w Kościołach lokalnych tej części świata. Autentyczne przywiązanie do religii (w formach być może nieco dla nas szokujących) stanowi bazę, na której z Bożą pomocą można zbudować niezmiernie wiele. Wymagać to będzie wiele pracy, niezbędne jest przeprowadzenie wielu zmian, tak w mentalności jak i w metodach postępowania – zmiany te jednak zdają się być już za progiem.

Obserwowanie tego procesu będzie bez wątpienia zajęciem fascynującym, a nasze życzliwe zainteresowanie i pomoc spotkają się z charakterystyczną dla tego narodu żywiołową i serdeczną wdzięcznością.

### L'Eglise au Mexique

Dans le passé, l'Eglise mexicaine était impliquée dans des faits souvent tragiques qui continuent de peser sur sa position dans l'Etat et dans la société d'aujourd'hui. Cette Eglise manque de prêtres, et sa participation à la vie politique et sociale est entièrement bloquée par l'Etat. Sans contact avec les intellectuels, elle a du mal à ébaucher une conception de participation à la vie nationale. Elle demeure désemparée face aux défis difficiles de

notre temps, non affranchie du complexe préconciliaire d'une forteresse assiégée. D'où son soutien, quelque peu, inconsidéré à l'opposition de droite d'une part et d'autre part sa fascination par la théologie de la libération. Toutefois l'attachement authentique de la nation à la foi (qui se manifeste quelquefois dans des formes propres à choquer les Européens) offre de solides chances d'un changement favorable.

Michał Jagiełło

## Próba rozmowy (dokończenie)

Druga połowa lat trzydziestych to okres wyjątkowego, nawet jak na polskie dzieje, zagęszczenia historii. Był to czas intensywnych emocji, przechodzących czasem w histerię, ale równocześnie czas wielkich przewartościowań. W napięciu, w rozdarciu między złudzeniem siły a podskórną słabością pokrywaną gromkimi hasłami, większość aktorów dramatu miała przecucie, że coś się kończy – niewielu zdawało sobie jednak sprawę, że dopiero teraz chyli się ku końcowi ubiegłe stulecie, które tu, nad Wisłą, trwało blisko 150 lat. Dziesięciolecie 1934–44 to polskie burzliwe przejście wieków, bodaj najważniejsze w całym tysiącleciu. Od sytuacji, w której komunizm znajduje się na poboczu życia politycznego i duchowego państwa i narodu, po sytuację, w której komunizm staje się realnie siłą decydującą w społeczeństwie w przytłaczającej większości katolickim. Czy Polacy byli przygotowani na taką właśnie przewrotkę swego losu? Na pewno ewentualność tę uwzględniał Kościół. I stąd ten alarmistyczny ton. Stąd ta obawa już nie przed jednym „koniem trojańskim”, lecz przed całym ich tabunem. Kościółowi można zarzucić zbytnią celebrację polskiego XIX w. – to fakt. Ale z drugiej strony, jeśli się zważy, że PRZECZUWANO, jaki może być początek tego nowego wieku dla Polski – czyż nie powinniśmy wykrzesać z siebie choćby próby zrozumienia dla wołających na trwogę? Kościółowi można zarzucić zdemonizowanie komunizmu – to fakt. Ale z drugiej strony, jakież to dobre wiadomości przeciekały od wschodniego sąsiada? Dedykuję to tym wszystkim, którzy oburzają się, lub tylko ubolewają, że Kościół nie otworzył wtedy ramion. Jasne, i ja bym wolał taki rozwój wydarzeń, w którym mięsi się i „otwartość” Kościoła, i jego trwanie po wsze czasy. Nie jest miło czytać – choćby w „PP” – zdania o wrednych socjalistach, którzy subiektywnie są niechętni komunistom, choć obiektywnie pracują *nad torowaniem dróg dla komunizmu*<sup>1</sup>. Buntuje się przeciwko temu jeśli nie

<sup>1</sup> J. Skaliński, *Socjaliści a komuniści*, „PP” 1938 (t. 217), s. 369.

cała moja natura, to na pewno jej konserwatywno-liberalno-socjalistyczna część (że zapożyczę się u autora „Rozmów z diabłem”). A i typ argumentacji zonglującej określeniami: „subiektywnie” – „obiektywnie” też jest mi skądś znany. No więc wołałbym teksty wyważone, dialogowe, oddające każde drgnienie potencjalnego *humanizmu socjalistycznego*, cóż z tego, kiedy rzeczywistość była, jaka była. Powtarzam, nie wszystko w postawie Kościoła tamtych lat akceptuję, staram się natomiast zrozumieć stanowisko katolickie wobec polskiego zawężenia: tu komunizm, tu faszyzm, tu rodzimy nacjonalizm. Oczywiście, wiem, należało może poprzeć socjalistów, ludowców, podnoszących się z upadku chadeków... Zostawmy to.

Jest rok 1938. PPS wypowiada się za legalizacją KPP; w argumentach przewija się zapewnienie, że dopuszczenie komunistów do jawnej działalności doprowadzi ich albo do niechybnego upadku, albo do przejścia na pozycje socjalistyczne. W „Przeglądzie Powszechnym” nie kryją zdumienia: *...nie chcąc dopuścić do ciężkiego grzechu politycznego, jakim jest lekceważenie wroga, nie CUCEMY JAKOŚ TWIERDZIĆ W ZAMIARY SAMOBÓJCZE KOMUNISTÓW; uważamy przeto punkt widzenia PPS za niedorzeczny i absolutnie nie wytrzymujący krytyki*<sup>2</sup>.

W tym czasie Episkopat Polski stwierdza: *Kościół stoi na stanowisku konieczności przebudowy obecnych stosunków społecznych i nie jest prawdą, jakoby się solidaryzował z formami, które się przeżyły i muszą ulec zmianom. Chodzi jednak o to, aby przebudowa społeczna, tak konieczna i pilna, tak trudna i nieodłączna od ofiar, dokonała się bez nowych krzywd, grzechów rewolucji, przewrotów gwałtownych i bezcelowych spustoszeń*<sup>3</sup>. Atak idzie na komunizm, socjalizm i masonerię. Rok wcześniej prymas A. Hlond zwrócił się do *Braci Bezbożników* z wezwaniem do opamiętania się – tak to chyba należy określić. A także do odważnego dokonania wyboru. Ks. S. Wyszyński uznał za potrzebne wyjaśnienie, że Kongres Chrystusa Króla w Poznaniu, skąd rozległ się głos prymasa, radził nie nad tym, jak się od niewierzących odgrodzić, ale jak by ich *do seca Matki-Kościola przygarnać*<sup>4</sup>, lecz już sam fakt takiej właśnie interpretacji świadczy, że nie była to sprawa jednoznaczna. Karol Ludwik Koniński, w głośnym artykule pt. „W sprawie ch.o.ś.” czyli w spra-

wie chrześcijańskiej odbudowy świata, inaczej zareagował na słowa prymasa. Opozycja: wiara – ateizm to dwie strony tego samego zagadnienia – pisał w „Marcholcie”. *Świat jest otchłanią – i sprawa między wiarą a niewiarą jest wieczna. Ale dziś to UCZUCIE OTCHŁANI jest w ludziach dolegliwsze, sroższe i głębsze, niż było za naszego jeszcze dzieciństwa /.../* Ksiądz prymas dokonał ostrego podziału: *INTEGRALNY ATEIZM i INTEGRALNY KATOLICYZM. To dwa bieguny. Ale co między nimi? Było powiedziane, że na nic pośrodku nie ma miejsca.* A przecież – kontynuował – sprawa między wiarą a niewiarą nie przebiega tak ostrym cięciem. We współczesnym świecie charakterystyczna jest wielość *usposobień (filozoficznych) i IDEALIZMEM (moralnym) w TYPIE CHRZEŚCIJAŃSKIM. Taki, nie inny, jest WIELKI FAKT RELIGIJNEPOKI /.../*. I z tym faktem trzeba się pogodzić, nauczyć się żyć wśród takich właśnie ludzi, tak, nie inaczej traktujących wiarę. Kościół nie może zrezygnować ze swej misji – to zrozumiałe; *Rzecz w tym, w jakiej skórze podaje się soczysty owoc?* Autor występuje przeciwko *torkwemadytom pospolitego ruszenia*. Kościół usilnie namawia do nowego podejścia do ludzi wątpiących czy błędzących: bez podejrzliwości, bez uprzedzeń, z chrześcijańską wyrozumiałością, z szacunkiem dla specyfiki myślenia współczesnego człowieka<sup>5</sup>. Postuluje, by *przylumić* żarliwość *zbyt intensywną* *dusz i duszyczek inkwizytorskich* złagodzić atmosferę panującą w kręgach katolickich. Kościół powinien zdobyć się na scalanie wszelkich idealizmów w *TYPIE chrześcijańskim, gdziekolwiek się jawią /.../*; groźniejszy bowiem od wojującego ateizmu jest dla religii i Kościoła brak metafizyki w postawie wielu ludzi. *Jest to – jednym słowem – propozycja RELIGII BEZ KLERYKA-LIZMU*<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Art. cyt., s. 373.

<sup>6</sup> *Orędzie Episkopatu Polski do Duchowieństwa i Wiernych w sprawie uchwał Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego*. „Prąd” 1938, nr 3–4, s. 149.

<sup>7</sup> Dr Żużelski [ks. S. Wyszynski], *Międzynarodowy Kongres Chrystusa Króla w Poznaniu*, „Ateneum Kapłańskie” 1937 (t. 40), z. 2, s. 202.

<sup>8</sup> K. L. Koniński, *W sprawie Ch. O. S. (O współczesnej symulacji religijnej)*, „Marcholcie” 1938, nr 3, s. 275, 277, 281, 282, 285, 284.

<sup>9</sup> Art. cyt., nr 4, s. 443, 446, 463. W zakończeniu autor zwierzył się z wątpliwości, jakie go nawiedziły po lekturze swego tekstu: „...mam tę obawę, czym /.../ nie pomniejszył przeciwnostw światopoglądowych?” – s. 461.

Esaj K. L. Konińskiego wart jest osobnej rozprawy. Mamy tu bowiem do czynienia z „gołą filozofią” – jak by to powiedział autor: po jednej stronie jest neotomizm, po drugiej subiektywno-personalistyczny opis osoby. Dla ludzi stojących na gruncie tomistycznym propozycja Konińskiego musiała być szokująca – to tak jakby dochodziły echa sporów z modernistami! My jednak musimy ograniczyć się tylko do wątku: wierzący – ateści, bowiem jest on dość blisko związany z głównym tematem niniejszego cyklu. I tak np. Andrzej Niesiołowski nie zgadzał się z Konińskim, że religia i bezbożnictwo to są jakby dwie strony tej samej karty. Dla autora „PP” bezbożnictwo ze stanowiska zdrowego rozsądku wydać się musi jakimś niepojętym obłędem /.../. Nie znaczy to, że dyskredytuje się w ten sposób ateistów jako ludzi: zdarza się przecież i tak *szlachetny typ ateusza jak Edward Abramowski*, ale nie zmienia to istoty zagadnienia – ateizm jest czymś niepojętym. Są jednak ludzie zbliżający się do katolicyzmu. *Niewątpliwie nikt nie będzie odpędzał tych, którzy weszli na razie tylko na podwórze kościelne, i nie chcą posunąć się dalej. Nikt też nie będzie ich wciągał przemocą* – zapewnia Niesiołowski. Wylania się bowiem doniosłe pytanie taktyczne, czy czasem tacy ochotnicy, tworzący własne, nie podporządkowane ogólnej komendzie oddziały nie staną się dla dowództwa większą *przeszkodą niżeli pomocą*? Pytanie jest postawione drastycznie i ujawnia już kompleks „obłężonej twierdzy”. Sam autor zdaje sobie z tego sprawę. *Im większy napór wrogów, tym większa będzie na ogół skłonność do szukania sprzymierzeńców* – zapewnia jakby zażenowany poprzednim zdaniem. Ale zaraz dodaje: *Kościół sam jednak tej potrzeby nie odczuwa, bo dla niego każde prześladowanie jest mimo wszystko ogniową próbą, z której zawsze wychodzi oczyszczony i wzmocniony*. Brzmi to – przyznajmy – odpychająco; i autor cytowanych zdań (daleki przecież od integryzmu) miał tego świadomość, więc starał się zatrzeć złe wrażenie przypomnieniem, że katolicy mają *ścisły obowiązek przyjąć każdą uczciwą pomoc w tej straszliwej walce o rządy duchowe nad światem. Odepchnięcie więc choć jednego z tych, którzy się do obozu chrześcijańskiego garną, byłoby wielką przewiną*<sup>7</sup>. Takim, pozornie jednoznaczным, stwierdzeniem kończy autor ten wątek, prowadzony jak gdyby na dwóch nieprzystawalnych do

siebie płaszczyznach: deklaracje o obowiązku podania ręki inteligencji akceptującej moralne i kulturowe wartości katolicyzmu muszą się przebijać przez pancerz wyniosłości i poczucia, mimo wszystko, siły.

Poważną dyskusję toczyła z Konińskim s. Teresa Landy na łamach „Verbum”, koncentrując się na zagadnieniach filozoficznych i teologicznych<sup>8</sup>. Nie wchodząc w te rejony, dopowiedzmy tylko, że Koniński, szukając sposobu na złagodzenie rozbratu między teologią oficjalną – dedukcyjną a modernistyczną – *raczej indukcyjną*<sup>9</sup>, opowiadał się faktycznie za tą drugą. Dotykamy tu zresztą sprawy delikatnej i tak trudno uchwytniej, jak wpływ filozoficznych podstaw, na których ufundowana jest dana osoba, na światopogląd tej osoby, jej ideową i poniekąd polityczną nawet postawę. Zwróciłem już poprzednio uwagę na następującą prawidłowość: katolicy o nastawieniu „integrystycznym” skłonni byli do wiązania swej wiary – i Kościoła – z autorytarnymi formami ustrojowymi, „personalistami” zaś, niechętni przerosom nacjonalizmu, dystansujący się od treści kryjących się za zbitką „Polak-katolik”, akcentowali potrzebę wypracowywania demokratycznych form rządzenia<sup>10</sup>. Z kolei między „personalistami neotomistycznymi” a „personalistami egzystencjalizującymi” też zarysowały się różnice. Ci pierwsi grupowali się w szeroko rozumianym nurcie odrodzeniowym, przedstawicielem tworzącej się dopiero drugiej formacji był Koniński. I jedni, i drudzy zgadzali się zapewne z nim, że *poznawanie indukcyjne wymaga niechybnie wolności, politycznej i moralnej, myślenia*. Ale tomiści nie mogli się zgodzić, iż konieczne jest pewne gruntowne **PRZEAKCENTOWA-**

<sup>8</sup> A. Niesiołowski, *Katolicyzm integralny a religijność indukcyjna. Na marginesie rozprawy K. L. Konińskiego*, „PP” 1938 (t. 220).

<sup>9</sup> S. Teresa, franciszkanka [s. T. Landy], *O chrześcijańską odbudowę świata. Na marginesie artykułu K. L. Konińskiego „W sprawie ch.o.s.”*, „Verbum” 1938, z. 3, s. 482 n. O artykule Konińskiego pisali także: J. Ł. Skiński, *Nierzeczywiste a jednak ważne*, „Pion” 1939, nr 9 (w numerze 4 ukazała się notatka, nie podpisana, pt. *Ch.o.s.*); J. Dobraczyński, *Ortodoksja*, „Kultura” 1938, nr 51–52; oraz tenże, *Książka o grzechu*, tamże, nr 34.

<sup>10</sup> *W sprawie ch.o.s.*, nr 4, s. 439.

<sup>11</sup> Jest to podział modelowy. W praktyce nie zawsze przebiegał tak jednoznacznie; np. J. Dobraczyński, tak zasłużony dla personalistycznego rozumienia literatury, był zarazem niechętny Maritainowi, który dezawuował „środki” bogate stosowane kiedyś przez Kościół; S. Stomma, tak zdecydowanie odrodzeniowy i personalistyczny, szukał przez czas jakiś porozumienia z umiarkowanymi nacjonalistami. Były to jednak odstępstwa od reguły, którą zarysowałem.

NIE: Z INTELEKTU NA WOLĘ, Z TEOLOGII NA OBYCZAJ, Z TEORII NA DZIAŁANIE – co proponował Koniński. Pisał on następnie, że wtedy dopiero zacznie się zbieranie nie zważające na różność myśli zamiast odrzucania, skupianie zamiast rozpraszania, szukanie co łączy zamiast śledzenia za tym co dzieli, dysputowanie zamiast wyklinania, sympatyzowanie zamiast nienawidzenia, wspólne działanie zamiast zwalczania się, zrealizowanie jednej wielkiej Powszechności, w której jest wiele miejsca... Rozbrat pomiędzy oficjalną teologią dedukcyjno-racjonalną, a nieoficjalną indukcyjno-irracjonalną będzie bagatelizowany. Chodzi przecież o cywilizację chrześcijańską, a tu już nie jest obojętne, ilu się do jej szanica wciągnie<sup>11</sup>.

Pięknie to brzmi. Można tylko pochylić głowę podziwiając uwrażliwienie autora na egzystencjalne potrzeby współczesnego inteligenta, można – bez naciągania – odszukać u Konińskiego zapowiedź postaw dialogowych, pluralistycznych, ba, nawet filozofii SPOTKANIA. Nie powinno się jednak na tej podstawie budować opozycji: tu prekursor porozumienia, tam – twardogłowi ortodoksi<sup>12</sup>. Szacunek dla Konińskiego nie powinien klócić się z przyznaniem pewnych racji i jego oponentom. Obie strony mówiły nie całkiem wspólnym językiem; s. Landy i Niesiołowski trzymali się siatki pojęć wypracowanych przez neotomizm, Koniński wyraźnie szedł w stronę egzystencjalizmu; były też i różnice perspektywy – Koniński swobodnie projektował pewną sytuację idealną, jego polemisci z dojmującą świadomością odczuwali presję polskiej codzienności. Konińskiego nosła idea zbliżona do strategii Kościoła KATOLICKIEGO, jego adwersarzy ograniczała konieczność liczenia się z taktyką. Ale, doprawdy, powiedzenie, że ktoś był orłem, zaś ktoś inny skrzekliwą sroką, niczego nie wyjaśnia. W najlepszym przypadku poprawia samopoczucie. Bronisław Mamoń, jeden ze znawców (i wielbicieli) Konińskiego, napisał, że jego bohater *perspektywę dziejowo twórczą widzi w unił socjalizmu i chrześcijaństwa*<sup>13</sup>, w jakimś socjalizmie humanistycznym, który był dla Konińskiego, oczywiście, socjalizmem religijnym.

I tak wracamy wreszcie na główny trakt naszych rozważań. Przypomnę: jest rok 1938. W kraju napięcie. Kościół staje się coraz bardziej nerwowy. Inicjuje interesujące działania w warstwie społecznej (np. Rada Społeczna przy pry-

masie Polski i jej dorobek), ale nie jest w stanie zaspokoić oczekiwania mas robotniczych i chłopskich, coś dopiero mówić o konkurowaniu z lewicą w obietnicach zmian. Część Kościoła jest wciąż dziewiętnastowieczna, ale rośnie w siłę intelektualną i moralną Kościół odrodzeniowy. Po raz pierwszy od co najmniej półwiecza na arenę wychodzi młodzież nie wstydząca się swej wiary. Określenie „dynamizm katolicki” robi karierę. Nieco zresztą dwuznaczną. Najbardziej bowiem widoczni są ci, którzy swój polityczny dynamizm, zabarwiony katolicyzmem, ulokowali w ruchu narodowym i nacjonalistycznym. Głośno krzyczą, że Bóg, i że naród – w takiej właśnie kolejności. I że trzeba wspierać Kościół w jego walce o duchowe oblicze narodu. Ale jest przecież i dynamizm odrodzeniowców! Stawiających na personalistyczny ład, na katolicką naukę społeczną, na łagodzenie rządów autorytarnych w końcu. Nie ma między nimi zgody. Coraz częściej mówi się wprost o istnieniu dwóch katolicyzmów. „Przegląd Powszechny”, jak zwykle, i w tej sprawie zajmuje stanowisko pośrednie. *Na szczęście miarodajne czynniki kościelne nie potępią tak prędko i tak łatwo ani „liberałów”, ani „nacjonalistów” katolickich* – czytamy<sup>14</sup>. Jezuita apelują o umiarkowanie. W sytuacji jawnego już pęknięcia w młodym katolicyzmie starają się wydobywać z obu nurtów te wartości, które są przydatne w pracy apostołskiej w tej konkretnej chwili, pod sam koniec lat trzydziestych. Pewna rezerwa, z jaką odnosili się do personalistów skłaniających się ku egzystencjalizmowi, wypływała z przeświadczenia, że ogólnie religijna postawa nie wsparta solidną tomistyczną konstrukcją myślową może pchnąć młodych ku *falszywym mistykom*, jak mawiano: już to ku mistyce rasy, już to ku absolutyzowaniu walki klas. Już

<sup>14</sup> W sprawie *ch.o.s.*, s. 440, 444, 445.

<sup>15</sup> A tak sprawę stawiają np. W. P. Szymański, *Z dziejów czasopiśm literackich w dwudziestoleciu międzywojennym*, Kraków 1970; B. Mamoń, *Karol Ludwik Koniński*, Kraków 1969; K. Dybciak, *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław 1981.

<sup>16</sup> B. Mamoń, dz. cyt., s. 77.

<sup>17</sup> A. Żukowski, *Chodzi o coś więcej niż o Maritaina*, „PP” 1938 (t. 219), s. 199. Por. także: W. Wasiutyński, *Dynamizm katolicki młodego pokolenia*, tamże, 1937 (t. 214). Polecić też trzeba artykuł redakcyjny pt. *Dwa katolicyzmy*, „Gazeta Kościelna” 1938, nr 8, i polemiki z wyrażonymi tam poglądami: *O dwóch katolicyzmach*, „Kultura” 1938, nr 11–12, i przede wszystkim J. Turowicz, *O „dwu katolicyzmach”*, „Gazeta Kościelna” 1938, nr 14.

w 1930 r. ks. F. Sawicki zwracał uwagę na szerzący się wśród inteligencji *ateizm religijny*<sup>15</sup>; bliższy marksizmowi niż katolicyzmowi. Równocześnie jednak z uwagą odnotowywano dyskusje programowe w europejskim socjalizmie: *Socjalizm psychologiczny nie jest jeszcze prądem chrześcijańskim, ale ten prąd już znalazł się w zasięgu oddziaływania idei chrześcijańskiej* – pisano w 1938 r.<sup>16</sup>

Lektura miesięcznika jezuitów jest pouczająca i z tego względu, że pismo oddawało chyba dość dobrze stan ducha miarodajnych kół nie tylko Towarzystwa Jezusowego, ale także Kościoła polskiego. Ta usilnie podtrzymywana „centrowość” (o której była już mowa) jest symptomatyczna i zaświadcza nie tyle o pewnej bezradności redagujących „PP”, ile raczej o głębokości podziałów między wyżej dwoma modelami katolicyzmu. Ojcowie redaktorzy mieli wielką ochotę otworzyć drzwi Kościoła, ale sami powstrzymywali się od tego. W gruncie rzeczy sprawa szła o granicę otwarcia się na „liberałów” katolickich, a także – co za tym idzie – na ludzi związanych jakoś z socjalizmem. Jak na dłoni widać to np. w krytyce literackiej uprawianej w tym miesięczniku: obok zastrzeżeń wobec Z. Kossak-Szczuckiej („Krzyżowcy” nie przyciągną do katolicyzmu – pisano<sup>17</sup>), szacunek dla poszukiwań A. Malraux (którego twórczość wyraża *niezaspokojoną tęsknotę nieśmiertelnej ludzkiej duszy*<sup>18</sup>).

Bez wątpienia ten intelektualny ruch w części polskiego katolicyzmu był pilnie obserwowany przez lewicę. Fakt, iż np. atak na Maritaina i na „czarną” literaturę katolicką przypuszczony przez „Prosto z mostu”, odparty został przez samych katolików<sup>19</sup>, nie mógł pozostać nie zauważony. Ignacy Fik ubolewał nawet, że Maritain jest zbyt mało znany polskiej inteligencji. *Pisarzy, nie należących do oficjalnego obozu katolickiego, Maritain odstrasza z góry jako pisarz religijny, narodowi ortodoksi zaczynają się zaś brzydzić nim jako zgnitym humanistą, który nie chce uwielbiać gen. Franco ani błogosławić pogromom żydowskim. A przecież autor „Sztuki i mądrości” ujął doskonale – przypomina marksistowski krytyk literacki – kilka kwestii, np.: sprawę udziału czynnika racjonalnego w sztuce, problem osobowości autora, czystości i autonomii sztuki, podkreślenia obowiązków odnowy środków ekspresji, zagadnienie moralności, na-*

rodowości i humanizmu w sztuce. Tradycyjnie nastawieni katolicy nie przyjmują tych koncepcji, jak odrzucili Norwida – prorokuje Fik – *naszego własnego Maritaina*, wcześniejszego o lat osiemdziesiąt, i *badajże głębszego*. Przecież u twórcy „Promethidiona” *praktykowali wyłącznie pisarze lewicowi* – powiada publicysta „Sygnałów”. Wysuwa nawet propozycję: *Z okazji Maritaina spotkać by się mogli estetycy wszystkich obozów, którym sprawy kultury naprawdę leżą na sercu, którzy chcieliby przeprowadzić przez bagnisty teren naszych polemik literackich jakąś ugruntowaną drogę*<sup>20</sup>.

Fik uważa, że katolicyzm nie przywiązywał dotychczas dostatecznej wagi do analizy *zmieniającego się psychosocjalnie człowieka*; socjalizm zaś zajęty doraźną walką polityczną *nie mógł zatroszczyć się wystarczająco o pogłębienie problemu człowieka ani o literacki wyraz swych koncepcji ideowych, odkładając te sprawy niesłusznie na później*. Dopiero w ostatnich latach – kontynuuje autor – *oba te światopoglądy wysuwają się na należną im pozycję*. Odrodzeniu myśli katolickiej odpowiada, po stronie lewicy, humanizm socjalistyczny. Oba nurty czerpią inspirację z Francji. *Oba ruchy, wychodzące zresztą z różnych założeń, niekoniecznie przeciwstawiając się sobie, mogłyby się zejść w jednym: w trosce o ocalenie człowieka przed zalewem anarchii liberalistycznej i dyktaturą totalizmów rasistowskich*<sup>21</sup>.

Autor „Dwudziestu lat literatury polskiej” nie był jedynym szukającym jakichś form porozumienia się z katolicyz-

<sup>19</sup> Ks. F. Sawicki, *Atteizm religijny*, „PP” 1930 (t. 187), s. 90.

<sup>20</sup> A. Zukowski, *Najnowszy prąd w socjalizmie. Tarcia w socjalizmie belgijskim*, „PP” 1938 (t. 219), s. 109.

<sup>21</sup> Por. J. M. Świąciecki, *Postawa duchowa Szczuckiej w „Krzyżowcach”*, „PP” 1937 (t. 214), s. 347. Zauważmy, że autor ten w niektórych poglądach na literaturę katolicką bliski był obozowi nacjonalistycznemu (*Dyskusja o „Krzyżowcach”*, „Prosto z mostu” 1937, nr 47).

<sup>22</sup> Z. Starowiejska-Morsztynowa, *Twórczość Andrzeja Malraux*, „PP” 1935, (t. 208), s. 127.

<sup>23</sup> Por. A. Nowaczyński, *Gawęda o królowej Krystynie*, „Wiadomości Literackie” 1937, nr 14; A. Doboszyński, *O Mauriac’u czyli o niedobrym katolicyzmie*, „Prosto z mostu” 1936, nr 17; J. Dobraczyński, *Maritain na pograniczu herezji*, tamże, 1937, nr 55; J. Śreniawa, *Ideologia Maritain’a*, tamże, 1937, nr 15–16; i obronę: J. Turowicz, *O Maritain’ie czyli o najlepszym katolicyzmie*, „Prosto z mostu” 1936, nr 21; tenże, *O obronach katolicyzmu słów parę*, „Kultura” 1937, nr 16; M. Winowska, *Mauriac ma głos*, tamże, 1938, nr 42.

<sup>24</sup> I. Fik, *Estetyka Maritaina*, „Sygnały” 1938, nr 53.

<sup>25</sup> *Dwadzieścia lat literatury polskiej*, s. 432.

mem. Odbywało się to albo na płaszczyźnie kultury artystycznej – jak u Fika, albo na gruncie wspólnego, ogólnohumanistycznego rodowodu – jak u Pawła Hulki-Laskowskiego, który w „Sygnałach” opublikował apel „Do nieznanego przyjaciela”<sup>22</sup>. Podkreślano też – jak Zygmunt Żuławski – chrześcijańską genezę socjalizmu. *Nie jestem człowiekiem wierzącym, ale mam głęboki szacunek dla wiary – i zawsze razi mnie to niemile, gdy ktoś, a zwłaszcza kapłani, posuwają się dla potrzeb chwili do wypaczania zasad religii i fałszowania wielkich, szczytnych, wolnościowych myśli i nauk pierwszych chrześcijan i Ojców Kościoła* – wyznawał w 1937 r.<sup>23</sup> Ale najważniejszym bodaj polem potencjalnego spotkania były zagadnienia społeczne. Sięgnijmy zatem do pisma „Sygnały”, aby przypomnieć głosy rejestrujące nowe tendencje w katolicyzmie<sup>24</sup>.

Oto Andrzej Drozd w omówieniu książki znanego nam A. Niesiołowskiego („Katolicyzm a totalizm”, 1938) wypowiedział zdanie, że *wielkim błędem byłoby strusie lekceważenie młodej prężności i prawdziwych sił katolickiego odrodzenia*<sup>25</sup>. Niektórzy ludzie lewicy starali się wyciągać z tego faktu logiczne wnioski, które prowadziły ich do częściowej zmiany dotychczasowego nastawienia do katolicyzmu, do kleru i w ogóle do Kościoła. Józef Lubojański w artykule pt. „Zmierzech antyklerykalizmu” pisał: *Z radością witamy, że nowe prądy w katolicyzmie żłobią sobie powoli łożysko także w katolicyzmie polskim. Jest już kilku publicystów i kilka pism katolickich, z którymi można prowadzić szczerą dyskusję bez wzajemnego obrzucania się obelgami. Daleko oczywiście jest jeszcze do tego stanu, który widzimy we Francji. Katolicyzm polski musi się przede wszystkim pozbyć faszystowskiego konia trojańskiego, jakim są tzw. katolicy totaliści*<sup>26</sup>. Podkreślano, że polski antyklerykalizm nie ma podłoża światopoglądowego, a jest raczej antyklerykalizmem społecznym, który często nieświadomie i niewidocznie nurtuje głęboko w szerokich masach społeczeństwa. *Ażeby zniknął, trzeba bardzo wiele zrozumienia i dobrej woli dla przeprowadzenia gruntownych zmian*<sup>27</sup>.

Publicyści lwowskiego dwutygodnika świadomie rezygnowali z antyklerykalizmu, uważając, że zasadnicza dyskusja socjalizmu z katolicyzmem winna się toczyć na wyższym piętrze. Zdawali sobie sprawę, że rodzimy antyklerykalizm

ma charakter społeczny, jest on zatem zjawiskiem przejściowym, w luźny sposób łączącym się z ideologią socjalistyczną. Zespół „Sygnałów” był, jak się zdaje, przekonany, że przeniesienie rozgrywki z katolicyzmem na grunt ideologiczny i światopoglądowy przyniesie z czasem – wraz ze wzrostem wykształcenia ogólnego i poziomu życia – zwycięstwo socjalizmowi. Zakładano jednak długie współistnienie obok siebie tych dwu wielkich formacji. Starano się zatem nie tracić energii na anachroniczną walkę z klerem, lecz niwelować wpływ religii poprzez zmianę warunków życia mas i włączenie ich w obręb kultury narodowej. Wydaje się, że ten nowy ton w stosunkach części lewicy do katolicyzmu miał swe źródło w poczuciu siły swej idei, która musi przecież kiedyś zwyciężyć.

Cytowany już J. Lubojański stwierdzał rutynowo, że polski katolicyzm ma wiele grzechów na sumieniu – zaraz jednak dodawał: *„Ale to nie powinno nam zamykać oczu na to, jak coraz liczniejsze grupy polskich katolików w sposób, który nawet u przeciwników budzić musi uznanie, zabierają się do walki z tymi grzechami. Wyróżnić można – pisze – dwa katolicyzmy. Katolicyzm, który umie niezależnie od chwiejności dyplomacji watykańskiej zdobyć się na potępienie rasizmu, który umie patrzeć obiektywnie na tragedię hiszpańską, który uczciwie choć nie zawsze trafnie podchodzi do wielkich zagadnień socjalnych, który w demokracji widzi najlepszą gwarancję wolności. Polscy katolicy pod okiem polskiego episkopatu wydają „Mały Dziennik” i „Rycerza Niepokalanego”. To niestety prawda. Ale polscy katolicy urządzają także od kilku lat tzw. Katolickie Tygodnie Społeczne, utrzymywane na poziomie intelektualnym, którego należałoby życzyć wszystkim lewicowym imprezom kulturalnym. Oczywiście, dziś ciągle jeszcze dla polskiego katolicyzmu miarodajny jest poziom moralny i intelektualny Niepokalanowa, ale jutro może być inaczej. Dla polskiej kultury taka zmiana*

<sup>22</sup> P. Hulka-Laskowski, *Do nieznanego przyjaciela*, „Sygnały” 1938, nr 37.

<sup>23</sup> Z. Zuławski, *Refleksje*, Warszawa 1939, s. 253.

<sup>24</sup> Por. na ten temat: W. P. Szymański, dz. cyt., s. 308–314; oraz: K. Koźniewski, *Historia co tydzień. Szkice o tygodnikach społeczno-kulturalnych*, Warszawa 1986, s. 210–212.

<sup>25</sup> A. Drożdż, *Ofensywa katolicyzmu*, „Sygnały” 1938, nr 46.

<sup>26</sup> J. Lubojański, *Zwierzch antyklerykalizmu*, tamże, nr 80.

<sup>27</sup> M. Fidererówna, *Antyklerykalizm czy wolność sumienia*, tamże, nr 52.

*byłaby na pewno korzystna. Lewica musi wyciągnąć z tego faktu wnioski. Antyklerykalowie starego typu powinni być przygotowani na to, że jeśli do bitwy z katolicyzmem pójdą uzbrojeni w argumenty antyklerykalne i antyreligijne starego typu, mogą wrócić do domu sromotnie pokonani. Dzisiejszy katolicyzm to nie jest katolicyzm sprzed lat kilkunastu /.../. I dalej: Nie chcemy naśladować Thoreza, który przeszłość historyczną Kościoła ocenił wyżej od niejednego krytyka katolickiego. Chcemy jednak, by zniknął ten typ lewicowca, który uważa, że socjalizm to: 1) – walka z najbliższym proboszczem, 2) – walka z Kościołem, 3) – walka z religią. Socjalizm, zwłaszcza w czasach dzisiejszych, ma dużo poważniejszych kłopotów<sup>28</sup>.*

W innym artykule ten sam autor stwierdza: *Sądzę, że współpraca między socjalistami i katolikami jest możliwa nie tylko jako wspólna obrona przed faszyzmem. Socjaliści i katolicy mogą się spotkać przy pracy pozytywnej i konstruktywnej. Nie znaczy to, że dojdzie do uzgodnienia stanowisk w kwestiach fundamentalnych dla obu orientacji. Nie może być socjalizmu bez marksizmu! Zaś marksizmu nie można pogodzić z katolicyzmem. Są to całkowicie różne koncepcje człowieka. Możliwy jest jednak, a nawet konieczny, wzajemny szacunek<sup>29</sup>.*

„Sygnały” zamieściły również wypowiedź Karola W. Zawodzińskiego, odpowiadającego tym wszystkim, którzy zarzucali Kościołowi polskiemu zachowawczość w kwestii społecznej. (A tacy byli przecież i w lwowskim piśmie.) Zawodziński akcentował, że Kościół występuje przeciwko totalizmowi i nacjonalizmowi, choć nie brak przykładów na istnienie obu tych skrzywień w naszym katolicyzmie. Są więc jakby dwa oblicza katolicyzmu. Z jednej strony mamy *utożsamienie się tendencji nacjonalistycznych z katolicyzmem: pielgrzymki młodzieży o wyraźnym zabarwieniu politycznym, uczestniczącej lub przychylnie usposobionej do potwornych zbrodni hańbiących mury uniwersytetów; akcja niższego kleru na rzecz walki z Żydami. Z drugiej strony nacechowane umiarkowaniem orędzie Episkopatu polskiego, przypominające elementarne zasady chrześcijańskiej miłości bliźniego i wynikające stąd konsekwencje w stosunku do skrajnych form antysemityzmu; wyraźne rozgraniczenie katolickiego i nacjonalistycznego stosunku do Żydów /.../<sup>30</sup>.*

Zamieszczenie tego artykułu, pisanego z pozycji dalekich od marksizmu, wystawia dobre świadectwo ludziom redagującym „Sygnały”. Jak wiele uprzedzeń musieli oni pokonać, zaświadcza najlepiej ich pismo. Andrzej Drozd np. oceniając opracowanie Eugeniusza Myczki, katolickiego publicysty zajmującego się zagadnieniami społecznymi, zauważył: *Klasa referatu wskazuje brak diabłów: Żydów, masonów i bolszewików /.../, ale w konkluzji przestrzegał współtowarzyszy, że ekspansja katolicyzmu wieść musi do totalizmu religijnego, katolickiego, moralnej, a któż zaręczy, że nie i fizycznej inkwizycji*<sup>31</sup>. Omawiając zaś książkę węgierskiego bpa, Ottókara Prohaszki („Aktualne zadanie katolicyzmu”, 1938), podawał, że *najpoważniejsze zastrzeżenia budzą katolickie zadania w sferze kultury. Z przekreśleniem polityki izolacji od „zeświecczonej kultury” przewidziano masowe wsączanie chrystianizmu we wszystkie dziedziny, ba, nawet tam, gdzie „zaczęli robotę masoni” iść mają katolicy i kończyć w duchu Chrystusowym. Mają wchodzić do wszelkich organizacji i oddziaływać w nich w kierunku katolickim (czyżby nie metody kominternu?), dzisiejszą zlaicyzowaną kulturę, stojącą na bezdrożach pchnąć na grunt chrześcijański, podobno jedyny, na którym może wyrósć kultura prawdziwa*<sup>32</sup>.

Tak więc katolicka ofensywa i cieszy niektórych ludzi lewicy, i zarazem nakazuje im zachować czujność, czy aby nie odżywają w Kościele nastawienia integrystyczne. Obawa przed integryzmem to zresztą stały składnik wyposażenia licznych kręgów polskiej inteligencji ostatnich stu lat. Na tym tle tym ważniejsze jest wyznanie Zygmunta Żuławskiego opublikowane w wigilijnym numerze „Robotnika”: *To nieprawda, że przyznanie się do socjalizmu pociąga za sobą konieczność walki z Kościołem – i że prawdziwa wiara stoi w sprzeczności z wyzwoleniczą walką socjalistyczną*. Katolicyzm, podobnie jak i socjalizm, potępia nacjonalizm, antysemityzm i wyzysk kapitalistyczny. O poszanowanie wolność-

<sup>28</sup> J. Lubojuński, *Dwa katolicyzmy*, tamże, nr 53.

<sup>29</sup> Tenże, *Katolicyzm i socjalizm*, tamże, nr 56.

<sup>30</sup> K. W. Zawodziński, *Wyrzeczne polityki katolickiej*, tamże, nr 59.

<sup>31</sup> A. Drozd, *Katolicyzm społeczny*, tamże, nr 39. Jest to omówienie E. Myczki, *Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej Polski oraz możliwość jej reformy*, Poznań 1937.

<sup>32</sup> A. Drozd, *Ofensywa katolicyzmu*.

ci i równości ludzi dopomina się i papież, i prymas. Konieczne jest jakieś porozumienie między oboma kierunkami. *Oba będą wspólną ucieczką dla wszystkich łaknących sprawiedliwości i dla wszystkich uciskanych – bez względu na rasę, język i wiarę, bo oba wyszły z tej samej szczytnej etyki Chrystusa o miłości człowieka*<sup>33</sup>. Niejako kontynuacją myśli Z. Żuławskiego był artykuł Przemysława Ogrodzińskiego, który również zastanawiał się nad zbliżeniem do katolicyzmu. *Jeżeli jednak ktoś chciałby rozumieć zbliżenie między katolicyzmem a socjalizmem jako nawracanie zwolenników ideologii socjalistycznej na katolicyzm (czy odwrotnie), byłby na zupełnie fałszywej drodze. Socjalizm nie jest religią, nie chce nikogo nawracać, ani nikomu narzucać żadnego dogmatu.*

Autor milcząco zakładał, że o zbliżeniu można marzyć tylko w odniesieniu do konkretnych form katolicyzmu i socjalizmu, a mianowicie: odrodzonego katolicyzmu zdecydowanie odcinającego się od totalizmu i socjalizmu demokratycznego. *„Katolicycy” faszyci gardzą wolnością sumienia, stronie komunistycznej też można wiele zarzucić...* Jeśli po obu stronach odrzuci się skrajności, można myśleć o porozumieniu. *Socjalizm demokratyczny nie jest z samej definicji ruchem totalistycznym, nie wkracza w życie prywatne jednostki, walczy o pełną swobodę ducha. Gdy terenem działalności Kościoła pozostanie królestwo ducha – możliwości konfliktu są minimalne* – powiada Ogrodziński. I dalej: *W istocie postawa zbliżenia jest głębsza: nacjonalistyczny faszizm jest spreczny z najgłębszą treścią katolicyzmu, socjalizm w wielu istotnych punktach – zgodny. Pociągające jest, że stanowisko papieża wykopało między katolicyzmem a faszystowskim nacjonalizmem przepaść, smuci, że między teorią a praktyką nie ma należytej zgodności. Wydaje się przeto, że w najbliższej przyszłości nie należy się spodziewać pozytywnego sojuszu katolicko-socjalistycznego. Mimo to zbliżenie socjalizmu i katolicyzmu jest koniecznością dziejącą, bo: 1) masy ludowe, główna baza katolicyzmu, są nastawione antyfaszystowsko i uznają przywództwo polityczne socjalizmu; 2) zmusza do tego ofensywa wspólnego wroga – nacjonalistycznego faszizmu; 3) katolicyzm i socjalizm – wbrew pozornym różnicom, nagromadzonym przez historię – mają wspólne źródło i wspólną najgłębszą swą treść*<sup>34</sup>.

Katolicy nie zdołali poważnie odpowiedzieć na te propozycje socjalistów. Był rok 1939. Komunistyczna Partia Polski już nie istniała<sup>35</sup>. Metody, jakimi posłużył się Komintern przy rozbijaniu polskich komunistów, musiały uzmysłwić socjalistom konieczność ułożenia w miarę poprawnych stosunków z katolicyzmem. Nowy ton u socjalistów był spowodowany tyleż naciskiem sytuacji zewnętrznej (konieczność ciągłej rywalizacji z komunizmem), ile także długotrwałych procesów wewnętrznych, które – ogólnie mówiąc – oddalały część członków PPS od Marksa. Katolicy dostrzegali na ogół tylko czynnik pierwszy; zbyt powolne – zdaniem katolików – zrywanie z marksizmem, stawia polski socjalizm, mimo wszystko, po stronie komunistycznej. *Lewica nie rozumie dziś innego stawiania sprawy, jak tylko w formule: z faszyzmem przeciw nam – lub: z nami przeciw faszyzmowi. Nie rozumie też, jak można zwalczać rasizm, hipernacjonalizm, totalizm, nie opowiadając się po stronie demokracji w tym jednym jedynym ujęciu, które daje lewica*<sup>36</sup>. Ten sąd Jana Archity, publicysty „Sodalis Marianus” gościnnie występującego w „Kulturze”, można uznać za typowy w tej materii. Socjalizm był wciąż umieszczany blisko komunizmu, komunizm zaś – to była dla katolików swoista MISTYKA śmiertelnie zagrażająca chrześcijaństwu, a co za tym idzie: społeczeństwu, narodowi, państwu. *Wszelkie próby koalicji z socjalizmem musiałyby się dla naszego państwa zakończyć katastrofą* – przestrzegał Konstanty Turowski<sup>37</sup>.

Były to ostatnie miesiące polskiego dziewiętnastego wieku; wnet wszyscy aktorzy tego dramatu wejdą na okrutną scenę wojny, a gdy i ona minie, uderzy ich obuchem polski wiek dwudziesty. Ale to już nieco inna opowieść.

<sup>35</sup> Z. Żulawski, *Etyka chrześcijańska*, „Robotnik” 1938, nr 364.

<sup>36</sup> P. Ogrodziński, *Socjalizm i katolicyzm*, „Światło” 1939, nr 1–2, s. 19–21.

<sup>37</sup> J. Skaliński w artykule pt. *Reorganizacja partii komunistycznej w Polsce* („PP” 1938, t. 220, s. 63), pisał, że w łonie polskiego komunizmu jest grupa stalinowska i grupa trockistowska, ta druga w jeszcze większym stopniu „aniżeli stalinowska agentura, czerpie soki z zatrutego środowiska ghetta żydowskiego”. Ogólne zbrutalizowanie życia politycznego tamtego okresu nie ominęło, jak widać, i „Przeglądu Powszechnego”.

<sup>38</sup> J. Archita, *Sygnały na lewicy*, „Kultura” 1938, nr 49.

<sup>39</sup> W. Turowski, *Nowa strategia polskiego socjalizmu*, „Prąd” 1939, nr 5–6, s. 332.

### Une tentative de dialogue (fin)

A la fin des années 1930, l'Eglise n'était pas en état de répondre aux attentes des masses ouvrières et paysannes, trop ancrée qu'elle fut, pour une large part de ses structures et de ses hommes; dans le siècle dernier. De plus en plus fortement s'affirmait cependant l'existence comme de deux catholicismes: le courant personnaliste, celui de la doctrine sociale de l'Eglise et la tendance à émousser le pouvoir autoritaire, cheminaient dans

les esprits. De rares milieux de gauche considéraient nécessaire un rapprochement entre le socialisme et le catholicisme, en faisant valoir l'orientation antifasciste des masses, l'offensive d'un fascisme nationaliste, la communauté de sources et de tendances profondes entre socialisme et catholicisme. Les catholiques n'ont toutefois pas su répondre avec sérieux aux propositions de socialistes.



*Jan Kofman*

## **Nacjonalizm ekonomiczny w Europie środkowo-wschodniej w okresie międzywojennym**

**Kilka uwag dyskusyjnych**

I. Jeśli przyjąć za udowodnione, że od czasu rewolucji przemysłowej rozwój gospodarczy jest cechą systemową, która zmierza do globalizacji, to zależnie od interpretacji tego procesu nacjonalizm ekonomiczny<sup>1</sup> można poddać ocenie przynajmniej dwojakiej. Wersja mniej lub bardziej neoklasyczna i liberalistyczna zakłada, że wszystko, co utrudnia pogłębianie się międzynarodowego podziału pracy i przeszkadza wchodzeniu poszczególnych krajów w system gospodarki światowej, hamuje ten naturalny proces. Przyjęcie takiego punktu widzenia automatycznie narzuca ujemną ocenę nacjonalizmu gospodarczego. Z kolei oponenci powyższej wykładni uważają, że tak rozumiany (i opisany) rozwój petryfikuje dotychczasowe ustrukturalizowanie gospodarki światowej, sprzyja jej podziałowi na różnych poziomach i w różnych przekrojach i potęgując wewnętrzne sprzeczności systemu powiększa przepaść między światem bogatych a światem biednych, utrudniając temu drugiemu wyjście z zacofania. Rzecz inna, że zwolennicy tego poglądu różnią się między sobą (często poważnie) co do oceny istoty zjawiska i dróg rozwiązania dylematów rozwojowych świata. Przedmiotem kontrowersji jest np. zagadnienie, czy możliwe było i jest unowocześnienie gospodarek słabo rozwiniętych w takim stopniu, by w ogóle mogły one zmniejszyć odległość dzielącą je od krajów uprzemysłowionych (wiadomo, że udało się to osiągnąć np. Japonii w stopniu wyższym, ZSRR – w niższym), czy przeciwnie – jest to

<sup>1</sup> Szerzej o teoretycznej stronie zjawiska, por. J. Kofman, *Nacjonalizm gospodarczy w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1918–1939 (Wokół problematyki)*, „Przegląd Historyczny” 1988.

redukcja dystansu pozorna, ponieważ owo unowocześnienie oznacza w dobie współczesnej, w odniesieniu do ekonomik kapitalistycznych, niemal wyłącznie zmodernizowanie zależności, jak oceniają trendy rozwojowe ostatnich dekad niektórzy badacze problematyki latynoamerykańskiej<sup>2</sup>.

W świetle tej drugiej interpretacji zjawiska i tego, co w innym miejscu już napisałem, można natomiast, i są ku temu przesłanki, widzieć tzw. nacjonalizm gospodarczy (a nawet autarkię jako formę jego przejawiania się) w państwie zacołanym jako etap, współcześnie (w XX w.) w jakimś stopniu nie do ominięcia; prowadzący do unowocześnienia gospodarki; umożliwia to z kolei włączenie jej – ale już na wyższym poziomie, bo w sposób pełniejszy, z korzyścią dla kraju i międzynarodowych stosunków ekonomicznych – w gospodarkę światową. W takim przypadku analizę zjawiska trzeba wycieniować, wyrzekając się opinii nadmiernie generalizujących i skrajnych, jak np. że nacjonalizm ekonomiczny był/jest zawsze zły bądź dobry.

II. Wyjdźmy od stwierdzenia, że badacze problematyki zdają się nie zauważać, iż w latach trzydziestych praktyka i ideologia nacjonalizmu gospodarczego przechodziły – w ślad za nacjonalizmem w ogóle – ważny proces transformacji, wchodząc w kolejną współczesną nam fazę. Tym przekształceniom sprzyjały pewne istotne wydarzenia historyczne, jak kryzys gospodarczy lat 1919–21, konieczność wzniesienia przez nowe organizmy państwowe szeroko rozumianej infrastruktury materialnej, organizacyjnej, administracyjnej, komunikacyjnej, przebudowy podstaw państw już istniejących, które radykalnie zwiększyły swój obszar (jak Serbia czy Rumunia) – a więc rozwiązania wynikające stąd skomplikowanych kwestii pochodnych. Okoliczności te przyczyniły się do wzrostu roli rządów w inicjowaniu, koordynowaniu i realizowaniu przedsięwzięć z różnych sfer życia społecznego i gospodarczego, niezbędnych do normalnego funkcjonowania państwa. Rozbudowywaniem interwencji państwa i wysuwaniem na czoło jego korzyści najbardziej zainteresowana była biurokracja państwowa, rekrutująca się przede wszystkim z warstw średnich: urzędników, inteligencji, części burżuazji. Jej interesy były zbieżne z interesami konkretnego odłamu burżuazji krajowej (liczebność tego odłamu jak i stopień

owej zbieżności były oczywiście bardzo różne w każdym z krajów regionu).

Tej silnej etatystycznej tendencji nie można jednak zbyt-  
nio wiązać, wbrew sugestiom liberalistycznie zorientowa-  
nych polityków i ekonomistów (zaś obecnie – niektórych  
badaczy) z widoczną w pierwszych latach powojennych  
skłonnością tych państw do wzajemnego separowania się,  
co miało być jakoby przede wszystkim skutkiem gospodar-  
czego nacjonalizmu<sup>3</sup>. Oczywiście na proces ten w jakimś  
stopniu oddziaływała też prowadzona w każdym z państw  
polityka rozwijania własnej produkcji przemysłowej i rolnej  
czy polityka przewozowa. Jednak w największym chyba  
stopniu wynikało to z chęci zabezpieczenia się przed dodat-  
kowym wpływem ujemnych zjawisk wzmacniających we-  
wnętrzne kryzysy, jak transfer inflacji z zewnątrz, ucieczka  
kapitałów z kraju, napływ zagranicznych towarów prze-  
mysłowych i rolnych po cenach skrajnie dumpingowych, co  
podcinało egzystencję miejscowych przemysłów, dodat-  
kowo powodując jeszcze wzrost bezrobocia itd.<sup>4</sup> Zatem ta  
izolacjonistyczna tendencja początkowo bardziej była skut-  
kiem okoliczności zewnętrznych niż świadomej, jasno  
zaprogramowanej działalności<sup>5</sup> zmierzającej do zbudowa-  
nia integralnego gospodarstwa narodowego zgodnie z zasa-  
dami nacjonalizmu gospodarczego.

III. Dyskutując ekonomiczną stronę zjawiska zarazem  
wypada się zgodzić z opinią, iż jednym ze skutków powsta-

<sup>3</sup> Np. H. Szlajfer, *Modernizacja zależności. Kapitalizm i rozwój w Ameryce Łacińskiej*, Wrocław 1985; w literaturze polskiej o problematyce modernizacji por. np. R. Stemplowski, *Modernizacja – teoria czy doktryna?*, „Kwartalnik Historyczny”, t. LXXXVI (1979), nr 3, s. 742–754.

<sup>4</sup> Por. np. I. T. Berend, G. Ránki, *Economic Development in East-Central Europe in the 19th and 20th Centuries*, New York–London 1974, s. 201, 209.

<sup>5</sup> Pogląd bardziej zniuansowany, por. A. Basch, *The Danube Basin and the German Economic Sphere*, London 1944, s. 28, który zwracał uwagę na istnienie różnych czynników powodujących zmianę struktury wymiany zagranicznej państw sukcesyjnych, przestrzegając przed zbyt prostą ich interpretacją. W kwestii owych czynników por. dane z: Z. Landau, J. Tomaszewski, *Gospodarka Polski międzywojennej. t. I. W dobie inflacji 1918–1923*, Warszawa 1967; Z. Natan, W. Chadzinikolow, L. Berow (red.), *Ikonomikata na Bylgarija do socialističeskata revoliucija*, w: *Ikonomikata na Bylgarija. t. I.*, Sofia 1969; J. Faltus, *Povájnová hospodárska kríza v rokoch 1921–1923 v Československu*, Bratislava 1966; I. T. Berend, G. Ránki, *The Hungarian Economy in the Twentieth Century*, London–Sydney 1985.

<sup>6</sup> Jak to oceniał np. L. Pasvolksy, *Economic Nationalism of the Danubian States*, New York 1929, s. 74 czy F. Hertz, *The Economic Problem of the Danubian States. A Study in Economic Nationalism*, London 1947, *passim*.

nia niezależnych gospodarczych systemów w regionie było wyrażane w tych państwach dążenie do popierania produkcji towarów brakujących na rynku wewnętrznym, a zarazem eksportowania towarów wytwarzanych w kraju z nadwyżką choćby w warunkach konkurencji na rynku światowym, wychodząc z nimi poza obręb wspólnego do niedawna obszaru celnego<sup>6</sup>. O ile w odniesieniu do krajów naddunajskich stwierdzenie to można uznać w pewnej mierze za zarzut, gdyż zbyt łatwo może, ulegając euforii niezależności, przechodzono w nich nad możliwością (inna sprawa czy naprawdę realną) odnowienia związków wzajemnych, uzupełniających się w jakimś stopniu ekonomik<sup>7</sup>, o tyle nie stosuje się on do krajów nadbałtyckich. W ich przypadku bowiem nie mogło być mowy o odbudowie funkcjonalnych więzów ekonomicznych, jakie istniały w ramach imperium rosyjskiego. Trzeba też pamiętać, że państwa te miały podobną (zwłaszcza dotyczy to Estonii i Łotwy) strukturę gospodarczą<sup>8</sup>, a więc nawet potencjalnie, bo w średniej – kilkudziesięcioletniej – perspektywie czasowej, ich ekonomiki nie były komplementarne. O wiele jeszcze bardziej skomplikowany był kazus Polski.

Odnotowana wyżej przyczyna separowania się gospodarek krajowych ukazuje zresztą tylko jedną stronę problemu, nie odsłaniając mechanizmu wytwarzającego takie właśnie trendy. Przykładowo, cóż mogli uczynić słowaccy agrarnicy w zetknięciu z konkurencją płodów rolnych z Węgier, Rumunii, Jugosławii czy Polski wreszcie na rynku krajowym, jeśli nie bronić swojej wytwórczości rolnej barierami celnymi. I odwrotnie – czy inne kraje regionu mogły godzić się na nieograniczoną ekspansję przemysłów czeskiego i – powiedzmy – węgierskiego i polskiego (nawet uwzględniając fakt, że konkurencja krajów wysoko rozwiniętych zakres tej ekspansji wyraźnie by ograniczała)? A nadto – przypomnijmy, że każde nowo powstałe państwo pragnęło, choćby całkiem rudymmentarnie, zyskać pewien zakres swobody w produkcji zbrojeniowej (i co np. ani Bułgarii, ani Rumunii czy Jugosławii, także krajom nadbałtyckim, właściwie się nie udało). Mechanizm separowania się gospodarek tych państw, do niedawna wspólnie egzystujących w ramach wielkich obszarów gospodarczych, w wyniku tych i innych powojennych trudności przystosowawczych, doznał zatem

dodatkowego impulsu. Innym bodźcem, który działanie tego mechanizmu przyspieszył, dodając zarazem wysokokalorycznego paliwa do ognia nacjonalizmu gospodarczego, stał się wielki kryzys z jego tak traumatycznymi doświadczeniami i skutkami, z czego już współcześnie wielu dobrze zdawało sobie sprawę. Wreszcie animozje narodowe i narodowościowe, pretensje i resentymenty sprzyjały wzmacnianiu tych procesów wyodrębniania się.

IV. Zestawmy tu najbardziej syntetycznie część naszych wniosków dotyczących nacjonalizmu gospodarczego skierowanego do wewnątrz z niektórymi założeniami przedstawionej w innym miejscu koncepcji A. Bretona<sup>4</sup>; pozwoli to dodatkowo na jej wstępną, fragmentaryczną weryfikację.

Po pierwsze określenie, czy i na ile dana polityka gospodarcza w swym aspekcie wewnętrznym jest nacjonalistyczna (czyli sformułowanie – nazwijmy to – kwalifikatora dyskryminacji) wydaje się łatwiejsze, niż w sytuacji gdy zwraca się ona na zewnątrz. W tym drugim przypadku trudno jest takie kwalifikatory konstruować, gdyż rzadko (wyjąwszy np. wojny celne i restrykcje) ma się do czynienia z klarownym obrazem położenia. Polityka protekcyjna, nawet bardzo prohibicyjna, sama przez się nie stanowi dowodu dyskryminacji, jeśli zwraca się mniej więcej z taką samą względną siłą przeciw wszystkim pozostałym państwom. Za taką można ją uznać tylko z punktu widzenia liberalizmu gospodarczego. W pierwszym przypadku mamy tu do czynienia z bardziej wyrazistym obrazem, ponieważ wobec mniejszości zamieszkującej kraj można z różną siłą stosować takie same lub odmienne rodzaje agresywności ekonomicznej bądź stosować je selektywnie. W odniesieniu do krajów regionu wynik takiego ogólnego oglądu nie budzi

<sup>4</sup> Np. E. A. Radice, *General Characteristics of the Region between the Wars*, w: M. C. Kaser (gen. ed.), *The Economic History of Eastern Europe 1919–1975. Vol. I*, M. C. Kaser, E. A. Radice (eds.), *Economic Structure and Performance between the Two Wars*, Oxford 1985, s. 36.

Np. tuż przed I wojną światową przemysł późniejszej Czechosłowacji eksportował poza monarchię tylko 20% swej produkcji. Por. J. Faltus, dz. cyt., s. 20.

<sup>5</sup> Por. dane: A. A. Drizul (red.), *Istorijskaja Latwijskoj SSR*, wyd. 2 uzupełnione, Riga 1971; P. Lossowski, *Kraje bałtyckie na drodze od demokracji parlamentarnej do dyktatury (1918–1934)*, Wrocław 1972; *Soviet Estonia*, Tallin 1980; M. Mészáros, *Przemysłowość Litwy w okresie monopolistycznego kapitalizmu*, Wilnius 1981.

<sup>6</sup> Breton weryfikuje założenia swej koncepcji na przykładzie Kanady po II wojnie światowej.

większych zastrzeżeń, zaś wniosek jest banalnie oczywisty. Rzeczywiście, w stosunku do mniejszości polityka gospodarcza w regionie w latach trzydziestych miała raczej niski (jak np. w Czechosłowacji, Bułgarii, Grecji, krajach nadbałtyckich), nieco wyższy (jak np. w Polsce) czy całkiem wysoki (np. na Węgrzech, w Rumunii) kwalifikator dyskryminacji.

Po drugie koncepcja Bretona zbieżna jest wprawdzie z ocenami historyków ruchów społecznych i politycznych, którzy w klasach pośrednich (w tym zwłaszcza w drobno-mieszczaństwie) upatrują głównego nosiciela idei nacjonalizmu, niemniej jednak w regionie (i nie tylko w nim) sprawa nie przedstawia się tak jasno. Nosicielami tej ideologii były też duże odłamy burżuazji narodowej, niekiedy nawet ziemiaństwo. Specyfika regionu polegała ponadto na tym, że konflikt wewnątrzklasowy (w łonie warstw średnich) w sposób zwielokrotniony krzyżował się z etnicznym. Stąd wynikają poważne trudności z bezpośrednią implantacją modelu (w którym operuje się względnie uproszczoną dychotomiczną strukturą społeczną i narodową – klasy średnie i robotnicze, frankofoni i anglosasi) na grunt społeczeństw państw sukcesyjnych i innych w regionie. Otóż w nowych warunkach, po 1918 r., np. z punktu widzenia etnicznego, nastąpił zdecydowany spadek lokaty, jaką zajmowała część dotychczasowej klasy średniej i klasy kapitalistów w strukturze socjoekonomicznej i politycznej – utraciły one pozycję określaną przez przynależność do narodu panującego na rzecz psychologicznie, politycznie, społecznie niższego statusu mniejszości narodowej. (Tak było np. w przypadku Niemców w Polsce, Czechosłowacji, w krajach nadbałtyckich; Węgrów – w Słowacji, Rumunii, Jugosławii.) Właśnie przeciwko tym warstwom, które do niedawna były nośnikami panującego nacjonalizmu, kierowało się ostrze agresywnego niekiedy odwetu ze strony obecnie panujących, zaś niedawno na ogół uciskanych (bądź uważających się za uciskane z przyczyn etnicznych) klas.

Po trzecie w końcu, trudno w pełni zaakceptować miejsce, jakie w swym modelu rezerwuje Breton dla zachowań klasy robotniczej. Wpływ nacjonalizmu na robotników kładzie on – przypomnę – na karb ich swoistego *odurzenia czy zaszczepienia* tą ideologią. Jednak relacja ta może być tłumaczona bardziej funkcjonalnie. W krajach regionu także robotnicy

bywali całkiem wymiennie, bo materialnie, zainteresowani w realizacji haseł nacjonalizmu gospodarczego. Np. robotnicy niemieccy na Górnym Śląsku czy w Łodzi byli dla Polaków, zwłaszcza w okresie wielkiego kryzysu, konkurencją na rynku pracy. Podobnie w Czechosłowacji tych lat problem wzajemnej konkurencji czeskiej i niemieckiej siły roboczej stał się zagadnieniem pierwszoplanowym z poważnymi reperkusjami w polityce wewnętrznej i zagranicznej. Nacjonalizm Polaków czy Czechów kierował się, choć naturalnie w stopniu nierównym, przeciw różnym segmentom społeczności niemieckiej: przeciw obcej etnicznie burżuazji, warstwom średnim (w tym drobnomieszczaństwu), ale także – robotnikom. W regionie szczególnie w latach trzydziestych konsolidowały się wyraźnie przeciwstawne, różnie krzyżujące się etnicznie fronty, ufundowane na solidaryzmie przede wszystkim narodowym i tylko w pewnym stopniu klasowym. Specyfika regionu, na którą nałożyły się wyjątkowo ciężkie skutki wielkiego kryzysu, spowodowała więc, że spektrum społeczne grup i warstw żywotnie i potencjalnie zainteresowanych w prowadzeniu polityki nacjonalizmu gospodarczego było tu szersze od wyeksponowanych przez Bretona jedynie warstw średnich.

V. Jeśli nacjonalizm gospodarczy skierowany do wewnątrz, który ujawniał się w nieufności, ksenofobii czy nawet rasizmie i konkretnie w dyskryminacji o różnym natężeniu w stosunku do „obcych” współobywateli, trudno oceniać inaczej niż krytycznie, choć trzeba pamiętać o całokształcie położenia społecznego, politycznego i o klimacie epoki formowanej pod przemożnym wpływem totalitaryzmu i w szczególności faszyzmu, to ocena z punktu widzenia jego głównej płaszczyzny oddziaływania, czyli roli, jaką odgrywał w procesach przebudowy gospodarczej, w rozwijaniu interwencjonizmu ekonomicznego, w industrializacji – musi być już o wiele bardziej zniuansowana, w sumie – jak starałem się gdzieś indziej ukazać – bardziej pozytywna.

Zgodzić się też trzeba m.in. z I. Svennilsonem, iż nacjonalizm gospodarczy okresu międzywojennego miał swoje korzenie tkwiące głęboko w ówczesnych tendencjach społecznych<sup>10</sup>, że – dodajmy – nie był tylko wybuchem irracjona-

<sup>10</sup> I. Svennilson, *Growth and Stagnation in the European Economy*, Geneva 1951, s. 36; tenże, *The Concept of the Nation and Its Relevance to Economic Analysis*, w:

lizmu małych zwłaszcza narodów, ich aberracją, megalomanią i pełną kompleksów reakcją. Zatem trudno uznać za jednoznaczny przejaw nacjonalizmu politycznego np. pęd ku industrializacji w krajach regionu; pęd ten był przede wszystkim reakcją wynikającą ze zrozumienia faktu, że w przeciwnym razie grozi im trwanie w zacofaniu.

VI. Można postawić hipotezę, że nacjonalizm gospodarczy w okresie międzywojennym (dziś jest nieco inaczej) cechował raczej systemy autorytarne w wydaniu wschodnio- i południowoeuropejskim, a na drugim miejscu dopiero totalitarne. Różnica była zasadnicza. W tych pierwszych, nie będąc nigdy jakością autonomiczną, był nacjonalizm ich zwornikiem, jednym z najważniejszych czynników konstytutywnych, uzasadnianym interesem państwowym i wykorzystywanym w celu wzmocnienia sił społecznych zainteresowanych w utrzymaniu panującej formy rządów. Obiektywnie więc w latach trzydziestych spełnił on (jako fragment starszego zjawiska) rolę neutralizującą w obliczu zagrożeń dla spójności systemu ze strony ruchów radykalnych – przede wszystkim faszyzmu, ale również komunizmu. (Tej jego roli nie dostrzegają w ogóle badacze reżimów autorytarnych.) O barwie gospodarczego nacjonalizmu, jego zasięgu i znaczeniu dla danego systemu władzy decydowały te siły społeczne, które w największym stopniu do niego sięgały. W systemach takich krajów jak Włochy, Niemcy, ZSRR był on natomiast jedynie elementem uzupełniającym, choć ważnym, panującej ideologii.

Natomiast w demokratycznych krajach Europy znaczenie ideologiczne ekonomicznego nacjonalizmu było niewielkie – większe było w praktyce gospodarczo-politycznej lat trzydziestych, choć też tylko okresowe i raczej drugorzędne, niemniej o pewnym wymiernym znaczeniu (np. polityka samowystarczalności rolnej we Francji). Wyjątek stanowiła Czechosłowacja, gdzie nacjonalizm gospodarczy w zakresie rolnym był poważnie zaawansowany.

VII. Autor niniejszego przeglądu winien w końcu spróbować odpowiedzieć na zasadnicze interpretacyjne (i metodologiczne) pytanie, na boku pozostawiając faktyczną realność takiego zamierzenia: Czy w każdym przypadku programy i kroki praktycznie podejmowane w krajach regionu, których celem było uzyskanie bądź wyższego stop-

nia niezależności ekonomicznej, bądź restrukturyzacji gospodarki za pomocą kolejnego „wielkiego pchnięcia”, zwłaszcza poprzez uprzemysłowienie, można określać mianem nacjonalizmu gospodarczego? Trzeba najpierw zapytać, gdzie w tak postawionym problemie tkwi alternatywa. Przecież człon drugi pytania (przebudowa gospodarki za pomocą uprzemysłowienia) jest logicznie nie tylko związany, ale i tożsamy z członem pierwszym (osiągnięcie większej niezależności). W istocie, niemniej jednak tak sformułowana kwestia jest tylko pozornie pozbawiona sensu. Bowiem nawet zwolennik koncepcji neoklasycznych musi odpowiedzieć twierdząco na pytanie zawarte w pierwszej części tej quasi-alternatywy, tym bardziej że właśnie według doktryny liberalnej prawo do samodzielności jest niezbywalnym prawem jednostek i narodów. A jednak na drugą część pytania przeważnie udzieli on odpowiedzi przeczącej, choć jest ono po prostu ukonkretnieniem formuły abstrakcyjnej z pierwszego członu ekspozycji.

Jak sądzę, ten krótki wywód w części odsłania rzeczywiste źródło opinii, która jako nacjonalistyczną określała politykę państw regionu mającą na celu zbudowanie podstaw ekonomicznych ich niezależności; i nie jest ważne w tym miejscu, czy zamiar taki mógł się kiedykolwiek powieść; przyczyną tą jest mianowicie często nieuświadomiany sobie przez badaczy wpływ koncepcji neoklasycznych na ich sposób myślenia. Ze swej strony uważam, że te próby nadania gospodarkom nowego take off, podejmowane w krajach regionu, należy po prostu widzieć jako wyraz pragnienia zmniejszania – docelowo – dystansu dzielącego je od uprzemysłowionej Europy Zachodniej. Dążeń tych nie da się zakwalifikować jednoznacznie jako nacjonalistycznych (nawet albo ściślej; właśnie w świetle doktryn liberalistycznych). Oczywiście, można było wśród polityków i ekonomistów zainteresowanych krajów napotkać enuncjacje upatrujące w nacjonalizmie sprzężonym z autarkią i anachronicznymi koncepcjami wewnętrznego i zewnętrznego ładku ekonomicznego instrument osiągnięcia potęgi politycznej, militarnej, gospodarczej. I tylko w takim jego ro-

zumieniu nacjonalizm gospodarczy uzyskiwał wymiar totalny. Głosy te błędnie jednak odczytywały trendy rozwojowe gospodarki światowej oraz faktyczne położenie i możliwości własnych ekonomik, zaś skłonność do snucia takich koncepcji charakteryzowała zwłaszcza programy społeczne i gospodarcze radykalnych kierunków nacjonalistycznych<sup>11</sup>.

Z przedstawionych tu rozważań zdaje się wynikać wniosek, iż – przynajmniej w odniesieniu do krajów regionu w okresie międzywojennym – prawidłowiej byłoby zjawisko zwane powszechnie nacjonalizmem gospodarczym określać jako gospodarczy patriotyzm czy quasi-nacjonalizm gospodarczy, jeśli ten, kierując się nawet na zewnątrz, miał charakter obronny bądź zmierzał do zbudowania podstaw samodzielności gospodarczej za pomocą różnych środków protekcyjnych. Ten „patriotyzm gospodarczy”<sup>12</sup> przeistacza się w jawny nacjonalizm, gdy nabiera barwy jednoznacznie agresywnej, służąc celom mniej lub bardziej imperialistycznym. Czym innym zresztą jest przecież nacjonalizm ekonomiczny krajów wysoko rozwiniętych lub przyporządkowany przede wszystkim realizacji celów polityczno-militarnych, jak w przypadku hitlerowskich Niemiec czy faszystowskich Włoch, czym innym zaś zacofanych krajów bałkańskich (gdzie dochód narodowy na mieszkańca wynosił w 1937–38 r. raptem 70–80 dol. rocznie!)<sup>13</sup>.

Czy zatem nie należy zastanowić się nad zróżnicowaniem i wycienianiem oceny zjawiska? Sądzę, że trudno jest zgodzić się z tą ryczałtową kwalifikacją.

Zaproponowane w tym miejscu rozróżnienie terminologiczne oznacza zarazem, co zrozumiale, wyraźne odcięcie się od takiego spojrzenia na omawiany problem, które korzeniami tkwi w teoriach neoklasycznych. Zdaje sobie sprawę, że wyłożona dystynkcja nasuwać może szereg wątpliwości metodologicznych. Najistotniejszy byłby zarzut braku precyzyjnego kryterium, które pozwoliłoby wytyczyć linie demarkacyjne zakresów treściowych obu pojęć, tj. „patriotyzmu gospodarczego” i nacjonalizmu ekonomicznego, i że w związku z tym granice obu rodzajów tej ideologii i polityki gospodarczej są trudne do wymierzenia, co otwiera także pole do naturalnego subiektywizmu i arbitralności ocen. Zapewne, jednak nie ulega wątpliwości, iż rozróżnienie owo umożliwia wnikliwszą, bliższą, jak sądzę, prawdy

historycznej, analizę dziejów gospodarczych krajów regionu. Wreszcie przeciwny jestem upatrywaniu w nacjonalizmie czy ściślej, jak proponuję, patriotyzmie gospodarczym jedynie skutków ujemnych. Zjawisko to było wynikiem obiektywnych procesów państwowotwórczych, zaś na płaszczyźnie ekonomicznej – tendencji do przełamывania dotychczasowej struktury międzynarodowego podziału pracy (a w latach trzydziestych dodatkowo skutkiem wielkiego kryzysu). Czy była to próba udana? Na pytanie to postaram się odpowiedzieć w innym miejscu.

<sup>10</sup> W Polsce por. np. program ONR: *Zasady programu narodowo-radikalnego*, Warszawa 1933; S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*, Warszawa 1985; J. Majchrowski, *Silni – zwaćci – gotowi. Myśl polityczna Obozu Zjednoczenia Narodowego*, Warszawa 1985; dla innych krajów np. C. A. Macartney, *October Fifteenth. A History of Modern Hungary 1929–1945*, 2nd ed., vol. I, Edinburgh 1961; H. Rogger, I. Weber (eds.), *The European Right. A Historical Profile*, London 1965; P. F. Sugar, I. Lederer (eds.), *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle-London 1973; N. M. Nagy-Talavera, *The Green Shirts and Others. A History of Fascism in Hungary and Rumania*, Stanford 1970.

<sup>11</sup> Terminem „patriotyzm gospodarczy” (będącym ideologicznym rozwinięciem zawołania „swoj do swego”) w odmiennym znaczeniu posługiwała się czeska burżuazja w walce z niemiecką przewagą gospodarczą na ziemiach czeskich, mobilizując współrodaków do identyfikacji dążeń i działań z jej interesami. Por. J. Chlebowski, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII w. do początków XX w.)*, Warszawa-Kraków 1975, s. 265 n.

<sup>12</sup> E. Leithbridge, *National Income and Product*, w: Kaser, Radice (eds.), *Economic*, s. 532.

### **Le nationalisme économique dans le centre-est de l'Europe entre les deux guerres. Quelques observations propres à nourrir un débat**

Considéré sur l'exemple des pays du centre-est de l'Europe dans la période comprise entre 1918 et 1939, le phénomène que tous appellent le nationalisme économique serait à qualifier de patriotisme économique. C'est qu'il avait un caractère défensif et visait à jeter les bases d'une indépendance

économique à l'aide de divers moyens de protection. Sur le plan politique, il tenait à la tendance à consolider l'Etat; sur le plan économique – de la tendance à surmonter la structure en place de la division internationale du travail et la „grande dépression” des années 1930.

*ks. Waldemar Chrostowski*

## **Natura i geneza zjawiska targumizmu**

Żydowski uczeni z pierwszych stuleci epoki chrześcijańskiej dokonali ogromnego dzieła podejmując, rozwijając i utrwalając na piśmie przekazy składające się na ustną Tradycję swego narodu (zob. „PP” 9 i 10/87). Zawdzięczamy im ocalenie i redakcję zakorzenionych w Biblii zbiorów midraszów, z których najstarsze, zwane tannaickimi, zawierają treści o bardzo starożytnym rodowodzie („PP” 4/87), jak też zapisy w Misznie, Tosefcie i obydwu Talmudach klasycznych rozstrzygnięć prawnych opartych na autorytecie mędrców, którzy przejęli je od dawniejszych mistrzów („PP” 6/87). Dzieła te nie stanowią całości starożytnej literatury rabinicznej. Ważną jej gałęzią są targumy, czyli aramejskie przekłady ST. Zaislniały one w wyniku specyficznej sytuacji językowej na terenie Palestyny w ostatnich stuleciach epoki przedchrześcijańskiej i w kontekście ukształtowanego w okresie powygnaniowym kultu synagogalnego, który dość szybko stał się wyrazem tożsamości Żydów. Związki przekładów aramejskich z rabinizmem są złożone. Targumy stanowią osobliwy rodzaj twórczości żydowskiej<sup>1</sup>. Mają charakter tradycyjny i popularny. Wiele zawartych w nich tradycji egzegetycznych pochodzi z czasów bardzo odległych i w odróżnieniu od egzegezy Pisma Świętego opracowanej przez rabinów, zawodowych znawców Tory, stanowi owoc masowej pobożności żydowskiej. Z drugiej strony nawet najstarsze warstwy tradycji przetrwały w kompilacjach sporządzonych nie wcześniej aniżeli w II w. po Chr. Zapis, rewizja i stylizacja literacka nastąpiły w kręgach rabinicznych, co wywarło niezatarte piętno na czcigodnych przekazach. Wszystkie aktualne zbiory targumów zdradzają wyraźną orientację i wpływy rabiniczne. Mając to na względzie trzeba je umieścić i rozpatrywać w ramach szeroko pojętej spuścizny rabinicznej.

## Targum a midrasz – przekład a egzegeza

Źródłosłów nazwy „targum” jest przedmiotem dyskusji. Przez długi czas przyjmowano, że hebr. *tirgem* – przekładać, objaśniać stanowi zapożyczenie z języka akadyjskiego, w którym „targumānu” (urobione od „ragāmu” – wołać, zwolywać, wybierać, nazywać) znaczy objaśniać, interpretować<sup>2</sup>. Jednak ćwierć wieku temu Ch. Rabin wyraził pogląd<sup>3</sup>, że słowo ma etymologię hetycką: „tarkummai – tarkum-miya” w języku hetyckim, którego oddziaływanie na Palestynę bywało silne, ma znaczenie obwieszczać, wyjaśniać, przekładać. Niezależnie od tego skąd dokonano zapożyczenia, hebr. *targum* oznacza tłumaczenie, przekład. Chociaż zgodnie z etymologią słowa zdarzało się, że Żydzi odnosili je do każdego przekładu ksiąg świętych na inny język<sup>4</sup>, znacznie częściej pojęcie targumu wiązano z Biblią aramejską. W ST rdzeń „tirgem” pojawia się tylko jeden raz, a mianowicie w Ezd 4,7, gdzie czytamy: *Za czasów Ariakserksesa Biszlam, Mitredat, Tabeel oraz pozostali jego towarzysze napisali do Ariakserksesa, króla perskiego. Tekst dokumentu sporządzony był [pismem] aramejskim i przetłumaczony został [hebr. meturgām] na [język] aramejski*. Po tym zdaniu następuje aramejska część Księgi (4,8–6,18). Można wnosić, że zdecydowało to o dalszym zróżnicowaniu sensu określenia „targum” w terminologii hebrajskiej; raz używa się go na oznaczenie tych partii ST, które (jak Ezd 4,8–6,18) – w odróżnieniu od tekstu hebrajskiego nazywanego Miqra – weszły do kanonu w języku aramejskim<sup>5</sup>, innym razem

<sup>2</sup> Powszechnie znane wprowadzenie do literatury rabinicznej autorstwa H. I. Stracka (*Einführung ins Talmud und Midrasch*, Leipzig 1887, Munich 1976<sup>6</sup>) ogranicza się do midraszów oraz Miszny, Tosefty i Talmudów i nie zawiera omówienia targumów. Na tej samej zasadzie opracowane zostało przez H. I. Stracka i P. Billerbecka sześciotomowe dzieło *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1922–1961, a przez J. Bonsirvena studium *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du NT*, Rome 1951.

<sup>3</sup> Stąd (za pośrednictwem arabskiego) pochodzi też rzadko używane we współczesnym języku polskim słowo „dragoman” oznaczające tłumacza przy placówkach dyplomatycznych i konsularnych na Wschodzie lub przewodnika turystów biegle władającego obcymi językami.

<sup>4</sup> Ch. Rabin, *Little Words in Hebrew*, w: „Orientalia” 32/1963, s. 134.

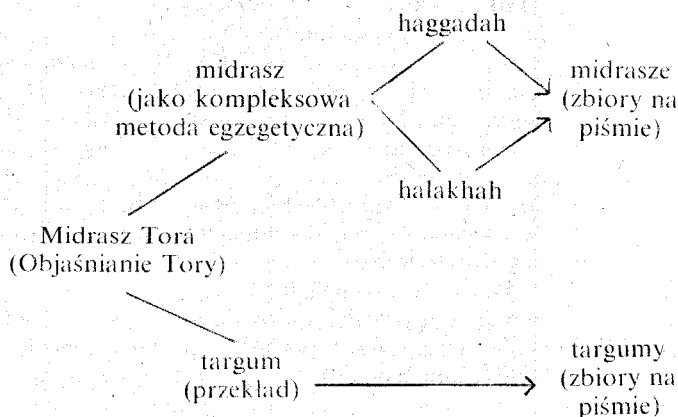
<sup>5</sup> Sporadycznie w Talmudzie Palestyńskim (Qidd 59a; Meg 71c) mianem targumu określa się greckie przekłady ST: Septuagimę i przekład Akwili.

<sup>6</sup> Przykład: „Targum se be-Ezra we-se-be-Daniel we-se-ba-Torah” (Šab 115b) znaczy: „aramejski tekst [księgi] Ezdrasza, Daniela i w Torze”.

targum oznacza aramejskie przekłady ksiąg świętych<sup>6</sup>. Pomimo możliwości rozmaitego zastosowania utarło się używanie nazwy „targum” na oznaczenie starożytnych aramejskich przekładów Biblii.

Przedstawiając naturę targumizmu nie można zatrzymać się na etymologii słowa ani sugerować się dzisiejszymi teoriami przekładu i rolą tłumacza w literaturze. Zasadniczą cechą mentalności hebrajskiej na długo przed nastaniem ery chrześcijańskiej była swoista koncepcja realizacji Słowa Bożego w dziejach: *na początku Bóg powiedział*, zaś to, co się wydarza w świecie, jest urzeczywistnianiem odwiecznego Słowa. W tym kierunku idzie cała historiografia biblijna. Stwórce Słowa Boga poprzedziło i zapowiedziało wszystkie zdarzenia. Kiedy zręby religijno-narodowego dziedzictwa Izraela utrwalono na piśmie, podstawą przepowiadania i katechezy stało się właśnie Pismo Święte. Odtąd zapisane Słowo Boże stanowi najużyteczniejszy klucz do prawidłowego zrozumienia historii. Z jego pomocą wszystko można wyjaśnić i zinterpretować, adresowane jest bowiem do każdej wspólnoty i do każdego pojedynczego człowieka. Dynamiczne pojmowanie Słowa Bożego charakterystyczne dla epoki ST rozwinęło się w późniejszym judaizmie oraz w pismach NT i w chrześcijaństwie. Żydzi i potem chrześcijanie traktowali Biblię jako księgę pielgrzymującego ludu Bożego, który zawsze może czerpać z niej najżywotniejsze siły i światło. W okresie powygnaniowym sercem judaizmu stała się Tora, którą należało wykładać całemu ludowi. Stało się jasne, że wiecznie aktualna przemawia jednak w określonych warunkach historycznych, w których rozumienie Słowa Bożego nabywa specyficznych niuansów i odcieni znaczeniowych. Czasami tekst biblijny jest wystarczająco jasny i przemawia wprost do odbiorcy. Kiedy indziej wymaga autorytatywnego objaśnienia. Refleksja nad świętymi treściami stała się integralną częścią Tradycji izraelskiej. Dopóki Żydzi mówili po hebrajsku, nauczanie nie potrzebowało przekładu, odbywało się bowiem w języku Pisma Świętego. Po niewoli sytuacja zmieniła się, a przejawem owej zmiany są targumy. Zadanie masowej katechizacji narodu przebiegało na dwóch płaszczyznach: a) objaśnianie Tory, egzegeza (oznaczana nazwą „midrasz”) z komentarzem do narracyjnych (haggadah)

i legislacyjnych (halakhah) partii pism natchnionych<sup>6</sup>; b) przykład tekstu hebrajskiego (targum) na zrozumiały dla ogółu wiernych język aramejski. Tak wykrystalizowały się dwa nurty szeroko zakrojonego przedsięwzięcia, które obejmujemy wspólną nazwą „Objaśniania Tory” (Midrasz Tora):



Zagadnienie wzajemnych uwarunkowań midraszu i targumizmu jest nader złożone. W midraszu wyraziła się zarówno wierność zapisanemu Słowu jak też mądrość i doświadczenie wspólnoty oraz komentatora. Narodziny targumizmu oznaczają, że do objaśniania Biblii doszedł aspekt przekładu, czyli tradycyjna działalność midraszyczna zyskała nowy wymiar. Przekład aramejski musiał uwzględnić obecne w midraszu tendencje egzegetyczne, lecz i sam stał się jednym z podstawowych nośników egzegezy przeznaczonej dla najszerzych kręgów wierzących. Względ na to usprawiedliwia określenie targumów mianem „Volks-Bibel”, Biblii na użytek ludu. Przekłady aramejskie zaistniały jako własność i przejaw życia powygnaniowej wspólnoty wierzących. Wyrażając Słowo Boże w języku innym niż hebrajski dążyły ku temu, aby wzmóc jego dyna-

<sup>6</sup> Zdanie: „sefer lyyob katub targum” (Talm. Palest., Šab XV, 6c) znaczy: „Księga Hioba zapisana w przekładzie aramejskim”.

Zob. rozdział zatytułowany *Midrasz – najwcześniejsza forma interpretacji Pisma Świętego*, w: „PT” 4/87, s. 60–65.

mikę i siłę oddziaływania. Tłumacz był równocześnie głosi-cielem, nie odtwarzał, lecz przepowiadał święte treści. Przekład zakładał interpretację i aktualizację. Funkcjonowanie targumizmu obserwujemy zatem w dwóch wymia-rach: a) umożliwienie zrozumienia tekstu biblijnego; b) podanie go w formie możliwej do przyjęcia z teologicznego punktu widzenia. Każdy przekład aramejski miał oddać tekst święty w duchu, w jakim pojmowano go w powszech-nie aprobowanej tradycji ustnej. Nie zmierzał do literalnego oddania orędzia, lecz bliższy był parafrazie, dogłębnie zako-rzenionej w religijnej Tradycji. Aramejskie wersje musiały się zadowolić bardzo skondensowaną formą żydowskiej inter-pretacji Biblii. Szersze rozwinięcia pojawiały się w trakcie aktywności midraszyckiej, której świadectwa zachowały się w pismach wczesnorabinicznych i w innej literaturze z póź-nej starożytności.

Dzieje aramejskich przekładów ST odzwierciedlają naturę i losy całej żydowskiej egzegezy biblijnej. Począt-kowo tłumaczenia istniały w postaci ustnych komentarzy podawanych doraźnie na potrzeby zgromadzenia zebranego na modlitwę i wspólne rozważanie Pisma. Pod koniec cza-sów ST pojawiły się pierwszy targumy na piśmie. Chociaż miały charakter niemal prywatny, zapoczątkowały proces, którego nie można było powstrzymać. Redakcja Miszny na przełomie II i III w. po Chr. spowodowała żywiołowy wzrost zainteresowania zapisem wszystkiego, co przedtem podawano drogą przekazu ustnego. W nurcie sporządza-nych podówczas tekstów znalazły się targumy, które docze-kały się literackiej i teologicznej obróbki ze strony rabinów. Powstała literatura, która daje nieoceniony wgląd w to, jak pod koniec czasów starotestamentowych i w początkach epoki NT szerokie kręgi żydowskie pojmowały i objaśniały Pismo Święte.

## **Reformy Ezdrasza i początki targumizmu**

Historycznie biorąc potrzeba przekładu ksiąg świętych na język aramejski wylonila się wtedy, gdy hebrajski przestał być językiem mówionym Żydów palestyńskich. Nastąpiło to wkrótce po zakończeniu niewoli babilońskiej. Do Judei napłynęli potomkowie wygnańców, którzy w Babilonii ode-

szli od mowy ojców. W tym samym czasie także Żydzi, którzy uniknęli wygnania, nie ostali się wobec ekspansji aramejskiego. Pod koniec VI i w V w. przed Chr. nowy język zdobywał coraz większą popularność (zob. „PP” 4/85, zwłaszcza s. 57–61), zaś wobec zmienionej sytuacji należało zmodyfikować przekaz i technikę objaśniania ksiąg świętych.

Tradycja rabiniczna sięgająca przynajmniej r. Abba Areka (=Rab, żył w latach 175–247)<sup>8</sup>, założyciela akademii w mieście Sura („PP” 10/87, s. 54–55), umieszcza początki przekładów aramejskich w czasach Ezdrasza i łączy je z wydarzeniem opisanym w Ne 8, 1–18. Nie ulega wątpliwości, że pogląd ten podzielano znacznie wcześniej, a więc i w czasach Jezusa, ponieważ już wtedy tradycje targumiczne cieszyły się względami równymi tym, jakie okazywano całej izraelskiej Tradycji ustnej. Ezdrasz stał na czele grupy wygnańców, która w kilkadziesiąt lat po dekreście perskiego władcy, Cyrusa, przybyła z Babilonii do Judei. Za najważniejsze zadanie uznał systematyczną katechizację rodaków oraz zaprowadzenie ładu moralnego zgodnego z wymogami monoteistycznej wiary. Było to o tyle pilne, że po zakończeniu niewoli babilońskiej zapanował wśród Żydów duchowy marazm i brakowało przywódcy zdolnego poderwać naród do niełatwej odnowy. W siódmym roku rządów Artakserksesa, czyli prawdopodobnie w 458 r. przed Chr., za przyzwoleniem władcy, Ezdrasz podjął się reorganizacji życia rodaków opartej na wytycznych Tory. Rozpoczął od wyłożenia jej wszystkim, którzy wcześniej nie mieli okazji, by ją poznać (zob. Ezd 7,25–26). Punktem wyjścia odnowy był obrzęd publicznego odnowienia Przymierza z Bogiem nad szarpniętymi występками Izraelitów. Opis obrzędu połączono z obchodami jesiennego Święta Namiotów znajdując się w Ne 8,1 nn. Tekst uważany jest za opis narodzin judaizmu, czyli nowej formy religii hebrajskiej, która przetrwała aż po dzień dzisiejszy.

Wyraźny jest masowy charakter zgromadzenia, któremu przewodniczył Ezdrasz. W Jerozolimie *cały lud zgromadził się jak jeden mąż na placu przed Bramą Wodną* (w. 1). Było to zgromadzenie, w którym uczestniczyli głównie mężczyźni, ale

<sup>8</sup> Talm. Palest., Meg 14b, 1; Talm. Bab., Meg 3a i Ned 37b.

*także kobiety i wszyscy inni, którzy zdolni byli słuchać* (w. 2). O uczestnictwie *całego ludu* mówi się w tekście bardzo często. Aczkolwiek bezpośrednią okazję zgromadzenia stanowiło Święto Namiotów, relacja biblijna nie wspomina o związanej z nim liturgii, lecz o publicznym czytaniu Pisma. Czyni to z wyraźną intencją nawiązania do zaleceń znanych z Pwt 31,9–13, iż co siedem lat, właśnie podczas Święta Namiotów, Prawo Mojżeszowe ma być odczytywane ludowi – *mężczyznom, kobietom, dzieciom i cudzoziemcom, którzy są w twoich murach, aby słuchając uczyli się bać Pana, waszego Boga, i przestrzegać pilnie wszystkich słów tego Prawa* (Pwt 31,12). Zgromadzenie kierowane przez Ezdrasza miało miejsce nie w obrębie świątyni, lecz na terenie nie poświęconym, na południowy-wschód od niej, co dowodzi świeckiego charakteru wolnego od dominacji kapłanów jerozolimskich. Czytając Prawo *pisarz Ezdrasz stanął na drewnianym podwyższeniu, które w tym celu zostało sporządzone* (w. 4), mając przy sobie 12. wybranych mężów, 6. po prawej i tyłu po lewej stronie. Drewniane podwyższenie to załazek trybuny (hebr. *bēmah*), która będzie ważnym elementem wyposażenia każdej synagogi (w naszych świątyniach tę funkcję spełnia ambona). Stojąc na widocznym miejscu Ezdrasz autorytatywnie obwieszczał Słowo Boże. Wyeksponowanie czytania tekstu świętego wskazuje, że zdobyło ono rangę równą tej, jaka przysługiwała ofiarom składanym w świątyni. Mimo niewątpliwej dominacji świeckich zgromadzenie miało wydźwięk religijny: *Ezdrasz błogosławił Pana, wielkiego Boga, a cały lud podnosząc ręce odpowiadał: Amen! Amen! Potem oddali pokłon i padli na kolana przed Panem, twarzą ku ziemi* (w. 6).

Czytaniu Prawa towarzyszyło jego objaśnianie podawane przez 13. lewitów, których tekst (w. 7) wymienia po imieniu. Zebrani słuchali ich w postawie stojącej. Cenna dla naszych rozważań informacja podana została w w. 8: *Czytano z księgi Prawa Bożego, tłumacząc i podając sens* [hebr. *meporaš w<sup>o</sup> som sekeł*] *tak, że lud rozumiał czytanie*. Imiesłów „meporaš” jest formą czasownika „paraš” – oddzielać, rozstrzygać, decydować (zob. Kpl 24,12; Lb 15,35) oraz tłumaczyć, przekładać. Prawidłowe zrozumienie Prawa przez wiernych zależało nie tylko od objaśnienia (interpretacji), lecz i od przekładu na aramejski, którym mówili uczest-

nicy zgromadzeni na uroczystych obchodach<sup>9</sup>. Pod koniec Księgi Nehemiasza znajdujemy słowa, z których wynika, że we wspólnocie powygnaniowej język hebrajski stopniowo poszedł w zapomnienie: *W tym czasie widziałem Żydów, którzy poślubili kobiety aszdodyckie, ammonickie i moabickie. A co się tyczy ich synów: połowa mówiła po aszdodycku<sup>10</sup> i nie umieli mówić po żydowsku, lecz [mówili] językiem takiego czy innego narodu* (Ne 13,23–24). Biorąc udział w obrzędach odnowienia Przymierza słuchacze byli w stanie zrozumieć wymogi Prawa w ich oryginalnym hebrajskim brzmieniu (hebrajski i aramejski mają się do siebie mniej więcej tak jak polski i słowacki), ale było to uciążliwe i wieloznaczne. Mimo że reformy Ezdrasza i Nehemiasza uporządkowały szereg zasadniczych dziedzin życia narodu, nie mogły przecież zmienić faktu, że aramejski stał się językiem przytłaczającej większości Żydów. Przeciwnie, musiały go respektować, od tego bowiem w dużym stopniu zależało ich powodzenie i ostateczny sukces reformatorów. Zdecydowano się więc na przykład, dzięki czemu Prawo stało się przystępne ze wszystkimi szczegółami, mogło też być zapamiętane i wypełnione.

Zgromadzenie, któremu przewodził Ezdrasz zapoczątkowało hegemonię Prawa, tak charakterystyczną dla judaizmu w ogóle. Stworzyło podwaliny pod instytucję liturgiczną, która w przybliżaniu wiernym Słowa Bożego posługiwała się komentarzem i przekładem. Godny podziwu jest nacisk na zrozumienie tekstu świętego nawet za cenę ustępstw, które z wielu powodów mogły być ryzykowne. Poszukując właściwego określenia w celu oceny tego wydarzenia trzeba podkreślić, że po raz pierwszy w dziejach Słowo Boże zapisane i przekazywane w mowie hebrajskiej zostało wyrażone

<sup>9</sup> Ten aspekt został zupełnie zatracony w Biblii Tynieckiej i w Biblii Poznańskiej. Obaj tłumacze (P. Nowicki i J. Drozd) przełożyli Ne 8,8 tak, jakby zrozumienie ze strony tłumy zależało od objaśnień podanych przez lewitów bez potrzeby tłumaczenia treści na język aramejski. Tymczasem w aramejskim fragmencie Ezd znajdujemy zdanie: „Dokument, który nam przysłabście, został mi w przekładzie odczytany (me'parēs qā'li qadama)!” – Ezd 4,18. Również w Ne 8,8 mówi się o przekładzie i taki sens łączy z tym tekstem tradycja żydowska – zob. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, s. 29–32.

<sup>10</sup> „Aszdodycki” był prawdopodobnie dialektem języka aramejskiego, który w pol. V w. przed Chr. na dobre zdomował się wśród ludności zamieszkującej nadmorskie rejony Palestyny.

i podane w innym, tj. aramejskim, języku. Autorami i odbiorcami tej językowej transpozycji byli sami Żydzi. Jak dalekie miało to konsekwencje, niech świadczy fakt, że ostatecznie do żydowskiego kanonu ksiąg świętych włączono teksty sporządzone w języku aramejskim. W latach dwudziestych naszego stulecia G. F. Moore trafnie napisał: *Jakkolwiek wielki był szacunek Żydów wobec ich świętego języka, nie żywili jednak w związku z nim przesądów i przedłożyli zrozumienie ponad sentyment*<sup>11</sup>.

### „Sitz im Leben“ targumizmu – liturgia synagogałna

Objaśnianie ksiąg świętych i wykorzystywanie ich w celu zaspokajania określonych potrzeb wspólnoty nie było procesem spontanicznym; pozostawionym uznaniu czy intuicji jednostek albo poszczególnych grup. Nad wiarogodnością interpretacji czuwali powołani do tego ludzie, a najważniejszym miejscem nauczania dostępnym dla wszystkich była synagoga. W niej odbywał się poparty wskazaniem pastorałnymi i modlitwą publiczny wykład, którego zasady i wytyczne opracowywane były w szkołach (hebr. *beth ha-Midrash*). Aczkolwiek słusznie podkreśla się dwubiegunowość nauczania podejmowanego w szkołach i w synagodze, nie wolno nie dostrzegać komplementarnego wysiłku obydwu środowisk, aby jak najpełniej poznać i zrozumieć Słowo Boże, przystosować je do zmieniających się warunków życia oraz przyłączyć do niego poprzez oddanie cześci Bogu i modlitwę.

Nie ma zgody wśród uczonych, czy zgromadzenie, któremu przewodniczył Ezdrasz, stało się faktycznym zaczątkiem synagogi jako instytucji służącej za model, który Żydzi podjęli i naśladowali, czy też samo stanowiło odbicie już istniejącej praktyki. Wysuwane są przypuszczenia, że najprostsze formy kultu synagogałnego mogły istnieć przed niewolą babilońską. Juliusz Wellhausen<sup>12</sup> upatrywał w synagodze spadkobierczynię rozsianych po Palestynie miejsc kultu zwanych *bamōth*, które zaspokajały religijne potrzeby wiejskiego ludu, nierzadko naznaczone piętnem synkretyzmu czy nawet holdujące obcym kultom. Powstałe w ich miejsce synagogi też służyły lokalnemu kultowi sprawowanemu bez udawania się do Jerozolimy. Poglądy J. Wellhau-

sena spotkały się z ostrą krytyką. Żydzi nigdy nie traktowali synagogi jako rywala świątyni, a tak przecież oceniali liczne bamōth. Nigdy też synagoga nie była przedmiotem potępienia, którego pełno na kartach ST pod adresem miejsc obcego kultu. Bardziej umiarkowane stanowisko zajął J. Weingreen<sup>13</sup>. Umieszczając początki synagogi w epoce przedwygnaniowej twierdził, że poza Jerozolimą, dokąd udawano się stosunkowo rzadko, wierni mogli spontanicznie zbierać się na wspólną modlitwę, rozważać święte tradycje religijno-narodowe i recytować psalmy. Ale nie potrafimy przytoczyć żadnych dowodów, że tak właśnie było i dlatego przesuwanie początków synagogi na okres przedwygnaniowy nie wydaje się uzasadnione.

Starożytna tradycja żydowska, która mogłaby być najbardziej miarodajna dla ustalenia okoliczności pojawienia się instytucji synagogi, jest daleka od jednoznaczności. Idąc za informacją podaną w Talmudzie<sup>14</sup> część badaczy przyjmuje, że synagoga sięga czasów niewoli babilońskiej (lata 587–538). Oznaczałoby to, że wyłoniła się na wygnaniu, w środowisku gdzie niemożliwe było sprawowanie kultu świątynnego. Wygnańcy zbierali się w małych grupach na obcej ziemi pocieszając się wzajemnie i podnosząc na duchu, załatwiając najpilniejsze potrzeby i sprawy wspólnoty, rozważając tradycje ojców oraz modląc się i rozpamiętując to, co przeżyli. Ale większość uczonych łączy początki liturgii synagogałnej z Palestyną i przesuwają je na czasy powygnaniowe. Zwraca się uwagę na fakt, że hebrajski termin oznaczający synagogę (beth ha-Knesseth) nie występuje w przedwygnaniowych partiach ST, zaś powszechnie przyjęta nazwa jest pochodzenia greckiego<sup>15</sup>. Do słownika żydowskiego na dobre weszła dopiero w I w. ery chrześcijańskiej, jakkolwiek na pewno pojawiła się znacznie wcześniej. Rekonstruując genezę zgromadzeń synagogał-

<sup>13</sup> G. F. Moore, *Judaism*, Vol. I, Cambridge 1927, s. 302.

<sup>14</sup> J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1901, s. 184–187, 197.

<sup>15</sup> J. Weingreen, *The Origin of the Synagogue*, w: „Hermathena” 98/1964, s. 68–84.

<sup>16</sup> Meg 29a; zob. W. Bacher, *Synagogue*, w: *Jewish Encycl.*, XI, s. 619b.

<sup>17</sup> Nazwa „synagoga” pochodzi od czasownika „synagō” – zbieram razem, gromadzę, który jest greckim odpowiednikiem hebr. kanūs. Rdzeń „kanūs” spotykamy po raz pierwszy w Est 4.16, czyli tekście na pewno powygnaniowym.

nych przyjmuje się, że ich najstarszą formą były wzmiankowane w Misznie<sup>16</sup> (tzw. ma'amādoth (dosł. „stojący [przed Bogiem]”), czyli zorganizowane we wszystkich rejonach kraju zespoły mężczyzn, odpowiadające 24 zmianom kapłanów i lewitów (tzw. mišmaroth) pełniących tygodniową służbę w świątyni<sup>17</sup>. Poszczególne grupy kolejno zbierały się na modlitwę, pozostając w widzialnej łączności z aktualną zmianą personelu świątynnego odpowiedzialnego za kult ofiarniczy. Składający ofiary kapłani działali w imieniu całego ludu, który nie mogąc osobiście uczestniczyć w świętych obrzędach czuwał, aby jego wyznaczeni przedstawiciele włączali się w to, co odbywało się w Jerozolimie<sup>18</sup>. Służby liturgiczne dość szybko uświadomiły sobie własną tożsamość. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że instytucja synagogi sięga końca VI lub początków V w. przed Chr., chociaż na razie nie mamy historycznych śladów jej istnienia aż do II w. przed Chr. Powód leży być może w tym, że u zarania istnienia synagogi mówiono, a tym bardziej pisano o niej bardzo oszczędnie. Przed nastaniem ery chrześcijańskiej była instytucją w pełni ustabilizowaną i to zarówno w Palestynie jak i w diasporze. W czasach Jezusa synagogi istniały tak w Jerozolimie jak i w Galilei i wrosły na dobre w krajobraz palestyńskich osad i miasteczek (zob. Mt 4,23; 9,35; Dz 6,9), uchodząc za czcigodną instytucję. W popularnych ujęciach synagogę wiązano z Mojżeszem, a poglądy te znalazły wyraz w pismach filozofa Filona, historyka Józefa Flawiusza<sup>19</sup> oraz w NT i w literaturze rabinicznej. W wystąpieniu na soborze apostołskim w Jerozolimie Jakub powiedział: *Od dawien dawna w każdym mieście Mojżesz ma takich, którzy go przepowiadają, bo w każdy szabat czyta się go w synagogach* (Dz 15,21). Talmud Palestyński (Meg 73d) informuje nie bez dumy (ale chyba z przesadą), że tuż przed 70 r. w samej Jerozolimie istniało 480 synagog. W trakcie dotychczasowych badań archeologicznych naliczono ponad 100 starożytnych synagog na terenie Palestyny oraz ponad 20 poza jej granicami. Wiemy, że w I w. ery chrześcijańskiej istniały one na Golanie, w Aleksandrii, Syrii, Azji Mn., na Cyprze, a nawet w Rzymie. Po katastrofie narodowej w 70 r. stały się faktycznym substytutem świątyni ułatwiając konsolidację i przetrwanie judaizmu. Wkrótce nazwę „Synagoga” rozciągnięto na

judaizm jako taki w odróżnieniu od Kościoła wyrosłego na wspólnym podłożu ST.

Zródła, którymi dysponujemy, wskazują, że Żydzi od początku traktowali synagogę jako miejsce studium i medytacji nad Torą. Dominowało czytanie i objaśnianie Pisma. Nie wiemy, czy od samego początku synagoga była miejscem modlitwy, co wydaje się bardzo prawdopodobne. Pod koniec epoki przedchrześcijańskiej była nim na pewno, a po przerwaniu kultu ofiarniczego przez Rzymian Żydzi zbierali się na wspólną modlitwę i kult wyłącznie w synagogach. W czasach Jezusa były one miejscem nauczania ludu, co wielokrotnie potwierdza NT (Mt 4,23; Mk 1,21; 6,2; Łk 4,15,31; 6,6; 13,10; J 6,59; 18,20; Dz 13,14,27,42,44; 15,21; 16,13; 17,2; 18,4). W tymże okresie i później synagoga spełniała również inne funkcje, co zaświadcza odnaleziona w Jerozolimie inskrypcja grecka z I w. ery chrześcijańskiej. Czytamy na niej: *Theodotus syn Vetenusa, kapłan i przewodniczący synagogi, wnuk przewodniczącego synagogi, zbudował tę synagogę w celu czytania Prawa i nauczania Przykazań. Zbudował też hospicjum i pokoje gościnne oraz system zaopatrzenia w wodę dla tych, którzy przybywając z daleka znaleźli się w potrzebie. Kamień węgielny położony został przez przodków, starszych i Simonidesa*<sup>20</sup>.

Ze stale wzrastającą rolą synagogi szło w parze ekspozowanie przepisu o świętowaniu szabatu. W czasach powygnańowych właśnie szabat (i obrzezanie) stały się wewnętrznym znakiem odróżniającym Żydów od innych narodów. Był to jeden z najbardziej widocznych skutków odnowy podjętej przez Ezdrasza i Nehemiasza, a kontynuowanej przez tzw. soferim (zob. „PP” 2/87, s. 211–216), którzy

<sup>20</sup> Taan 4,1–2; zob. Tosefta, Taan 4,3 i Józef Flawiusz, *Antiq. Jud.* VIII,14,7.

<sup>21</sup> A. Tronina, *Codzienna liturgia świątyni jerozolimskiej w czasach Jezusa*, w: *Zesz. Nauk. KU* 28:1985, s. 39–40.

<sup>22</sup> Podzielone są poglądy odnośnie do tego, kiedy wyłoniła się praktyka tzw. ma'amidoth. O ile S. Zeitlin widzi w niej efekt kontrowersji między faryzeuszami a saduceuszami i umieszcza jej początki dopiero w R pol. II w. przed Chr. (czasach hasmonejskiej), o tyle jego uczeń L. Landman (*The Origin of the Synagogue*, w: *Essays on the Occasion of the 70-th Annivers. of the Dropsie University (1909–1979)*, Philadelphia 1979, s. 317–325) uważa, że omawiana praktyka sięga czasów bezpośrednio powygnań (koniec VI w. przed Chr.). Ten drugi pogląd jest bliższy prawdy.

<sup>23</sup> Talon, *Zycie Mojżesza*, II,39; J. Flawiusz, *Contra Apionem*, II,17.

<sup>24</sup> Polski przekład oparty został na angielskim zamieszczonym w: I. Sotwe, *Synagogue*, w: *Interpr. Dicton. of the Bible*, IV, s. 480.

konsekwentnie czynili z Tory zasadę i kodeks życia wier-nych. Zgromadzenia szabatowe mężczyzn oraz rzadsze lecz odgrywające dużą rolę dni publicznego postu (por. Za 7,5; Iz 58) otrzymały trwałą oprawę liturgiczną i odbywały się niezależnie od kultu w świątyni. W czasach Jezusa szabat był dniem celebrowania ustalonej liturgii synagogałnej<sup>21</sup>. Żydzi palestyńscy zbierali się ponadto na wspólne modlitwy w drugim i piątym dniu tygodnia (poniedziałek i czwartek), gdy w miasteczkach odbywały się targi. Życie religijne kwitło na tle zwyczajnych zajęć, dzięki czemu coraz większa rola przypadła w udziale świeckim. Wspólnota zebrana na modlitwę i studium powinna liczyć nie mniej niż 10. męż-czyzn. Liczbę tę spotykamy w Pięcioksięgu (Lb 18,21; Pwt 1,15), gdzie oznacza najmniejszą grupę zdolną do pod-jęcia samodzielnych działań. W Misznie<sup>22</sup> znalazło się wyjaśnienie, że 10. członków modlitewnego zgromadzenia (hebr. *‘edah*) to odpowiednik 10. wysłanników Jozuego skierowanych dla zasięgnięcia wieści o Ziemi Obiecanej (Lb 14,27). Liczba 10. niezbędnych osób nie obejmowała kobiet, chociaż ich rola w życiu wspólnoty żydowskiej i w samej synagodze, zwłaszcza w diasporze, była ogrom-  
na. Ilustruje to dobrze relacja zamieszczona w Dz 16,11–15 o pobycie apostoła Pawła w Filippi w domu Lidii.

W początkach epoki chrześcijańskiej kult synagogałny mógł być sprawowany przez każdego z uczestników świę-tego zgromadzenia, czym tłumaczy się łatwość, z jaką w sy-nagogach Galilei przemawiał Jezus, a w synagogach diaspory – Paweł. Tym niemniej nad przebiegiem zgroma-dzenia liturgicznego czuwał powołany do tego personel. Właściwe o nim pojęcie dają pisma nowotestamentowe. Przełożony synagogi (hebr. *roš ha-Knesseth*, gr. *archisyná-gogos*) był odpowiedzialny za całość zebrania, utrzymanie porządku oraz to, aby do publicznych wystąpień powoły-wani byli odpowiedni ludzie (zob. Mk 5,22.35.36.38; Łk 8,49; 13,14; Dz 13,15). Wiele doraźnych czynności speł-niał sługa (hebr. *chazzan*, gr. *hypēretes*); oznajmiał początek i koniec szabat, troszczył się o księgi święte, dbał o este-tykę pomieszczenia, uczył chłopców sztuki czytania, a na-wet wykonywał nałożone kary (zob. Mt 5,25; 10,17; 23,34; Łk 4,20; 2 Kor 2,24). Modlitwę w imieniu zebranych pro-wadził przedstawiciel zgromadzenia (hebr. *šeliach cibbur*).

Na podstawie Miszny (Meg 4,3) mamy dość jasny obraz tego, jak wyglądała synagoga i liturgia żydowska odprawiana w szabatowy poranek. Składało się na nią czytanie Pisma Świętego, nauczanie i publiczna modlitwa. Rozpoczynano od wspólnej recytacji wyznania wiary wprowadzonego słowami *Sluchaj Izraelu* i będącego syntezą Pwt 6,4-9; 11,13-21 i Lb 15,37-41. Potem następowało tzw. 18 Błogosławieństw, następnie czytania z Prawa i Proroków z dodaniem niezbędnego komentarza, a całość kończyło (o ile uczestniczył kapłan) kapłańskie błogosławieństwo. Mniej bogata liturgia przewidziana była na sobotnie popołudnie. Aczkolwiek Miszna rejestruje stan z II w., mamy prawo sądzić, że w owym czasie była to już utrwalona i czcigodna formuła, której początki były znacznie starsze.

Trzonem synagogałnego kultu było czytanie Prawa i Proroków (zob. Lk 4,16; Dz 13,14; 15,21). Korzenie regularnej lektury Prawa sięgają czasów przedwygnaniowych, a ściślej publicznego czytania zarządzonego w 621 r. przed Chr. przez króla Jozjasza (2 Krl 22,1-23,27). Praktyka ta rozwinęła się po wygnaniu, do czego przyczyniły się reformy Ezdrasza i Nehemiasza. Od V w. publiczne czytanie i rozważanie Prawa było obowiązkiem wszystkich dorosłych Żydów. Nie jest do końca jasne, kiedy i dlaczego wprowadzono w synagogach czytania z Proroków. Mogło to nastąpić w wyniku reakcji antysamarytańskiej, ponieważ Samarytanie uznali tylko Pięcioksiąg za swoje Pismo Święte. Czytanie Proroków byłoby dowartościowaniem pism zakwestionowanych przez Samarytan. Istnieją także domysły, że lekturę Proroków wprowadzono w I poł. II w. przed Chr., za czasów prześladowcy, Antiocha IV Epifanesa, który nakazał niszczenie świętych ksiąg judaizmu. Odczytywanie i rozpamiętywanie tekstów prorockich zabezpieczało je przed zagrożeniami i umożliwiło ich ocalenie. Możliwe są i inne racje: lektura Proroków stanowiła wprowadzenie do homilii, która po niej następowała, albo zastępowała homilię wtedy, gdy zabrakło odpowiedniego kaznodziei.

<sup>1</sup> Przytoczone przez Józefa Flawiusza (*Antiq. Jud.* XVI,164) z dekretu cesarza Augusta określenie „sabbateion” oznacza synagogę jako miejsce szabatowych zgromadzeń Żydów.

<sup>2</sup> Sanhi 10c; por. też Talm. Palest. Meg 65b; Meg 23b.

Właśnie w środowisku synagoidalnym wyłonił się i okrzepł fenomen targumizmu. U jego podłoża leżał fakt, że tekst święty czytano po hebrajsku, ale oryginalne fragmenty Prawa i Proroków należało przełożyć na aramejski i objaśnić w homilii. Na całość liturgii synagoidalnej składały się zatem trzy elementy: czytanie – przekład – komentarz.

### La nature et la genèse du targumisme

Les targums c'est-à-dire les traductions en araméen de l'Ancien Testament furent le produit de la situation linguistique en Palestine au cours des derniers siècles de l'époque préchrétienne où, après la captivité de Babylone, l'hébreu cessa d'être la langue parlée des Juifs palestiniens. Le culte

en synagogue devenu signe de l'identité juive, nécessita une lecture des lois s'accompagnant de commentaires en araméen. Tous les recueils existants de targums dénotent d'une manière très nette l'orientation et les influences rabbiniques.



*Pytania bez odpowiedzi*

Kazimierz Dziewanowski

## Zatrudnienia umysłowe pana de Tocqueville

Kiedy świat jest mglisty i zachmurzony, a niebo, jak napisał Iwaszkiewicz, *osowiale gniecie beznadzieją*, wtedy publicysta, jak każdy człowiek, tęskni do wycofania się w świat słońca i jasnych horyzontów. W świat klarownych i pięknie wyrażanych myśli, w świat górujących nad codziennością umysłów i ostro zarysowanych idei ujętych w logiczną i elegancką formę. Stara to tęsknota, która nachodzi nie tylko nas w tych naszych mętnych, przybrudzonych lajdactwem i głupotą czasach. Ta sama tęsknota i te same uczucia ukazują się nam przejmująco w głębi wieków, ściśle w dniu 10 grudnia 1513 r., z miejscowości San Casciano pod Florencją, przekazane przez człowieka, który miał wtedy wszelkie powody, by uważać się za opuszczonego przez świat i przyjaciół, za wyzutego z nadziei, obdartego z ambicji, zepchniętego na margines życia. Ten to człowiek, Niccolò Machiavelli, napisał był owego dnia list, w którym zawarł fragment dotyczący tego właśnie tematu, a tak piękny, że pozwolę sobie przypomnieć go, choć kiedyś, parę lat temu, na tych samych łamach już o nim wspominałem. Ale niech tam. To krótkie zwierzenie zapisane 475 lat temu, a więc już niemal przed pięćciu wiekami, wciąż tak mnie urzeka, że powracam do niego w chwilach słabości, zwątpienia i rozterki.

W tym tak odległym od nas dniu Machiavelli pisał do przyjaciela, Francesca Vettori. Opowiadając, jak mu – wygnanemu z miasta – upływają dni zaprzątnięte krzątaniem, troskami i pospolitymi rozrywkami w miejscowej oberży, ten niezwykle człowiek obdarzony jednym z najwspanialszych umysłów renesansu, pisał: *Kiedy nadchodzi wieczór, wracam do domu, wchodzę do swojej pracowni i już na jej progu zrzucam z siebie codzienną odzież, pełną błota i brudu, przywdziewając szaty królewskie i wynworne; i tak tedy dostojnie przybrany wkraczam do odwiecznego przybytku*

wielkich mężów ubiegłych wieków, i tam, przyjęty przez nich życzliwie, pożywiam się tym pokarmem, który *solum* jest moim i do którego tylko zostałem zrodzony. Tu nie wstydę się rozmawiać z nimi i dopytywać się ich o przyczyny i sens ich poczynań, oni zaś z właściwą sobie życzliwością mi odpowiadają; i w czasie tych czterech godzin obcy mi jest wszelki smutek czy troska, zapominam o wszelkich strapieniach, nie obawiam się już więcej nędzy, nie budzi we mnie strachu nawet śmierć, całkowicie zatapiam się w nich<sup>1</sup>.

Myślę, że ta prawda, mimo upływu wieków, nie traci na wartości: dopóki człowiek może, poprzez książki, obećwać z wielkimi umysłami naszego świata, dopóty życie wciąż zachowuje dla niego pewien bezcenny skarb i nie jest przeto całkiem pozbawione nadziei. Dlatego największym lękiem napawa mnie myśl, że mogłoby zabraknąć książek.

Ale póki są...

W wielce zasłużonej Bibliotece Narodowej ukazała się książka z rodzaju tych, które pozwalają odzyskać równowagę ducha, gdy *niebo oswiale gniece beznadzieją*. Książka ważna i zachwycająca. I dlatego właśnie pragnę tym razem po prostu podzielić się z czytelnikami moim gorącym i bezinteresownym zachwytem. Chcę zrezygnować z innych zamierzeń, nie wdawać się w skomplikowane wywody, po prostu sprawić przyjemność sobie, a może i innym, którzy najpierw wezmą ten tekst do ręki, lecz później sięgną i po książkę<sup>2</sup>.

Alexis de Tocqueville jest autorem, którego polskiemu czytelnikowi w zasadzie przedstawiać nie trzeba. Jego dwa podstawowe dzieła, które zyskały autorowi nieśmiertelną sławę, zostały już u nas wydane. Najpierw ukazała się głośna książka, pt. „Dawny ustrój i rewolucja” (Czytelnik 1970, nakład 3000); nieco później druga, chyba jeszcze bardziej znana: „O demokracji w Ameryce” (PIW 1976, nakład 10000). Ale czy można, wzięwszy pod uwagę powyższe nakłady i fakt, że oba dzieła nie zostały wznowione, uznać, że są one w Polsce znane? Są naturalnie znane specjalistom i tym, którzy w szczególny sposób interesują się dziejami myśli politycznej – dla nich dzieła Tocqueville’a wchodzą do podstawowego kanonu myśli ludzkiej w tej dziedzinie (dotyczy to nie tylko myśli politycznej, ale i socjologii, wreszcie po prostu historii). Ale trudno powiedzieć, by

podane w tak homeopatycznych dawkach mogły we właściwy sposób funkcjonować w krwiobiegu naszej myśli społecznej, edukacji, życia publicznego czy choćby literackiego. Tak funkcjonować, jak to się dzieje na Zachodzie i to zarówno w krajach języka francuskiego jak i anglosaskich. Tam należą one do klasyki myśli społecznej, a zarazem do dzieł powszechnie znanych i nieustannie przywoływanych w książkach, artykułach, rozprawach i dyskusjach. Tam żyją po prostu na co dzień.

Nie ma w tym niczego dziwnego. Chodzi bowiem nie tylko o teksty człowieka mądrego, przenikliwego, lepiej niż inni rozumiejącego procesy zachodzące w społeczeństwach, reguły rządzące polityką i osobliwości psychologiczne rządzące politykami. Chodzi też po prostu o teksty wyborne, pysznie napisane, zachwycające jasnością i ciętym dowcipem. Można by zestawić cały tom złożony z paradoksów, błyskotliwych obserwacji i powiedzeń, ciętych charakterystyk, złośliwych porównań, jakie wyszły spod pióra Tocqueville'a. To zaś obok myśli głębokich, które świadczą, że miał umysł jak skalpel albo jak sztylet.

Podziwiać i zazdrościć.

Na którejkolwiek stronie otworzy się te „Wspomnienia”, natrafia się na rzeczy, przed którymi człowiek staje jak oniemiały. Oto np. s. 120, a tam charakterystyka członka Zgromadzenia Narodowego w 1848 r. deputowanego Causidièra: *Dostrzegłem bardzo wielki i gruby korpus, na którym była osadzona trójkątna głowa, wciśnięta głęboko w ramiona i wielce wyrazista. Oczy miał chytre i złe przy dobrodusznym wyrazie rozlanym na reszcie twarzy. W sumie była to masa wielce bezkształtnej materii, w której jednak kolatał się umysł na tyle subtelny, że własne grubiaństwo i nieuctwo umiał obrócić na swą korzyść.* Oto strona następna – charakterystyka całego Zgromadzenia: *Obecni byli wszyscy słynni krasomówcy i znani mówcy dawnego świata politycznego, lecz czuli się nieswojo, mieli wrażenie, że są izolowani i podejrzani, budzili lęk i sami byli załęknieni, dwa przeciwieństwa, które w polityce często się spotkają.* I dalej: *Na najwyższych*

Przekład: Jan Malarezyk.

Alexis de Tocqueville, *Wspomnienia*, przeł. Aleksander Wit Labuda, Biblioteka Narodowa, ZN im. Ossolińskich 1987.

*ławach, wciąż na wzór Konwencji, usadowili się ludzie przejawiający poglądy najbardziej radykalne i rewolucyjne. Było im mocno niewygodnie, lecz zyskiwali tam prawo do miana Górali i jako że ludzie lubią się sycić miłymi rojeniami, również i oni śmieło sobie pochlebiali, że są podobni do słynnych zbrodniarzy, od których zapożyczali miano. I na stronie następnej, 123: Z ław Góry tryskała nieprzerwana struga to obelżywych, to jowialnych zawołań, fabrykowano tam jednocześnie mnóstwo żarcików i powiedzonek przybierając na zmianę ton wielce frywolny, lub szalenie podniosły. Oczywiście ludzie ci nie mieli więcej wspólnego z karczmą niż z saloniem, myślę, że szlifowali swe obyczaje po kawiarniach, a umysły karmiły pisaną gazetową. I tak mógłbym cytować strona po stronie, w rezultacie przepisałbym żywcem całe „Wspomnienia”, czego oczywiście nie zamierzam robić.*

*„Wspomnienia” dotyczą krótkiego, zaledwie dwuletniego okresu życia autora: lat 1848–49. Ale był to okres burzliwy: rewolucji, powstań, walk ulicznych w Paryżu i na prowincji, walk politycznych w Zgromadzeniu Narodowym; wreszcie był to jedyny okres w życiu Tocqueville’a, w którym czynnie uczestniczył on w polityce i na kilka miesięcy został nawet członkiem gabinetu i ministrem spraw zagranicznych. Rzecz charakterystyczna! Ten wielki analityk życia społecznego i polityki sam w gruncie rzeczy nigdy nie odegrał znaczącej roli, a jeśli to tylko bardzo krótko. Można go w tym porównać właśnie do Machiavellego, który był wielkim myślicielem, ale całkiem nieudanym urzędnikiem i strategiem. Tocqueville sam zresztą tak napisał o sobie: *Wydaje mi się, że moje prawdziwe zalety ujawniają się przede wszystkim w zatrudnieniach umysłowych. Więcej jestem wart w sferze myśli, niż w działaniu.**

Skoro już przy tym jesteśmy, warto przytoczyć jego pogląd na temat różnicy między ludźmi pióra a czynnymi politykami: *Obcowałem z ludźmi pióra, którzy opisywali historię nie mieszając się do polityki i z politykami, którzy zajmowali się wyłącznie tworzeniem wydarzeń, bez zamiaru ich opisywania. Uderzało mnie zawsze, że ci pierwsi dopatrywali się wszędzie przyczyn ogólnych, a ci drudzy – żyjąc w płataninie codziennych faktów – skłonni byli sobie wyobrazić, że wszystko należy przypisywać drobnym incydentom i że światem poruszają takie same małe sprężynki, jakie naciskają*

oni swoimi rękami. Sądzę, że w błędzie są jedni i drudzy (s. 74).

Byłoby jednak całkiem mylne, gdyby na podstawie tego, co dotąd napisałem, ktoś wyobraził sobie, że „Wspomnienia” są zbiorem anegdot, bon-motów, błyskotliwych obserwacji, złośliwostek i obrazków obyczajowych. Tak mógłby pomyśleć tylko ten, komu całkiem obca jest twórczość wielkiego obserwatora życia społecznego, ruchów mas ludzkich, rozgrywek politycznych, badacza instytucji prawnych, monarchii i demokracji, parlamentu i dyktatur, rewolucji i kontrrewolucji, jakim był Alexis de Tocqueville. Rzecz bowiem w tym, że ten tak wyborny i bystry obserwator władający tak celnym i ostrym piórem był zarazem umysłem wznoszącym się wysoko ponad swoją epokę, wybiegającym poza i ponad zgiełk i chaos rozgrywających się przed nim wydarzeń. „Wspomnienia”, podobnie jak jego dwie główne książki, są istną kopalnią odkrywczych refleksji na najważniejsze tematy w życiu narodów i państw. Myśli chłodnych, krytycznych i sceptycznych a zarazem zdumiewająco przenikliwych.

Przyglądając się francuskiej scenie społecznej i politycznej, mając też w pamięci swoje obserwacje i przemyślenia amerykańskie, Tocqueville rozważa zagadnienia monarchii i republiki, demokracji i dyktatury,ładu i rewolucji. W pewnej chwili tak pisze: *We Francji /.../ jednej rzeczy nie można zburzyć – centralizacji. Jakżeby miała się rozpaść? Kochają ją przeciwnicy rządu, jest drogą rządzącym. Ci ostatni uświadamiają sobie od czasu do czasu, że sprowadza ona na nich nagle i nieuniknione klęski, lecz to ich wcale od niej nie odstręcza. Dostarcza im ona przyjemności mieszaną się we wszystko i trzymania w ręku każdego, a ta przyjemność wynagradza im zagrożenia. Przedkładają życie tak uprzyjemnione nad żywot pewniejszy i dłuższy* (s. 201).

Autor „Wspomnień” wie, że bieg wydarzeń politycznych, wybór kierunków działania i rozwiązań częściej zależą od stanu umysłów, fobii, urazów, mylnych wyobrażeń, złe pojętych interesów własnych i jeszcze gorzej rozumianych interesów państwowych i lekcji z przeszłości niż od takich wzniosłych pojęć, jak racja stanu, zasady ideologiczne, interesy narodowe i tym podobnych – cokolwiek one znaczą, bo na ogół nie udaje się tego uzgodnić. Tocqueville nie ma co

do tego większych złudzeń. Nie byłby sobą, gdyby nie wypowiedział również takiej uwagi: *Od dawna myślę, że w rewolucjach, a zwłaszcza demokratycznych, wariaci, i to nie ci, których się tak określa przez metaforę, lecz prawdziwi wariaci odgrywali ważną rolę polityczną. To przynajmniej jest pewne, że w tych czasach półoblęd doskonale uchodzi, a nawet sprzyja sukcesom* (s. 147). To zaś wiąże się z inną jego uwagą: *Od dawna sądziłem, że zamiast wysilać się nad tym, żeby rządy u nas były wieczne, należało raczej dążyć o tego, by można było je zmieniać w sposób łatwy i zgodny z prawem. Zważywszy wszystkie za i przeciw, system ten wydawał mi się mniej niebezpieczny niż system przeciwny, sądziłem bowiem, że lud francuski należy traktować jak owych szaleńców, których nie wolno krępować w obawie, by pęta nie wprawiły ich w furję* (s. 214). Ta ostatnia uwaga wydaje się nadzwyczaj trafna. Po cóż w kraju takim jak Francja, w którym lud uwierzył w swe prawa i w to, że do niego należy suwerenność, po cóż więc w takim kraju usiłować stworzyć rządy dość trwale, by się ich nie dało obalić? To syzyfowa praca. Może więc lepiej poszukać takiej formy rządów, przy której zmiana gabinetu nie powoduje trzęsienia ziemi? Dziś jest to prawda nader oczywista (choć nie wszędzie), ale wtedy była w Europie całkiem nowatorska.

Jak się odbyła zmiana rządu (a przy okazji monarchii na republikę) w lutym 1848? Oto krótki fragment opisu wydarzeń, w Zgromadzeniu Narodowym. Tutaj pióro Tocqueville'a sięgnęło szczytów zwięzłości i plastyki opisu: *Przewodniczący ogłasza zawieszenie posiedzenia i zgodnie z obyczajem chce nałożyć kapelusz, lecz ponieważ posiadał dar śmieszności w najtragiczniejszych sytuacjach, sięga po nakrycie głowy któregoś z sekretarzy i biorąc je za swoje, wciska je sobie aż po oczy. Wbrew naiwnemu przekonaniu, tego rodzaju posiedzeń nie da się zawiesić i próba przewodniczącego spowodowała jeszcze większe zamieszanie. Od tej pory posiedzenie przerodziło się w nieustający tumult, z rzadka przerywany chwilami ciszy, podczas których mówcy wskakiwali na trybunę już tylko grupami /.../ Ustępując pod naporem, drzwi rozlatują się w kawałki. Zbrojny motłoch zajmuje z hałasem całą trybunę, a po chwili również i następne. Opartłszy stopę na zewnętrznym gzymsie, jakiś człowiek z ludu bierze na muszkę przewodniczącego i mówcę, pozostali zdają się kiero-*

*wać swą broń w Zgromadzenie /.../ Mimo obnażonych szabel, mimo bagnatów i muszkietów, ani przez chwilę nie mogłem uwierzyć, że nie tylko ja sam, lecz i inni znajdujemy się w śmiertelnym niebezpieczeństwie i szczerze sądząc, iż rzeczywistość nikomu ono nie zagrażało. Krwawe nienawiści przyszły dopiero później /.../ (s. 62–63).*

Każdy przyzna, że to dość niezwykle opis, ale i autor był niezwykle człowiekiem. Z charakteru i obyczajów arystokrata, z przekonań łagodny i umiarkowany konserwatyista, z temperamentu mizantrop i złośliwiec – dysponował przede wszystkim takim umysłem, którym prześwieślał ludzi i zgromadzenia na podobieństwo promieni rentgenowskich. Ta ostrość widzenia dawała mu pewien dystans wobec wydarzeń i ich uczestników: dystans pozwalający bez paniki przyglądać się wycelowanym łufom i dostrzec też kapelusze, który wpadł przewodniczącemu Zgromadzenia na oczy.

Całkowicie pozbawiony słabości oczywiście nie był. Bardzo pragnął być obecny w ważnych miejscach i przy ważnych wydarzeniach, uczestniczyć w nich, a nawet korzystać z władzy i ze splendorów. Z wielu dyskretnych wzmianek możemy wnioskować, że nie stronił od posługiwania się pochlebstwem i różnymi subtelными metodami pozyskiwania sympatii, jeśli to było dla niego korzystne. Korzystne w sensie politycznym lub prestiżowym, nie materialnym. Kiedy zaproponowano mu objęcie ministerstwa spraw zagranicznych, początkowo zawahał się, lecz wkrótce przekonał i siebie, i innych, że będzie to rzecz nad wyraz właściwa – oczywiście nie z przyczyn osobistych, lecz dla celów wyższych. Ale nie sprawował urzędu długo, sprawując zaś – niczym szczególnym się nie wyróżnił. Wydaje się wszakże, że wystarczyło tego, by zrozumiał, że powinien się przede wszystkim zajmować „zatrudnieniami umysłowymi”. Po wyjściu z rządu przystąpił do pracy nad swą kapitalną książką „Dawny ustrój i rewolucja”. Przyniosła mu ona trwałą sławę, której nie mogła dać praca w Emeszecie.

Byłoby jednak dziwne, gdyby tak bystry obserwator nie wyniósł z kilkumiesięcznej pracy w rządzie żadnych spostrzeżeń, które wzbogacają naszą wiedzę. Było ich oczywiście wiele i dotyczących różnych spraw, w tym także, które oświetlają najważniejsze problemy europejskie. Np. wspa-

niale uwagi o sytuacji w Niemczech, o właściwościach niemieckiej psychiki, o caracie i jego polityce, o systemie carskim i o zagrożeniu, jakie niesie on dla reszty Europy itd. Ograniczę się do przytoczenia przykładu jednej tylko sprawy, o której Tocqueville napisał krótko i jakby mimochodem, ale w sposób interesujący i skłaniający do zastanowienia. Oto jego myśli, które znajdujemy na 241 s. „Wspomnień”: *Pod koniec rządów Cavaignaka przekonałem się, do jakiego stopnia władze państwowe mogą być utrzymywane w złudnych nadziejach przez wyrachowane pochlebstwa urzędników. Tym razem przekonałem się, i całkiem już z bliska, jak ci sami urzędnicy mogą przyczyniać się do potęgowania strachu u swych zwierzchników. Skutek odwrotny spowodowany taką samą przyczyną: w przeświadczeniu, że my sami jesteśmy zaniepokojeni, każdy z urzędników chciał się odznaczyć odkryciem jakichś nowych knoń i dostarczyć nam ze swej strony jakąś nową wiadomość o zagrażającym nam spisku. Tym chętniej donoszono nam o zagrożeniach im bardziej wierzono w nasz sukces. Jedną z niebezpieczniejszych cech tego rodzaju informacji jest to, że stają się coraz rzadsze i mniej obszernie wtedy właśnie, gdy zagrożenie rośnie i gdy byłoby istotnie niezbędne. Urzędnicy zwątpiwszy na koniec w irwalność rządu, który ich oplaca i obawiając się już jego następcy, nie chcą mówić lub zupełnie milkną. Tym razem podnosili wielki hałas. Słuchając ich niemożliwością było nie wierzyć, że znajdujemy się na skraju przepaści, a jednak nie wierzyłem w to ani trochę. Jak dziś, tak i wówczas byłem mocno przekonany, że korespondencja urzędowa i raporty policyjne, które mogą być pożyteczne, gdy chodzi o wykrycie spisku, dostarczają danych wyłącznie przesadzonych i niepełnych, a zawsze fałszywych, gdy chodzi o rozpoznanie lub przewidywanie zachowania wielkich ruchów i stronnictw.*

To już ostatni cytat: długi, ale smaczny. I to już koniec notatek na marginesie tej wspaniałej książki, która sprawiła mi tyle radości i przyniosła, jak sądzę, tyle pożytku, że nie mogłem się powstrzymać przed podzieleniem się tą radością z czytelnikami. Lecz ponieważ moja rubryka musi tytuł „pytania bez odpowiedzi”, przeto winienem teraz sformułować pytanie, które by tę pisaninę usprawiedliwiło. Oto ono: Dlaczego wciąż trzeba pytać o rzeczy, które doskonale rozumiano już w zeszłym stuleciu – albo i dawniej?

## Nauka – religia – dzieje

*Seminarium w Castel Gandolfo, 16–19 sierpnia 1980 roku*, Roma 1981; J. Janik, P. Lenartowicz SJ (red.), *II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 1982*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1985; J. Janik, P. Lenartowicz SJ (red.), *III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 sierpnia 1984*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1986.

I. Spotkania te<sup>1</sup> mają historyczny precedens. W 1624 r. były kardynał, Maffeo Barberini, od roku papież Urban VIII, udzielił szeregu audiencji prywatnych swemu dawnemu koledze z grupującej czołowych intelektualistów Włoch Accademia dei Lincei, Galileuszowi. Ten ostatni miał powody do radości – w 1616 r. Barberini bronił Galileusza w czasie groźnego śledztwa inkwizycji przeciwko systemowi kopernikańskiemu i wbrew samemu Pawłowi V nie dopuścił do potępienia go. Teraz, pełen zachwytu, że Pontifex Maximus zechciał wysłuchać go uważnie, Galileusz żarliwie przedstawiał zalety teorii heliocentrycznej i nalegał o wydanie zgody na sformułowanie na piśmie argumentów broniących jej przed atakami przeciwników, z reguły jej nie znających. Papież zezwolił na neutralny traktat o obu teoriach astronomicznych. Galileusz zabrał się do pracy i w 1632 r. ukazał się „Dialog o dwu najważniejszych układach świata”. Skutki tego są znane.

Po zapoznaniu się z treścią czterech kolejnych seminariów w Castel Gandolfo (materiały z ostatniego, z sierpnia 1986, nie ukazały się jeszcze drukiem) i w siedem lat po pierwszym z nich można z przekonaniem stwierdzić, że ich następstwa nie będą tak drastyczne. Inny jest świat, inny Kościół. Raczej można być skłonny do pomniejszania rangi seminariów. Organizatorzy wielokrotnie stwierdzali wyraźnie, że są to spotkania prywatno-towarzyskie, ograniczone do pewnego kręgu ludzi, nie mające bynajmniej na celu przedstawienia Papieżowi największych uczonych naszej epoki. Po prostu Papież nie zerwał dawnych kontaktów i w czasie wakacji nie tylko odpoczywa i zażywa sportu, lecz także uczy się od kompetentnych fachowców. (Rzecz ciekawa, uwaga na ten właśnie temat została wycięta przez cenzurę wewnętrzną „Tygod-

<sup>1</sup> O charakterze tych spotkań z Ojcem Świętym, klimacie, uczestnikach i najważniejszych тезах wszystkich referatów szczegółowo informował po każdym seminarium ich organizator, Jerzy A. Janik, w „Tygodniku Powszechnym” 43/1980, 44/1982 i 40/1984, co zważnia piszącego te słowa z obowiązku ich przedstawienia.

nika Powszechnego“ z pierwszego artykułu J. Janika.) Z drugiej strony teksty referatów i dyskusje uczestników są publikowane, choć w małym nakładzie, co świadczy, że „prywatności“ tej nie trzeba brać poważnie. Zresztą nic, co Papież czyni, nie jest całkiem prywatne.

Sądzę, że warto przyjrzeć się poglądom, ideom i nadziejom wyrażanym w obecności Ojca Świętego. Nie dlatego, by Polacy wypowiadali opinie reprezentatywne dla społeczności uczonych – w kwestii całości stosunków między nauką a religią, co stanowiło główny temat pierwszych dwu sympozjów, rozbieżność opinii w różnych krajach i środowiskach naukowych jest ogromna i żaden konsensus naukowców nie istnieje – lecz dlatego, że są one elementem nieustającego dialogu przyrodników i myślicieli chrześcijańskich. Nic nie wskazuje na to, by relacje te dało się ująć w sztywne, ściśle zakreślone formuły, toteż dyskutować się o nich będzie tak długo, jak długo będą istnieć nauka i religia. Jako motto może służyć wypowiedź ks. Michała Hellera: *Decyzja kierowania się zawsze tym, co rozumne jest wyborem moralnym dokonanym przez naszą kulturę. Już od trzystu lat nauka służy jako wzorzec tego, co rozumne /.../ Dlatego też zepchnięcie dialogu z nauką na margines swoich zainteresowań grozi każdej religii tym, że może się ona ukazać współczesnym jako należąca do sfery irracjonalnych poczynąń człowieka.*

II. Whitehead zauważył, że nauka i wiara zawsze były w konflikcie, ale ani jednej, ani drugiej konflikt ten, dopóki nie przekraczał pewnych granic, nie przeszkadzał. Mechanizmy postępu opierają się na konfliktach. Spór stał się niszczący, przynajmniej dla religii, w epoce pozytywizmu i osiągnął apogeum w okresie neopozytywizmu logicznego. Wyciągając wnioski z założeń własnej doktryny neopozytywiści z taktownością Hunów i delikatnością Wandalów potraktowali wszystkie pozostałe systemy filozoficzne. Wytknęli metafizyczne podstawy i parareligijny charakter marksizmowi, wysmiali fenomenologię, odmówili sensowności teologii. Burza trwała kilka dziesięcioleci, była wielokrotnie opisywana i nie warto tego tu powtarzać. Neopozytywizm załamał się – rzecz charakterystyczna – nie pod ciosami tych, dla których stanowił śmiertelne niebezpieczeństwo, lecz w wyniku krytycznych analiz dokonywanych przez ludzi ze szkoły pozytywistycznej. Przy wszystkich wadach i błędach świadczy to nie najgorzej o rzetelności myślenia tej szkoły.

Wraz z porażką neopozytywizmu minęło bezpośrednie zagrożenie, toteż trafnej oceny każdego systemu filozoficznego dostarcza to, jakie wnioski wyciągnęli i czego nauczyci się z tego starcia jego zwolennicy. Po pozytywizmie nie można filozofować jak dawniej, jak gdyby konfliktu w ogóle nie było. Tymczasem wielu ludzi,

zwłaszcza w Polsce, jest przekonanych, że skoro religia wybroniła się przed zarzutem bezsensowności, to sprawa jest zamknięta i nie ma po co do niej wracać; towarzyszą temu niejednokrotnie próby deprecjonowania kulturotwórczej roli nauki. Tym bardziej więc należy nalegać na prowadzenie rzetelnego dialogu. Istotę problemu znakomicie ujął ks. Heller w dwu wykładach („Konflikt nauki z wiarą w okresie popozytywistycznym” oraz „Ewolucja kosmologiczna – problem i pytania”), których fragmenty pragnę tu streścić.

Zacząć trzeba od stwierdzenia, że napięcie między rozumem a wiarą jest istotną, nieusuwalną częścią aktu wiary, bowiem teologia jest *refleksją rozumu nad tym, co twierdzi o sobie; że jest prawdą objawioną*. Myśl chrześcijańska uformowała się ze złączenia trzech źródeł: judaistycznego chrześcijaństwa, prawa rzymskiego i filozofii greckiej, przy czym kształt ostateczny nadała właśnie ta ostatnia. Aparat pojęciowy filozofii greckiej powoli, z oporami, wchodził do jądra wiary chrześcijańskiej; chrześcijaństwo to *bolesny kompromis Aten i Jerozolimy* (Leszek Kołakowski). Na tym podłożu w czasach nowożytnych wyrosła nauka, będąca według Hellera najbardziej reprezentatywnym wytworem rozumu. Jaki powinien być stosunek nauki do swej inspiratorki – wiary? Zdaniem Galileusza istnieją dwie księgi: księga przyrody, którą odczytuje nauka, i Biblia; obie mają tego samego autora, nie mogą więc być sprzeczne. Na temat bliższych związków nie można było a priori nic rozstrzygnąć i liczni przyrodnicy do końca XVIII w. mieszały w rozmaity sposób argumenty empiryczne, racjonalne i teologiczne z zachwytem nad doskonałością dzieła Bożego. Niezwykle dynamiczny rozwój nauki wywołał powstanie filozoficznej otoczki wokół niej – pozytywizmu, stojącego na stanowisku, że wszelkie kontakty nauki z wiarą będą tylko kępować rozwój nauki. Stąd wzięły się „totalitarne” zapędy pozytywizmu (totalitarne tylko w sferze koncepcji sensu, należy stwierdzić z całą stanowczością, że w odróżnieniu od głośnych przedstawicieli niektórych do dziś modnych kierunków filozoficznych neopozytywiści nigdy nie dali się zbałamucić totalitarnym ideologiom naszego stulecia).

Zdaniem neopozytywistów empiryczna metoda badań, będąca istotą nauk przyrodniczych, nie powoduje zatarcia pewnych *składowych rzeczywistości*, bowiem co jest poza zasięgiem tej metody, jest poza zasięgiem *materialnego świata*. Okazuje się to jednak tautologią, gdyż świat materialny jest konstrukcją zbudowaną przez nas z elementów dostarczonych przez metodę empiryczną. Czy nauki przyrodnicze mogą zatem tłumaczyć wszystko i Bóg okaże się zbyteczny? *Przede wszystkim wyciąganie takiego wniosku jest zaprzeczeniem metody empirycznej, bo metoda empiryczna z założenia zamyka się w świecie i nie może wyjść na zewnątrz, by*

*powiedzieć, czy Pan Bóg jest, czy go nie ma. Rahner powiada, że Przyczyna jest „ponad”. Pan Bóg jest w tym, co daje istnienie całemu ciągowi (zdarzeń tworzących Wszechświat) i to jest oczywiście poza metodą empiryczną. Coraz powszechniej przyjmowany jest taki pogląd: świat materialny, a więc to, co jest poznawalne metodą empiryczną, jest tworem autonomicznym, który w każdym swoim elemencie jak i w całości podlega pewnym prawom przyrody, ewoluującemu zgodnie z tymi prawami, nie potrzebującym do swego funkcjonowania żadnej ingerencji z zewnątrz. Świat ten jest poznawalny „od wewnątrz”, nie można natomiast powiedzieć o tym, dlaczego świat podlega takim prawom, a nie innym, czy jego istnienie ma sens – problemy egzystencjalne pozostają całkowitą domeną religii. Jest to pogląd w ogólnych zarysach słuszny, ale wymaga pewnych zastrzeżeń: nie wolno go absolutyzować, gdyż granica pomiędzy religią i nauką nie została wytyczona na zawsze. Fizycy uważają, że rozumieją dobrze jakieś pojęcie, jeżeli znają granice jego stosowalności. Otóż epizod wojującego neopozytywizmu dlatego jest tak ważny w dziejach myśli, że był to eksperyment, w którym nauka po raz pierwszy doświadczyła istnienia swej własnej granicy. *Pozytywistyczne kryterium sensu było swojego rodzaju doświadczeniem granic metody naukowej. Nieporozumienie polegało na utożsamianiu granic metody z granicami sensu. Dziś, w okresie popozytywistycznym, pozostała jasna świadomość granic stosowalności aktualnej metody, ale granice te nie są raz na zawsze sztywno ustalone.* A zatem nauka nie może objąć wszystkiego, istnieje bowiem rzeczywistość transcendentna będąca dziedziną wiary, a nie rozumu empirycznego. Tym niemniej aktualny podział kompetencji między nauką i wiarą, oparty na rozróżnieniu metodologicznym – *plaszczyny poznawcze religii i nauki są odrębne* – nie musi być trwały, gdyż rozwój nauki może nadal wymuszać potrzebę reinterpretacji pewnych twierdzeń wiary i oczyszczać ją z naleciałości antropomorficznych. Ks. Heller zwraca uwagę, że rozpowszechniony obecnie pogląd o odrębności plaszczyn poznawczych nauki z jednej strony, zaś religii (i filozofii) z drugiej, przez co stają się one obiektywnie bezkonfliktowe, nie jest całkiem uzasadniony. Po pierwsze plaszczyny te mają punkty wspólne: pojęcia czasu i przestrzeni interesują fizyków jak i filozofów, zaś umysł ludzki jest obiektem zainteresowania nauk biologicznych i religii, więc w tych punktach stale zachodzą oddziaływania. Po drugie sama koncepcja plaszczyn poznawczych jest tylko narzędziem służącym do interpretacji poczynąń człowieka i nie należy czynić z niej doktryny filozoficznej. Granica rozdzielająca naukę od wiary nie powinna być zamknięta – pamiętajmy, że decyzja kierowania się tym co rozumne jest wyborem moralnym.*

Zdaniem ks. Hellera rehabilitacji wymaga też koncepcja „naukowego obrazu świata”. Powszechna, nie tylko w Polsce, konotacja tego terminu mówi o ateistycznym obrazie świata, co jest interpretacją ideologiczną, a nie naukową. Widzieli to już jasno neopozytywiści. Prawdziwie naukowy obraz świata, formowany przez naukę, a nie jej przybudówki filozoficzne, jest otwarty na nowe problemy, umożliwia pytania o wartości i o człowieka, tworzy zatem klimat dla wiary w Boga jako rozumu, który stworzył przyrodę. Jest przy tym faktem, że nie ułatwia akceptowania zinstytucjonalizowanych form religii. Jest to jednak problem całej nowoczesnej cywilizacji.

Potrzebę żywego oddziaływania między religią a nauką omawiał też ks. Józef Życiński. Przypominając chrześcijańskie źródła nauki wysunął on koncepcję *teologii nauki* jako refleksji nad humanistycznymi konsekwencjami nauk przyrodniczych snutej w perspektywie filozofii chrześcijańskiej. Nauki nie można bowiem traktować instrumentalnie i sprowadzać jej wartości wyłącznie do zastosowań technicznych. Nauka jest i w przyszłości jeszcze bardziej będzie potężnym czynnikiem kulturotwórczym. Zadaniem teologii nauki byłoby odkrywanie aksjologicznych i duchowych aspektów poznania przyrodniczego. Zarazem teologia ta miałaby zapobiegać traktowaniu nauki jako *opium dla intelektualistów*.

III. Czytając materiały z pierwszego seminarium, z 1980 r., wyczuwa się napięcie wśród wykładowców. Przypuszczam, że brało się ono z potrzeby stanowczego zadeklarowania własnego stanowiska – w obecności dostojnego słuchacza – wobec wciąż nie przebrzmiałego sporu nauki i wiary. W miarę jak teologowie stwierdzali możliwość życzliwego współistnienia nauki i religii, zaś naukowcy dystansowali się od „totalitarnych” zapędów pozytywizmu, napięcie opadało i już od drugiego sympozjum coraz więcej wykładowców koncentrowało się na innych problemach. Prezentowano zagadnienia pojęcia oddziaływania w fizyce i metafizyce, zastosowania koncepcji transcendentnych do opisu pewnych zjawisk w przyrodzie, dużo mówiono o problemach ewolucji biologicznej, wszechstronnie omawiano pojęcie czasu (dziwne – mnóstwo ludzi pasjonuje się zagadką czasu, a mało kto zagadką przestrzeni). Spośród tekstów, które zrozumiałem, chciałbym zwięźle przedstawić jeden, bliski moim własnym zainteresowaniom – Andrzeja Fulińskiego „Fizykę w kontekście kultury”.

Nie tylko wygasający konflikt nauki i religii rozdziera duchową kulturę człowieka. Równie duże rozdarcie, przy tym trwalsze, stanowi podział na kulturę humanistyczną i nauki przyrodnicze. Zjawisko to rozważało wielu myślicieli, rozmaicie je nazywając: *mowa cyprysów i mowa uczonych* (Cyprian Norwid), *dwie kultury* (Charles Percy Snow), *choroba współczesnej duszy* (Jacques

Monod) czy *paradygmat rozłączności kultury Zachodu* (Edgar Morin). Rozziew ten pojawił się wraz z powstaniem nauk przyrodniczych i ma podłoże podobne jak konflikt z religią, lecz usunięcie go jest zdecydowanie trudniejsze. Z drugiej strony istnieją niewątpliwie związki nauki i sztuki – np. dawno już dostrzeżono podobieństwo architektury gotyckiej i struktury myślenia scholastycznego.

Czy podział na dwie kultury wskazuje, że jedna z nich jest gorsza, jest artefaktem cywilizacji europejskiej? Nie, gdyż obie są naturalnymi wytworami świata zachodniego. Pochodzenie nauki, jako kultury młodszej i uformowanej wyłącznie w kręgu europejskim, wzbudza zwykle duże zainteresowanie. Fuliński wymienia cztery czynniki konieczne do powstania nauki nowożytnej: a) zasada obiektywizmu, czyli rozróżnienie między nauką i etyką, wynika przypuszczalnie z rozróżnienia między sacrum i profanum, a to z kolei bierze się z rozdzielenia prawd serca i rozumu (św. Augustyn); b) akceptująca postawa społeczeństwa wobec ludzi twórczych i poszukujących; c) indywidualność i autonomia jednostki – twórcze odkrycia nie są dziełem anonimowych zespołów, lecz konkretnych ludzi, działających zgodnie ze swymi przekonaniami. *Rola jednostki jest wyraźnie podkreślana w codziennej praktyce nauki: mamy prawo Archimedesa, teorię ewolucji Darwina, a także potencjał Morse'a, równanie pana X itd., i ta rola wydaje się nam oczywista. Ale na przykład według J.-P. Vernanta, w systemie kastowym Indii jednostka nie istnieje jako taka, w tym sensie, że nie jest ona niezależna, gdyż określa ją tam przede wszystkim miejsce zajmowane w hierarchiach (kastach), które są prawdziwymi aktorami gry społecznej /.../ Dopiero chrześcijaństwo przyniosło pełną autonomię człowieka, przyniosło zrozumienie, że centralną jest każda indywidualna jednostka*; d) większe zwrócenie chrześcijaństwa zachodniego ku doczesności w porównaniu z bardziej transcendentną i statyczną kulturą Kościoła Wschodniego. Jak złączyć obie, równie prawowite części kultury? Fuliński sądzi, że dotychczasowy paradygmat rozłączności – kultura podzielona jest faktycznie nie na dwie, lecz na wiele niezależnych dziedzin – zaczyna ustępować miejsca paradygmatowi współzależności, czyli widzeniu świata w różnych wzajemnie warunkujących się aspektach. Powinno stąd wynikać rozumienie jedności świata i jedności kultury. *To nasz dotychczasowy sposób myślenia był rozłączny, natomiast świat, kultura, to co istnieje, było, jest i będzie współzależne. Osiągnięcie jedności kultury będzie wielkim przełomem. Fuliński wyobraża go sobie na kształt przejścia fazowego w fizyce lub przemiany psychicznej w umyśle chorego psychicznie. Być może aktualna kultura jest w tzw. obszarze krytycznym, tuż przed taką przemianą fazową.*

Mam wobec tej koncepcji wątpliwości. Od trzystu lat, tj. odkąd pojawił się podział na dwie kultury, mnóstwo ludzi na rozmaite sposoby usiłowało go zlikwidować i odzyskać utraconą jedność. Próbowano robić to od strony mistycznej (zob. „Ziemia Ulro” Miłosza), próbowano do strony nauki (czymże bowiem był neopozytywizm, jeśli nie próbą radykalnej unifikacji połączoną z eliminowaniem składników nie pasujących do zjednoczonej kultury?). Wszystko na próżno. Zszywano obie kultury przeróżnymi sposobami – ściąg puszczał natychmiast. Skłania to do sceptycyzmu wobec prognoz zapowiadających bliskie osiągnięcie utęsknionego celu. I jeszcze ostrzeżenie. Wielkie przemiany nie zachodzą za darmo. Najlepiej widać to w fizyce, gdzie wielkie postępy odbywają się za cenę rezygnacji z pewnych koncepcji, do których jesteśmy przyzwyczajeni, i zawsze kosztem utraty pogładowości. Byłoby równie nieroztropne próbować zgadywać, z jakich wartości przyjdzie nam przy unifikacji obu kultur zrezygnować, jak mieć nadzieję, że ceny takiej nie trzeba będzie zapłacić.

IV. Trzeci tytułowy temat seminariów – dzieje – reprezentował przede wszystkim wykład Jana Małeckiego i Andrzeja Tomczaka „Wielkie imperia w dziejach i problem ich upadku”. Temat to niezmiernie rzadki w dostępnej po polsku historiografii i gorąco zachęcam zainteresowanych do przeczytania tego tekstu<sup>2</sup>. Problematyka historyczna i historyczno-filozoficzna często pojawiała się też w dyskusjach, np. w czasie dyskusji nad filozofią spotkania wypłynął nagle problem zniewolenia człowieka. Kwestię tę ujął ks. Józef Tischner tak kapitalnie, że należy jego wypowiedź zacytować w całości: *Pojęcie niewolnictwa i zniewolenia ma bogaty rodowód. Znajdujemy się w nurcie niezwykle głębokiej symboliki. W czasach nowożytnych idea zniewolenia przybrała zdecydowanie negatywny charakter, a to w związku z rozwojem pojęcia wolności. Casy te dostarczyły nam również dwóch znakomitych koncepcji zniewolenia. Jedną wiąże się z nazwiskiem Hegla, a druga z nazwiskiem Dostojewskiego. Różnica między ideą zniewolenia u Hegla a ideą zniewolenia u Dostojewskiego daje się ująć prosto. U Hegla niewolnik popada w swój stan zniewolenia, ponieważ ułkł się walki i śmierci. Pan staje się panem, bo gotów jest ponieść śmierć w walce. Stąd, rzemiosłem niewolnika jest praca dla pana, a rzemiosłem pana – wojna. U Dostojewskiego sprawa jest bardziej złożona. Niewolnik jest przede wszystkim niewolnikiem uludy, a pan – Wielki Inkwizytor – mistrzem uludy. Uluda sięga głęboko, aż do sumień ludzkich. Niewolnik powierza panu swe sumienie. Dlatego staje się gotowym do większych poświęceń dla pana. Nie tylko pracuje dla dobra pana, ale*

<sup>2</sup> III Seminarium, s. 126.

*gotów jest także ponieść za niego śmierć w walce z innymi niewolnikami, którzy się buntują. To wielka sztuka – zmusić człowieka, by nie tylko pracował dla pana, ale także umierał. Mistrzowie ułud z Dostojewskiego są poza obowiązkiem pracy i walki. Narzędziem ich panowania jest słowo – przede wszystkim słowo, stwarzające system ułud. A poza tym nikt tu nie jest szczęśliwy, ani niewolnik, ani pan. Niewolnik, bo stracił wolność, pan, bo zna swe kłamstwo.*

Jest to najkrótsza historia XX w.

V. Seminaria w Castel Gandolfo będą się zapewne odbywać co dwa lata. Ograniczone do wąskiego kręgu uczestników oficjalnie odgrywają skromną rolę. Ich rzeczywiste znaczenie tkwi w przesłaniu, które choć nigdy jawnie nie wyartykułowane, zawarte jest w większości wypowiedzi. Chrześcijanin oprócz podstaw wiary, którą wyznaje, winien znać też podstawy naukowego opisu świata, w którym żyje.

*Leszek M. Sokółowski*



## Czego ekonomista winien nauczyć się od antropologa?

Kraju Tana na próżno by szukać na mapie świata. Jest to kraj hipotetyczny – kraj, który w rzeczywistości nie istnieje. To kraj funkcjonujący i pulsujący życiem dopiero... po włączeniu komputera! Na potrzeby pewnego eksperymentu stworzył go profesor Dietrich Dörner – ekonomista z Uniwersytetu w Bambergu (RFN) i dziś, w niespełna 4 lata od jego finału, doświadczenie to – zaopatrzone w określenie „klasyczne” – na trwałe już weszło do annałów tak ekonomii jak i antropologii. Przez 6 miesięcy brała w nim udział grupa starannie wyselekcjonowanych studentów charakteryzujących się wysokim iloczynem inteligencji; jak czytamy w opisie eksperymentu, były to *osoby, którym ponad wszelką wątpliwość nie brakowało ani motywacji, ani dobrych chęci*. Zadanie ich było proste. Nader proste – identyczne z tym, jakie na co dzień powierza się ich rówieśnikom wysyłanym przez wyspecjalizowane agendy ONZ w ramach tzw. pomocy rozwojowej do najodleglejszych (w domyśle: najbiedniejszych) zakątków świata. Polegało ono na *umiejętnym przyspieszaniu rozwoju i podnoszeniu standardu życia mieszkańców w jednym z najbardziej zacończonych regionów hipotetycznego kraju Tana*.

Mimo swej umowności obraz kraju Tana powstający z danych zgromadzonych w pamięci komputera nie był ani abstrakcyjny, ani niespójny, zaś jego charakterystyka nie przypadkiem odpowiadała opisowi przeciętnego państwa biednego Południa. Był on także obrazem pozbawionym jakichkolwiek białych plam – tysiące powiązanych ze sobą danych (począwszy od liczby mieszkańców, przez urodzajność gleby i stopień jej zakwaszenia i kończąc – tak! – na przybliżonej liczbie owadów zapylających uprawy!) nie pozostawiało żadnych większych luk i opis ów czyniło pełnym.

To samo można powiedzieć o wybranym regionie, któremu uwagę swą mieli poświęcić biorący udział w eksperymencie adepci nauk społecznych. Region ten leżał z dala od stolicy, w okolicach, gdzie drogi należą do rzadkości. Zamieszkiwały go dwa niewielkie plemiona tubylcze – Tupis (665 osób) i Moros (104 osoby). Ci pierwsi zasiedlali hipotetyczną wioskę Lamu na brzegach równie hipotetycznego jeziora Mukwa i trudnili się prymitywnym rolnictwem; drudzy – będąc nomadami – koczowali pośród pobliskich wzgórz, porośniętych tropikalnym lasem i zajmowali się głównie myślistwem. Plagą obu plemion była niezwykle wysoka śmiertelność niemowląt, a ogólny poziom ich rozwoju nie pozwalał im na

skuteczne i trwale przekroczenie granicy egzystencyjnego minimum.

Ten mini świat tylżę dwóch mini społeczności oddany został w ręce młodym naukowcom. Czerpiąc wszystkie konieczne im dane z pamięci komputera mieli oni najpierw ustalić priorytety rozwojowe dla interesującego ich regionu, a następnie – zaproponować konkretne posunięcia służące dźwignięciu stopy życiowej jego mieszkańców na wyższy poziom. Unikano jednak rozwiązań abstrakcyjnych i wyssanych z palca; ograniczano się tylko do takich posunięć, które mieściły się w granicach tego, co rzeczywiście było możliwe do zrobienia. W ten sposób powstało kilkanaście rozmaitych scenariuszy, różniących się między sobą tak swą radykalnością jak i zasięgiem postulowanych w nich przemian. Wszystkie z nich zgodnie jednak dążyły do tego, by tubylcze wspólnoty zintegrować z mechanizmem gospodarki rynkowej. W jednych proponowano np. zwiększenie areалу pól uprawnych (kosztem powierzchni leśnych) lub zastosowanie środków chemicznych mających użyźnić glebę (za pieniądze uzyskane z odstrzału zwierzyny łownej); w innych na terenach zamieszkałych przez oba plemiona próbowano wprowadzić służbę zdrowia lub sugerowano konieczność nawodnienia części pól bardziej odległych od rzeki. W pozostałych skłaniano tubylców np. do zakupu maszyn rolniczych albo do zelektryfikowania zasiedlanego przez nich terytorium... Każdy z kilkunastu zaprojektowanych planów przezwyćzania zacofania wprowadzano następnie do komputera, który dzięki zastosowaniu technik symulacyjnych odtwarzał procesy wyzwolone zaproponowanymi posunięciami. W ten sposób, w horyzoncie 10. lat, przetestowano każdy spośród wypracowanych wariantów.

Co się okazało?

Wynik za każdym razem był ten sam, rozmaity był tylko czas, po którym wystąpiły skutki; w ciągu niespełna 10. lat, w rezultacie zmian zainicjowanych planami przezwyćzania zacofania, obie tubylcze społeczności **ULEGŁY KOMPLETNEJ ZAGŁADZIE!** Zauważono przy tym następującą prawidłowość – ostateczna katastrofa następowała tym szybciej, im bardziej radykalne i bardziej zdecydowane były kroki podejmowane w ramach tzw. pomocy rozwojowej<sup>1</sup>.

### Życie podług innej miary

To, co – być może – jest zaskoczeniem dla ekonomisty, nie jest nim wcale dla etnografa czy antropologa. Ci ostatni bez trudności potrafiliby wyliczyć długą listę podobnych przypadków – tym bardziej tragicznych, że mających miejsce w **RZECZYWISTOŚCI**.

a nie jedynie pośród obwodów scalonych komputera. Nadto – to, co bardzo trudno jest dostrzec z punktu widzenia kogoś, w czym horyzoncie czasowym mieszczą się zwykle nie więcej niż ostatnie 2 stulecia, znacznie łatwiej daje się zaobserwować z pozycji tego, kto zajmuje się człowiekiem (a nie towarem!) w perspektywie nie tylko setek, lecz niekiedy nawet i tysięcy lat. Ale po kolei.

Żadne społeczeństwo nie może egzystować przez dłuższy okres nie posiadając określonego zaplecza gospodarczego. To fakt; lecz z drugiej strony do czasów rewolucji przemysłowej nie powstała żadna zbiorowość, która w pełni byłaby kontrolowana przez siły rynku. Sytuacja taka jest raczej wyjątkiem, a nie regułą. Historia, etnografia i antropologia uczą, iż nieprawdą jest, że chęć zysku zawsze, od zarania dziejów, stanowiła *spiritus movens* wszelkich ludzkich poczynąń: z powodzeniem obalają one mit *homo oeconomicus*. Bo choć rynek – lub bardziej precyzyjnie: zaczątki rynku – istniał już nawet w epoce kamienia, NIGDY nie stanowił on głównej osi życia społecznego, będąc ledwie jego uzupełnieniem, dopełnieniem, lub – jak chce Karl Polanyi: jego *produktem ubocznym*<sup>2</sup>.

Naprawdę istotny jest nie rynek, lecz pewna struktura: życie społeczne może bowiem istnieć bez rynku, nie może jednak prze-

<sup>1</sup> Opis eksperymentu prof. D. Dörnera zawarty jest w książce Holmara V. Dittfurtha *So lässt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Exist so weit*, Rasch und Röhning, Hamburg-Zürich 1985, którą szerzej omawiam w tekście *Pożegnanie z przyszłością?* („PI” nr 3/88). Wynik tego eksperymentu Dittfurth wiąże przede wszystkim z rozbieżnością powstającym między (zakładanym) liniowym rozwojem procesów zaimitowanych w społeczeństwach Tupis i Moros przez ingerencję z zewnątrz, a ich wykładniczym (tzn. dokonującym się w postępie geometrycznym) przebiegiem faktycznym. Mimo że rozbieżność ta na pewno jest jednym z bardziej istotnych czynników prowadzących do zagłady wspomnianych wspólnot (o czymś podobnym, choć w odniesieniu do większych zbiorowości, w *Raporcie o stanie świata* pisze Lester R. Brown; czytamy tam m.in.: „Mimo postępów matematyki w XX w. i szerokiego dostępu do komputerów, przywódcy polityczni i inni główni decydenci w sprawach ekonomicznych wykazują niebezpiecznie słabe rozeznanie pojęcia wzrostu wykładniczego”). Dittfurth milczeniem pomija ten element, któremu poświęcam niniejszy tekst; to, że dużo bardziej zgubne niż wyrzysk ekonomiczny okazuje się często naruszenie, a następnie zniszczenie tradycyjnej, usankcjonowanej wieloletnią historią struktury społecznej zapewniającej spójność i organiczną zwartość wspólnoty, co pociąga za sobą rychłą dezintegrację tejże społeczności i – w finale – jej zagładę.

<sup>2</sup> K. Polanyi (1893–1964) – amerykański ekonomista węgierskiego pochodzenia, który dal się poznać przede wszystkim jako wybitny historyk ekonomii. Jeden z inicjatorów i twórców tzw. antropoekonomii; za główną determinantę procesów gospodarczych uznał system instytucjonalny, wewnątrz którego procesy te się dokonują. W twórczości swej analizując gospodarki rynkowe na tle innych sposobów go poddawania charakterystycznych m.in. dla społeczności pierwotnych, podkreślał ich unikalność i wyjątkowość. Ekonomiczna myśl Polanyi’ego przepełniona jest bardzo głębokim humanizmem i nawiązuje do prac Webera, Thurnwalda, Mengera, Maine’a i Malinowskiego. Główne jego dzieła – *The Great Transformation*, New York 1948 i *Primitive, Archaic and Modern Society*, New York 1968 – były pomyślane jako polemika z poglądami F. A. Hayeka zawartymi w książce *Road to Serfdom*.

trwać bez „społecznej struktury nośnej”. Ta zaś może, co prawda, powstać przez ściąganie się sił rynkowych, lecz – równie dobrze – może zostać ukształtowana dzięki grze kryteriów z rynkowymi nie mających nic a nie wspólnego.

I właśnie ten drugi, „pozarynkowy” wariant dominował przez ogromną większość historii, a na niektórych obszarach, pośród tzw. społeczności prymitywnych swego znaczenia nie utracił nawet do dziś. Bo historia ludzkości to nade wszystko historia „społecznych struktur nośnych” opartych na więzach i zależnościach wypływających ze zwyczajów, tradycji, wierzeń, pokrewieństwa, hierarchii oraz religii – to historia struktur, w których rynek spełniał funkcje ledwie incydentalne. To historia struktur, które – mimo to – małym w rozmiarach zbiorowościom żyjącym we względnej izolacji (to dwa bardzo istotne zastrzeżenia!) były w stanie zapewnić stabilność w długim okresie. Co więcej, dzięki formowaniu się tychże struktur nierzadko przez całe stulecia, osiągały one tak wysoki stopień wewnętrznej spójności, „naturalności” (w sensie Edmunda Burke’a?) i wzajemnego dopasowania, iż NA DANYM POZIOMIE ROZWOJU zapewniały one tym niewielkim społecznościom optymalną sprawność funkcjonowania i niepomniernie zwiększały szanse ich przetrwania. Czego nie zapewniały? Dynamiki rozwoju, przełamywania pulapu chwili obecnej, wygospodarowywania nadwyżek i umiejętności myślenia kategoriami czasu przyszłego. W zamian za to oferowały jednak stabilność egzystencji i względne bezpieczeństwo, mówiąc jeszcze inaczej „wieczną teraźniejszość” – czas poruszający się nie po linii prostej, lecz nieodmiennie powracający do punktu wyjścia – cykliczny czas krążący po okręgu.

### Przetrwanie zamiast zysku

W tej sytuacji celem, któremu podporządkowany został byt takich społeczności, nie był indywidualny ZYSK, tak jak ma to miejsce w przypadku gospodarek rynkowych, lecz ich zbiorowe, ponadindywidualne PRZETRWANIE. Konsekwencją tego był m.in. fakt, że zbiorowość w większym stopniu była obecna w życiu jednostki niż ten, do jakiego przyzwyczajeni jesteśmy w tej chwili. Właściwie źle powiedziane; bo jednostki jako takiej wcale jeszcze wtedy nie było! Człowiek istniał wyłącznie jako część zbiorowości, bo skazany jedynie na własne siły natychmiast musiałby zginąć. Do tych skrajnych sytuacji nie dochodziło jednak nazbyt często, ponieważ – pomimo całego swego prymitywizmu, a niekiedy nawet i materialnej nędzy – w samej swej istocie zasady rządzące życiem takich prymitywnych wspólnot były bardzo humanitarne; tak dalece, że w większości języków ludów prymi-

tywnych zwykle brak w ogóle słów na określenie śmierci głodowej kogoś, kto pozostawał wewnątrz wspólnoty.

Zdaniem K. Polanyi'ego właśnie ten brak bezpośredniego zagrożenia śmiercią głodową, dziś powiedzielibyśmy – brak tzw. przymusu ekonomicznego, czyni społeczności prymitywne bardziej humanitarnymi od większości gospodarek nam współczesnych. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że życie tych wspólnot regulują nie anonimowe zasady wymiany, lecz uspołecznione reguły redystrybucji, uwarunkowane pokrewieństwem i statusem społecznym. Oznacza to, że społeczność taką utrzymują przy życiu nie siły zewnętrzne (np. siły rynku), lecz niezwykle silne poczucie więzi i przynależności grupowej, a więc siły dośrodkowe, określane w psychologii jako dominacja postawy „do”. Ta zaś utożsamiana jest z sympatią, miłością i altruizmem.

Zbiorowość prymitywna nie jest zatem przedmiotem w naszych rękach; jest ona podmiotem sama w sobie. Najpierw istnieje zbiorowość, grupa, społeczność, dopiero potem gospodarka jako narzędzie podporządkowane grupie (a nie na odwrót!) – człowiek wyprzedza towar, rzecz, czy jakikolwiek „system”. Opisuując jedną z takich społeczności – społeczność meksykańskich Azteków z czasów przed konkwistą – George C. Vaillant stwierdza: *Chociaż niektóre miasta były bardzo duże – Meksyk liczył na przykład 300 tysięcy mieszkańców – poczucie wspólnoty było [tam] bardzo silne. Wolność myśli, swoboda osobista i osobisty majątek – nie istniały. Ludzie żyli zgodnie z przepisami wspólnych praw, które przez całe wieki działały pomyślnie i bez zakłóceń. Na samą myśl o strasznym osamotnieniu psychicznym, w jakim płynie życie jednostki w naszym zachodnim świecie – Azteką ogarnęłoby nieopisane przerażenie*<sup>3</sup>. Jeszcze inaczej można ująć to tak: silna podmiotowość zbiorowości czyni społeczność taką bardzo humanitarną i na wskroś przepojoną „duchem wspólnoty”; jednocześnie – brak podmiotowości jednostki (której wszak jeszcze wcale nie ma!) skazuje wspólnotę tę na rozwojowy zastój i na stagnację (por. „Zestawienie”).

Tak więc, analiza zasad rządzących życiem społeczności prymitywnych, przedłużając historię rozwoju gospodarek poza tradycyjnie przyjmowaną perspektywę ostatnich 200. lat, pozwala nam ujrzeć człowieka nie jako istotę z natury swej orientującą się według sygnałów docierających do niej z rynku, lecz jako KOGOŚ, kto – nade wszystko – jest istotą społeczną. Unaoecznia nam ona, na ile „rynkowy” etap rozwoju jest czymś epizodycznym, czymś, co może być uznane raczej za odstępstwo od reguły niż za samą regułę. Wreszcie pokazując, że społeczne spoiwo zbiorowości „redystrybucyjnych” może być bardziej trwale od spoiwa wypływającego z za-

<sup>3</sup> G. Vaillant, *Aztekowie z Meksyku*, Warszawa 1965, s. 463.

leżności dyktowanych przez prawa ekonomiczne; że – wbrew opiniom ortodoksyjnych ekonomistów – społeczności, w których dominuje postawa „do”, mogą się charakteryzować dużą wewnętrzną harmonią, stabilnością oraz trwałością.

Dominacja postawy „do” jest także istotna w całkiem innym kontekście. **STOSUNKI WEWNĄTRZGRUPOWE ULEGAJĄ BOWIEM PROJEKCJI NA CAŁE OTOCZENIE.** Oznacza to, iż podmiotowa zbiorowość obdarza podmiotowością także środowisko, w którym widziec ona swoją egzystencję. To właśnie dlatego dla przedstawiciela tzw. kultur pierwotnych przyroda nie jest przedmiotem, którym można dowolnie manipulować, lecz staje się równorzędnym (niekiedy nawet nadrzędnym!) podmiotem, partnerem. W etnografii i antropologii określa się to jako tzw. animistyczną postawę wobec otoczenia – wspólny rodzaj przeżywania („anima”) wiąże zbiorowość z jej otoczeniem.

Obserwacja ta prowadzić może do niebagatelnych wniosków poznawczych. Bo w jej świetle dzisiejszą dewastację środowiska naturalnego można widzieć jako swoiste przedłużenie o jeszcze jedno ogniwo społecznego „pecking order” – „porządku dziobania”. Być może należałoby nawet wysunąć tu tezę, iż – w sytuacji uprzedmiotowienia społeczności – mamy do czynienia z niewolniczą potrzebą kompensacji, z zakorzenioną głęboko w podświadomości chęcią „odegrania się na przyrodzie”? Obserwacja ta pokazuje, że **EMANCYPACJĘ PRZYRODY**, której potrzeba stanowi jedno z naczelných wyzwań przelomu XX i XXI w., **WYPRZEDZIĆ MUSI PEŁNA I PRAWDZIWA EMANCYPACJA ZBIOROWOŚCI LUDZKICH**; że im większa będzie podmiotowość ludzkich społeczności, tym bardziej naturalny i zrozumiały okazywać się będzie postulat upodmiotowienia przyrody.

### Czego brak współczesnej ekonomii?

W tym momencie dochodzimy do miejsca, gdzie możemy już odpowiedzieć na pytanie, co się właściwie zdarzyło w społecznościach Tupis i Moros z eksperymentu profesora Dörnera; sprawa ta wydać się musi teraz stosunkowo prosta. Wszak w eksperymencie tym tradycyjna, pozarynkowa „społeczna struktura nośna” miała zostać zastąpiona strukturą rynkową. A żeby na nowy, „rynkowy” sposób społeczności te móc spojrzeć, trzeba było jednak najpierw dokonać demontażu starej struktury. I właśnie tego etapu prymitywne wspólnoty zwykle nie potrafią przeżyć. Moment, gdy stare zależności już nie funkcjonują, nowe zaś funkcjonować jeszcze nie zaczęły; gdy to, co dotąd było trwałe, jasno określone i ustabilizowane, staje się nagle bezkształtne, płynne, amorficzne – okazuje się dla nich najczęściej zgubny. Co prawda działają wtedy

jeszcze pewne elementy starej społeczności, społeczność ta nie funkcjonuje już jednak jako CAŁOŚĆ, jako wszechogarniające środowisko człowiecze: to, czego słuszność wielokroć starano się dowodzić na gruncie filozofii (szczególnie w chrześcijańskiej filozofii nadziei), okazuje się prawdziwe także w socjologii i ekonomii: *Nie można bezkarnie opuszczać świata, w którym wzrastało się od urodzenia, nawet gdyby był on bardzo nieprzychylny i wrogi, nie można bezkarnie tworzyć światów całkowicie nowych. Nawet przez krótką chwilę nie można żyć w próżni, w absolutnej pustce.*

Okres przerastania struktur pozarynkowych w rynkowe, by mógł zostać zwieńczony choćby połowicznym sukcesem, musi być bardzo rozciągnięty w czasie. 10 lat, o których mowa w eksperymencie, to na pewno okres nazbyt krótki. Natomiast forsowanie przemian, przyspieszanie ich za wszelką cenę, podążanie na przelaj, na skróty – już z góry skazane jest na niepowodzenia. Argumentów na poparcie tej tezy aż w nadmiarze dostarcza cały, wspaniały wiek XX.

Lecz wnioski wypływające z eksperymentu Dörnera mają także drugą warstwę i jest to chyba nawet warstwa bardziej istotna. Pośrednio zmuszają one bowiem, do zastanowienia się nad istotą i bardziej ogólnymi mechanizmami funkcjonowania tzw. gospodarek prymitywnych. W jego świetle okazuje się, że pogłębianie studiów nad społecznościami zapóźnionymi w rozwoju, w których człowiek nie występuje wobec przyrody z pozycji zdobywcy, lecz jako ktoś, kto stara się żyć z nią w przymierzu, w symbiozie – ma obecnie nie tylko walor historyczny, ale także znaczenie czysto praktyczne. Analizy takie są tym bardziej frapujące, że próba zastosowania redystrybucji jako dominującego sposobu regulacji życia społecznego w gospodarkach centralnie planowanych całkowicie zawiodła i okazała się ślepym zaułkiem, z którego nie tak łatwo się teraz wydostać (w pewnym sensie gospodarki centralnie planowane są bowiem cofnięciem się do etapu tzw. społeczności prymitywnych; wystarczy wymienić tu takie cechy, jak immanentny brak dynamiki społecznej, brak nadwyżek, świadomość skoncentrowana na „my”, duże znaczenie wszelkich hierarchii, „wieczna terażniejszość”... odmienny jest tylko ich stosunek do człowieka i ekosystemu – por. Zestawienie). Jednakże w obliczu narastania globalnego zagrożenia ekologicznego zainteresowania współczesnej ekonomii, w sposób oczywisty, coraz bardziej przesuwać się będą z chęci osiągnięcia doraźnych korzyści i ZYSKU, ku kwestiom związanym z PRZETRWAANIEM – a więc ku zagadnieniom stanowiącym główną oś, wokół której zorientowane i zorganizowane są gospodarki prymitywne. Te ostatnie zdają się bowiem dużo bliższe „ekonomii jutra” niż współczesne sposoby gospodarowania.

Człowiek – nieobliczalny, bezrefleksyjny zdobywca i samozwańczy demiurg, z czasem, chcąc przetrwać, stopniowo przerażać się będzie musiał w społecznego partnera natury. W tej sytuacji bogactwo i odmienność rozwiązań pochodzących z innego niż zachodni kręgu kulturowego okazać się mogą skarbnicą, której przydatność trudno byłoby przecenić. W której, być może, uda się odnaleźć właśnie to, czego tak dotkliwy brak odczuwamy, gdy myśląc o przyszłości w skali globalnej staramy się posługiwać modelami współczesnej ekonomii.

*Roman Warszawski*

### ZESTAWIENIE

| gospodarka<br>prymitywna                                      | gospodarka<br>rynkowa           |
|---------------------------------------------------------------|---------------------------------|
| A. podmiotowość zbiorowości                                   | A. przedmiotowość zbiorowości   |
| B. przedmiotowość jednostki<br>(brak wyodrębnionej jednostki) | B. podmiotowość jednostki       |
| 1. postawa „do”                                               | 1. postawa „od”                 |
| 2. przetrwanie                                                | 2. zysk                         |
| 3. stabilność                                                 | 3. niestabilność                |
| 4. niezmienność                                               | 4. zmienność                    |
| 5. brak istotnych nadwyżek                                    | 5. istnienie nadwyżek           |
| 6. stagnacja                                                  | 6. dynamika                     |
| 7. dominacja przeszłości                                      | 7. dominacja przyszłości        |
| 8. zwartość społeczna                                         | 8. rozczłonkowanie społeczne    |
| 9. świadomość „my”                                            | 9. świadomość „ja”              |
| 10. redystrybucja                                             | 10. transakcja                  |
| 11. hierarchia, zwyczaj, pokrewieństwo                        | 11. dochód                      |
| 12. występowanie łańcuchów zależności                         | 12. występowanie par zależności |
| 13. świadomość ekologiczna                                    | 13. świadomość technokratyczna  |

| gospodarka<br>centralnie planowana                 | stan<br>pożądany                         |
|----------------------------------------------------|------------------------------------------|
| A. przedmiotowość zbiorowości                      | A. podmiotowość zbiorowości              |
| B. przedmiotowość jednostki<br>(podmiotowość elit) | B. podmiotowość jednostki                |
| 1. postawa „od”                                    | 1. postawa „do”                          |
| 2. trwanie*)                                       | 2. przetrwanie                           |
| 3. stabilność                                      | 3. stabilność                            |
| 4. niezmienność                                    | 4. zmienność                             |
| 5. brak istotnych nadwyżek                         | 5. istnienie nadwyżek                    |
| 6. stagnacja                                       | 6. dynamika                              |
| 7. dominacja teraźniejszości                       | 7. „bezczasowość”                        |
| 8. rozczłonkowanie społeczne                       | 8. zwartość społeczna                    |
| 9. świadomość „oni”**)                             | 9. świadomość „my-ja”                    |
| 10. redystrybucja                                  | 10. redystrybucja i transakcja           |
| 11. hierarchia                                     | 11. wzajemna zależność                   |
| 12. występowanie łańcuchów<br>zależności           | 12. występowanie łańcuchów<br>zależności |
| 13. świadomość mechanistyczna                      | 13. świadomość ekologiczna               |

\*) odmiana przetrwania, zwięzła do przetrwania elity władzy

\*\*) odmiana świadomości „my”, ale wymuszona przez istnienie „ich”

Z zestawienia wynika, że podmiotowość zbiorowości determinuje występowanie postawy „do”, ta zaś sprzyja wystąpieniu świadomości ekologicznej (odpowiednio – przedmiotowość zbiorowości wiedzie do postawy „od” oraz świadomości technokratycznej czy mechanistycznej); natomiast podmiotowość jednostki przyczynia się do wprowadzenia dynamiki (odpowiednio – przedmiotowość jednostki pociąga za sobą stan stagnacji).



## Państwo albo ryk nie dojonych krów

*Władza czuwa nad śpiącym, panuje nad stworzeniami, ochrania je, stoi na straży ogólnego ładu, jest okiem porządku, strzeże mienia i zboża... Gdyby nie było posłuchu dla władzy, dzikie zwierzęta i ptaki niszczyłyby ofiary i rozszarpały ludzi, nie studiowano by Wed, nie dojono by krów, dziewczęta nie wchodziłyby w związki małżeńskie, zerwane byłyby wszystkie więzy i powszechny byłby rozbój – dowiadujemy się z „Mahabharaty”. Wygląda, że czciciele magicznej mocy państwa niewiele zmądrzeli przez ostatnich kilka tysięcy lat. Dzisiejsi bowiem, tak samo jak starożytni bramini, skłonni są wierzyć, że wraz z ich państwem zawali się nie tylko porządek społeczny, ale i naturalny... dzikie zwierzęta rozszarpałyby ludzi...*

Wątek gloryfikacji państwa przewija się w europejskiej myśli politycznej ustawicznie, poczynawszy przynajmniej od Platona. Do absurdu rzecz doprowadził Hegel. Państwo jest boską ideą istniejącą na ziemi. Przy czym można zauważyć prawidłowość: apologii państwa przybywało i stawały się coraz śmielsze, w miarę jak w rozwoju historycznym zagarniało ono pod swą kuratelę coraz to nowe obszary życia. Najważniejsza, najsilniejsza, z czasem w coraz wyższym stopniu wszechogarniająca odmiana organizacji społecznej łatwo ulegała absolutyzacji. Właściwie taka absolutyzacja sama się narzucała. Jednocześnie w umysłach skłonnych do abstrakcyjnej spekulacji państwo odrywało się od swojego społecznego, ekonomicznego, demograficznego, organizacyjno-administracyjnego, historycznego, geograficznego wreszcie kontekstu i zyskiwało byt w pełni samodzielny, prawie niezależny – jeszcze jedna fałszywa hipostaza.

Zadziwiające, jak łatwo i często wyrafinowany intelekt fascynuje się brutalną siłą i władzą. Jak bardzo nieraz łaknie uznania ze strony „czynników oficjalnych”, nawet nieświadomie, „niezależny myśliciel”. Wcale nierzadko filozoficzno-metafizyczno-polityczne spekulacje stanowiły przesłankę apologii bardzo konkretnego państwa, zwykle autorytarnego (w przypadku Hegla monarchii pruskiej, Hobbesa – Anglii) albo wręcz same były taką zamaskowaną apologią. Niejednemu zapewniało to wygodną pozycję, status na poły oficjalny „nadwornego filozofa”. Ulubieńcy królów umierali, odchodzili też sami władcy, ich państwa upadały; koncepty już uwolnione od balastu rzeczywistości, do której nawiązywały, zaczęły żyć własnym życiem. Większość jednak prac wychwalających ponad miarę państwo, zwłaszcza państwo „silne”, zrodziły czasy zamętu, rewolucji, wojny domowej, kryzysu i upadku tradycyjnych instytucji. Chwilowe z perspektywy dziejów rozprzężenie,

zwykle znaczące jedynie przejście od starego porządku do nowego, w oczach współczesnych często urasta do wymiarów apokaliptycznych (zresztą w spłaszczonej perspektywie życia ludzkiego istotnie może mieć wymiar apokaliptyczny). U osobników pozbawionych żylki awanturniczej (zatem u prawie wszystkich) budzi rychło tęsknotę za rządami silnej ręki, która ujęłaby wszystko w karby. Tęsknocie tej ulegają nie tylko ludzie prości, zapewne nieobca jest też filozofom. Niektórym „silne państwo” wydaje się jedynym przeciwieństwem anarchii, czyli całkowitego rozprzężenia i chaosu. Rząd, który potem nastanie, zazwyczaj nie tylko wykorzysta popularne nastroje budując nowe (lepiej lub gorzej) porządki, lecz podchwyci też chciwie państwowotwórcze doktryny, uzna je za własne i przytuli ich autorów, jeśli nie będą szczególnie oporni lub niewygodni.

„Państwowcy” lubią straszyć widmem anarchii będącej rzekomo przeciwieństwem porządku, każdego porządku. Anarchia, ta bestia gotowa rzucić się na ludzkość, antylewiatan, jest jednak potworem mitycznym. W najlepszym razie różnym porządkom (niekiedy mało chwalebny) odpowiadają różne rodzaje anarchii (niektóre całkiem miłe przy bliższym poznaniu).

**W DZIEJACH NIE ZNAJDZIEMY ANI JEDNEGO PRZYKŁADU CAŁKOWITEJ ANARCHII.** Wszelkie okresy anarchii w dziejach, które tak przeżywały rozmiłowanych w porządku i harmonii filozofów, były nie tylko stosunkowo krótkotrwałe, ale również bardzo względne, gdy chodzi o stopień zanarchizowania stosunków społecznych. Którakolwiek z wielkich rewolucji weźmiemy pod uwagę, po bliższym wejrzeniu okaże się, że co prawda następowało pewne rozprzężenie, niektórym uchodziły bezkarnie wołające o pomstę do nieba ekscesy, przez pewien czas na niektórych terenach panowało całkowite niemal bezprawie (a właściwie prawa prymitywne, nie mniej nieraz skuteczne, jak prawo odwetu), lecz na przeważającym obszarze nadal wcale dobrze mimo osłabienia działał aparat władzy, wymiar sprawiedliwości, nawet szkolnictwo. Zwykle dawna administracja szczebla lokalnego funkcjonowała po staremu (ewentualnie „po nowemu”, zależnie od sytuacji), tyle że mniej wydajnie, wypierana z wolna przez nowe instytucje, niekiedy o charakterze tymczasowym czy „rewolucyjnym”. Czasem czynności polityczne, policyjne i administracyjne przejmowała w danym rejonie armia: ancien régime'u bądź rewolucyjna. Bywało, powstawały jak grzyby po deszczu i zmieniały się jak w kalejdoskopie efemeryczne lokalne struktury władzy, które przeważnie upadały wcale nie dlatego, że nie mogły sprostać zadaniom państwowym, lecz dlatego, że nie miały dość siły, aby przetrwać pod naporem struktur konkurencyjnych. Oczywiście, wszystko to nie może zapewnić tak korzystnych warunków życia społecznego jak

ustabilizowane państwo, jeżeli jego kształt odpowiada chociaż z grubsza warunkom i potrzebom tego, nie innego społeczeństwa. Jednak katastroficzne wizje *nie dojrzałych królów i niezamężnych dziewcząt* miały za podłoże raczej psychologię – frustrację, brak poczucia bezpieczeństwa, brak oparcia w tradycyjnych instytucjach itd. – niż rzeczywistość społeczną.

Nie zawsze upadek dotychczasowego porządku kończył się przejściem na wyższy *szczebel rozwoju*. Zarastające dżunglą piramidy Majów i zrujnowane rzymskie amfiteatry świadczą o czymś przeciwnym – o głębokim nieraz regresie po imponującym złotym wieku. Zapewne nie doszłoby do tego, gdyby ostały się wspaniałe organizmy państwowe, którym pewne ludy zawdzięczają tyle świetnych pomników cywilizacji. Rzecz w tym, że owe państwa po prostu nie mogły się ostać: bo wyczerpały zasoby, którym zawdzięczały swój rozwój (zagładę miast, a zatem i cywilizacji Majów spowodowało prawdopodobnie wyjałowienie ziemi uprawianej rabunkowo); bo rozbiły je od wewnątrz siły odśrodkowe (często uboczny produkt tych samych procesów, które przyczyniały świetności) albo z zewnątrz potęgi, których powstaniu nie mogły zapobiec; bo wreszcie zmieniły się warunki klimatyczne, demograficzne, gospodarcze... Czasem właśnie uporczywe podtrzymywanie państwa w całej jego dawnej okazałości wiedzie do zupełnego krachu. Najczęściej jest to jednak zwyczajnie niemożliwe. Na naszych oczach wspaniałe Imperium Brytyjskie skurczyło się do wymiarów obecnej Wielkiej Brytanii; dość szczęśliwie dla siebie, należałoby powiedzieć.

Organizmy państwowe powstające na gruzach wcześniejszych państw, nie zawsze potrafią zdobyć się na rozmach poprzedników ani mogą się pochwalić podobnymi osiągnięciami. Mniejsze są ich możliwości mobilizacyjne. Niemniej często są lepiej przystosowane do nowych, zmienionych warunków. (Oczywiście w żadnym razie nie znaczy to, że każdy istniejący system polityczny jest najlepszy z możliwych w danych warunkach.) Nic za darmo. Lepsza organizacja, zdolna wydobyć ze społeczeństwa więcej energii (czasem za dużo) i zdolna celowo ją wykorzystać, więcej też tej energii zużywa, więcej społeczeństwo kosztuje. W pewnych warunkach wiedzie to nawet do całkowitego niemal wyniszczenia tkanki społecznej. A ta jest pierwotna w stosunku do państwa. Na niej nadbudowuje się organizacja polityczna, z niej państwo czerpie siły życiowe, nawet jeżeli zyska niezależność i zdoła społeczeństwo ujarzmić.

Nie tylko historia dowodzi, że anarchia rozumiana jako pewien trwały stan, zaprzeczenie porządku nie istnieje. Koncept ten będzie również niezgodny z żadną nowoczesną teorią w naukach politycznych czy socjologii. Samoorganizowanie się stosownie do

potrzeb jest bowiem naturalną i pierwszorzędną właściwością każdej zbiorowości ludzkiej.

Definicji państwa nie brakuje, ale właściwie w najszerszym rozumieniu za państwo można by uznać każdą całościową formę politycznej organizacji społeczeństwa. Zatem szczepek albo plemię byłyby prymitywną odmianą państwa, tak jak współczesne państwo narodowe jest jego obecnie najbardziej zaawansowaną postacią (wątpliwe, aby ostateczną). Państwo powinno mieć względnie stałe granice (niekoniecznie, a nawet nie przede wszystkim w sensie geograficznym), aby było wiadomo, kto do niego należy, a kto nie. Zwykle ma też terytorium, chociaż nie zawsze; np. koczownicy mogą tworzyć państwo bez wyraźnie wyodrębnionego terytorium czy też o terytorium „ruchomym”. Każde państwo ma przynajmniej jeden ośrodek władzy. Co za tym idzie, w państwie istnieją pewne struktury polityczne, tzn. podział na tych, którzy pełnią określone funkcje w zakresie sprawowania władzy, i tych, którzy ich nie pełnią, a zatem także hierarchia. Najważniejszą zaś cechą państwa (obok jego politycznego charakteru) odróżniającą je od takich jednostek, jak choćby rodzina albo przedsiębiorstwo czy Kościół – jest suwerenność. Suwerenność oznacza, że na swoim obszarze państwo nie podlega bezpośrednio żadnym regulacjom płynącym spoza jego granic. Takie regulacje mogą stać się obowiązujące, gdy uzyskają sankcję właściwego danemu państwu ośrodka władzy. Sytuację, w której groźba „kary” za nieposłuszeństwo wobec zagranicznego ośrodka jest tak nieproporcjonalnie wielka, że praktycznie wszystkie jego życzenia są spełniane, moglibyśmy nazwać ograniczoną suwerennością. Nie miejsce tutaj na rozstrzyganie licznych konsekwencji takiego pojmowania państwa. Warto jednak podkreślić, że różni się ono znacznie od potocznych wyobrażeń, które zwykle albo kojarzą państwo z administracją i aparatem represji, albo utożsamiają je z krajem, które to słowo obejmuje obszar geograficzny z zamieszkującą je ludnością. Różni się także od większości obiegowych poglądów, spotykanych również w nauce, np. tych utożsamiających państwo ze społeczeństwem.

Trzeba odróżniać więzi społeczne od stosunków politycznych, autorytet od władzy, struktury społeczne od systemu politycznego, społeczeństwo od państwa. Prawda, że jedno z drugim tak blisko bywa związane, przemieszane, złączone, tyle występuje współzależności, że w większości przypadków wypada mówić po prostu o dwu aspektach, dwu różnych podejściach, dwu układach odniesienia. Jak pisze A. Etzioni, którego teorii niniejsze rozważania są dość bliskie, państwo może *odzwierciedlać społeczeństwo, służyć za bazę, na której społeczeństwo się rozwija, albo biec w poprzek kilku społeczeństw* („The Active Society. A Theory of Societal and Politi-

cal Processes", N.Y. 1968, s. 108). Sytuacja, kiedy państwo „odzwierciedla” swoje społeczeństwo, jest bodaj najlepiej znana, szeroko przyswojona, chociaż bynajmniej nie najczęstsza we współczesnym świecie – to nowoczesne, demokratyczne zwykłe, państwo narodowe. Państwo narodowe (jednonarodowe), tworzące ze społeczeństwem niejako organiczną całość, wydaje się też najczęstszym ideałem, do którego dążą zarówno kraje „rozwijające się”, jak niektóre pozorne federacje wielonarodowe. Ku temu ideałowi wiodą dwie drogi: albo państwo dąży do wykształcenia społeczeństwa dopasowanego do siebie (typowy przypadek większości państw Trzeciego Świata), albo społeczeństwo zmierza do zawłaszczenia państwa (cel większości rewolucji ludowych). Bez trudu jednak znajdziemy przykłady państw przeciwstawionych społeczeństwom, nad którymi panują; ostro od nich oddzielonych, obcych, wyalienowanych. Takie są wszelkie rządy okupacyjne. Podobny przypadek stanowią administracje kolonialne. Często też jedna grupa społeczna – np. wielcy właściciele ziemscy; etniczna – Afrykanerzy w RPA i niektóre plemiona tubylcze w kilku państwach Czarnej Afryki; religijna; polityczna (państwo-partia na przykład), a nawet zawodowa – wojsko w niektórych republikach Ameryki Łacińskiej lub rodzinna – przejmuje kontrolę nad państwem i czyni z niego własne narzędzie panowania nad społeczeństwem (co należy odróżnić mimo podobieństw od państw z upośledzoną politycznie mniejszością etniczną czy religijną). Ponadto możliwe jest państwo wyalienowane – narzędzie w ręku kasty urzędniczej, czyli ludzi bezpośrednio sprawujących władzę i zatrudnionych w aparacie państwowym.

Państwo i społeczeństwo stanowią dwa różne układy, zawsze do pewnego stopnia odrębne i autonomiczne; rządzą się własnymi prawami, stąd nie dziwnego, że konflikt między nimi nie tylko jest możliwy, ale też zrozumiały i – jak uczy doświadczenie – wcale częsty.

W jednym na pewno stary Marks miał rację: państwo jest zjawiskiem historycznym. Trzeba to przyznać, chociaż współcześnie trudno byłoby przyjąć Marksowską definicję państwa, jego typologię i poglądy na genezę. W ciągu dziejów nie tylko zmieniały się formy rządów, ich organizacja, sposoby i środki sprawowania władzy, rytuały z tym związane, ideały, style i mody (nie mówiąc o tym, że państwa ginęły bez śladu i rodziły się nowe); przekształcała się także sama treść państwa, jego zakres i funkcje. Z pewnością nie koniec jeszcze tej ewolucji.

Przyzwyczajeni do wszechstronności nowoczesnego państwa narodowego skłonni jesteśmy w organizacji państwowej widzieć strukturę ogarniającą całość bytowania społecznego. Nasze doświadczenia rzutujemy w przeszłość i przyszłość. Tymczasem

całkiem prawdopodobnie człowiek żyjący w innym czasie, w innej cywilizacji, w ramach innego państwa – dużo skromniej widziałby jego rolę. Być może wkraczanie władz w pewne dziedziny dzisiaj dla państwa naturalne albo wręcz zastrzeżone uznałby za niedopuszczalną uzurpację. Niegdyś państwo, jakkolwiek najgłośniejsza z instytucji społecznych, nie rozsiadało się na całym obszarze życia społecznego, lecz zajmowało ściśle określoną i ograniczoną przestrzeń. Nęci, żeby uznać za żelazną prawidłowość ciągle poszerzanie sfery życia społecznego objętej organizacją państwową od zarania ludzkości po dzień dzisiejszy. Nie byłby to może obraz całkowicie fałszywy, ale też nie nazbyt dokładny. Różne dziedziny popadały w kuratelę państwa, żeby się potem od niej uwolnić. Wszystko zależało od charakteru państwa, rodzaju społeczeństwa, z jakim miało ono do czynienia, ogólnych warunków wreszcie. Właściwie dopiero ostatnie 150 albo 200 lat przynosi stałą tendencję zagarniania przez państwo coraz nowych obszarów, a na ostatnie 50 przypada gwałtowne przyspieszenie tego procesu. Jeszcze 300 lat temu nauka, przed 200. laty oświata, 100 lat temu opieka społeczna, a 50 lecznictwo – były to sprawy ściśle prywatne. Prywatne, czyli stanowiły troskę osób bezpośrednio zainteresowanych oraz wspólnot lokalnych tudzież stowarzyszeń. Dzisiaj dziedziny te objęte są regulacją państwową. Więcej, państwo wprost zajmuje się nauką, wychowaniem i kształceniem dzieci, wspomaga bezrobotnych i starców, lecz... Dotyczy to nawet państw tak, zdawałoby się, tradycyjnie i programowo niechętnych ingerencji w życie społeczne, jak rząd Stanów Zjednoczonych.

„Rozprzestrzenianie się” państwa oznacza nie tylko podporządkowanie mu wciąż nowych obszarów życia społecznego. Związane jest ponadto z coraz ściślejszą kontrolą nad dziedzinami od dawna penetrowanymi przez państwo i zwiększaniem w ich obrębie funkcji państwa. Ekonomia dostarczy tu może najlepszych przykładów. Tradycyjnie państwo interesowało się gospodarką o tyle, o ile czerpało z niej środki utrzymania, wszystko jedno: przez podatki, cła, monopole (w tym monopol pieniędzy), opłaty koncesyjne, rzadziej dochody z przedsiębiorstw należących do państwa. Ponadto w ramach swoich obowiązków gwaranta praw i superarbitra zapewniało w miarę trwale zasady gospodarowania. Oczekiwano też od niego ochrony działalności gospodarczej własnych obywateli względem obcych oraz tworzenia dogodnych warunków tej działalności. Czasem państwo posługiwało się narzędziem ekonomicznym w polityce, choćby nagradzając partnerów udogodnieniami w handlu i karząc sankcjami. Zauważmy przy tym, że zaangażowanie państwa w gospodarkę było większe w starożytności niż w średniowieczu (kiedy nawet monopol bicia monety nie zawsze umiało ono obronić), potem nowożytne monarchie zacieś-

niły znacznie kontrolę nad ekonomią i zwiększyły swój w niej udział, by wycofać się pod naporem żywiołów wczesnokapitalistycznych... W dobie obecnej nawet najliberalniejsze państwa kapitalistyczne (nie wspominając o tych wszystkich, które hołdują ideałom etatystycznym) zaszyły bez porównania dalej pod względem ingerencji w gospodarkę. Nie tylko regulują stosunki ekonomiczne na drodze drobiazgowego prawodawstwa, ale wręcz bieżąco kierują procesami gospodarczymi za pomocą takich narzędzi, jak m.in. polityka monetarna, celna, programy zatrudnienia, zamówienia rządowe, subwencje, zakupy interwencyjne, normy jakościowe, kwoty importowe itp. Dawniej podatki nakładano kierując się potrzebami finansowymi państwa, a ich wpływu na życie gospodarcze, często nawet jako skutku ubocznego, nie brano pod uwagę. Dzisiaj inteligentny minister musi widzieć w systemie państwowym przede wszystkim narzędzie sterowania gospodarką narodową, a dopiero w drugiej kolejności źródło dochodu państwa. Regułą też bardziej niż wyjątkiem stał się bezpośredni udział państwa w działalności gospodarczej (tzw. sektor państwowy) mimo sporadycznie występujących przeciwnych tendencji, jak chociażby akcja repriwatyzacji w Wielkiej Brytanii.

Wciąż jeszcze co prawda istnieją enklawy prywatności, dokąd prawie nie sięga wszechwładza współczesnego państwa. Przykładem struktura spożycia osobistego, stosunki rodzinne, udział w grupach nieformalnych, wypoczynek, zabawa, prokreacja... Chociaż i tutaj dają o sobie znać zakusy niektórych państw. Choćby tych ingerujących w życie płciowe obywateli pod pretekstem polityki demograficznej, żeby przytoczyć jeden z drastyczniejszych przykładów.

Można mówić o dwu pierwotnych i zasadniczych funkcjach państwa. Funkcja zewnętrzna polega na ochronie społeczeństwa przed jakimkolwiek zagrożeniem z zewnątrz. Funkcja wewnętrzna sprowadza się do utrzymania pożądanych lub przynajmniej akceptowanych przez społeczeństwo reguł postępowania w jego obrębie. Obie funkcje społeczeństwo w pewnym sensie przekazuje państwu jako swojej wyspecjalizowanej organizacji i delegacja ta stanowi jedyną usprawiedliwioną rację bytu każdego państwa. Reszta to naddatki, czasem pozytywne, niekiedy nawet konieczne, ale „zbywalne” (łącznie nawet z tradycyjną rolą superarbitra w sporach wewnątrz społeczeństwa). Zatem niewykluczone, że państwa w dalszej ewolucji zaczną się wycofywać z wielu pełnionych dziś zadań, chociaż wciąż trwa i jakby stale jeszcze nabiera impetu trend przeciwny. Jednak nawet w zakresie dwu podstawowych funkcji państwa społeczeństwo nieraz może albo musi je wyręczać. Gdy chodzi o funkcję zewnętrzną, dawna instytucja pospolitego ruszenia stanowiła tę „inicjatywę społeczną”, która wspomagała

państwo w zadaniu obrony terytorium. Nawet współcześnie, kiedy państwo pod tym względem zawiedzie, społeczeństwo często bierze rzecz w swoje ręce i mamy do czynienia z typową wojną partyzancką lub powstaniem narodowym. Jeśli chodzi o funkcję wewnętrzną, o zachowanie reguł życia społecznego dbają same wspólnoty wchodzące w skład społeczeństwa, mając do dyspozycji nieformalne lecz przecież skuteczne środki oddziaływania: obyczaj, ostracyzm, prestiż, względy towarzyskie, rozpowszechnione ideały itd. Są i bardziej sformalizowane, a wciąż pozapaństwowe sposoby regulowania życia zbiorowego. Żeby nie sięgać zbyt daleko np. sądy koleżeńskie, komisje zawodowe, rady rodzinne, samorządy... Dawniej wręcz całe wspólnoty terytorialne bądź inne wyłączone były niemal całkowicie spod jurysdykcji państwa i jakoś sobie bez tego radziły i one, i państwo, np. w średniowieczu miasta i duchowieństwo.

Można by sądzić, że ewolucja organizacji politycznej społeczeństwa zastygła na etapie nowoczesnego państwa narodowego. Trwa zaś jedynie proces konsolidacji tego typu państwa oraz doskonalenia jego mechanizmów podług różnych recept. Istotnie, państwo narodowe jest już od kilkuset lat podstawową, główną, współcześnie praktycznie nieodzowną polityczną jednostką (nadjednostką, jeżeli kto woli) organizacyjną. Równocześnie wszakże wykluwają się i krzepną elementy nowej, szerszej organizacji, nieobecnej jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Wciąż jeszcze nie podważając organizacyjnej przewagi tudzież odrębności państwa narodowego narosły ponad nim szersze struktury o zasięgu regionalnym bądź już wręcz globalnym.

Państwo nie jest ani najwyższą formą bytu społecznego, jak twierdzą państwowcy, ani tylko ekspresją społeczeństwa, jak chcieliby wszyscy szczerzy demokraci; chociaż państwo i społeczeństwo nie istnieją bez siebie. Nie ma społeczeństw nie zorganizowanych w państwo (poza rzadkimi okresami przejściowymi od jednej organizacji państwowej do drugiej) i nie ma państwa pozbawionego społeczeństwa. Niemniej każdy z tych układów zachowuje pewną samodzielność, nawet w sytuacji zupełnego „upaństwowienia” społeczeństwa (jak w porządku totalitarnym) czy na odwrót – „uspołecznienia” państwa (jak w feudalizmie).

Oczywiście państwo i społeczeństwo współzależą jedno od drugiego. Społeczeństwo określa, w większej lub mniejszej mierze, kształt nadbudowanego na nim państwa tudzież wpływa na jego zachowania (również w znacznym lub tylko minimalnym stopniu). Równocześnie państwo może – celowo lub nie – oddziaływać na społeczeństwo, nie tylko regulując stosunki społeczne, nie tylko współtworząc procesy wewnątrz społeczeństwa, ale wręcz gruntownie społeczeństwo przebudowując (o przykład w naszych cza-

sach nietrudno, pytanie tylko, w jakim stopniu taka przebudowa może być w pełni kontrolowana przez państwo, czy jest ono w stanie zapanować nad przemianami, którym dało impuls i poprowadzić je w pożądanym kierunku – osobiście mam co do tego sporo wątpliwości).

Poszczególne państwa różnie reagują na potrzeby i żądania społeczeństwa. Jedne są „czułe” i dostosowują zarówno swoje zachowania jak i strukturę do zmian zachodzących w społeczeństwie. Inne cechuje duża sztywność – raczej tłumią wszelkie niewygodne dla siebie dążenia różnych odłamów społeczeństwa bądź usiłują nimi manipulować. Poza tym z reguły każde państwo na żądania jednych grup społecznych jest czułe, gdy wobec innych zachowuje większą sztywność. Owa dystrybucja władzy (bo tak można rzecz ująć) pomiędzy poszczególne segmenty społeczeństwa wydaje się naturalna. Kłopoty wynikają, kiedy udział w tak rozumianej władzy różnych grup wyraźnie kłóci się z ich znaczeniem społecznym, na które składają się m.in. zaznaczona odrębność, stan samoświadomości, stopień aktywności, liczebność, poziom wewnętrznej zorganizowania, aspiracje, dostęp do dóbr materialnych i niematerialnych (np. prestiż), pozycja względem innych grup, sojusznicy zarówno wewnątrz społeczeństwa jak i poza nim. Państwo uparcie nie udzielające wpływów politycznych stosownie do znaczenia danej grupy prawie zawsze naraża się na konflikt polityczny, którego intensywność, trwałość i dolegliwość zależy od realnego społecznego znaczenia grupy, rozbieżności między jej politycznymi aspiracjami a rzeczywistością, sztywności państwa względem jej dążeń oraz skuteczności środków, jakich państwo może użyć do zablokowania owych dążeń.

Niektóre państwa są bardziej sztywne od innych wobec WSZELKICH dążeń społeczeństwa. Jakkolwiek zbytnia czułość jest tu również nie na miejscu, nadmierna sztywność mimo wszystko wydaje się bardziej szkodliwa. Oznacza bowiem lekceważenie bodaj części naprawdę istotnych interesów społecznych, niekiedy o żywotnym znaczeniu, i przeciwdziałanie ich zaspokojeniu ze szkodą dla całego społeczeństwa. Może to prowadzić też do zupełnego wyobcowania państwa. Przy tym lekkie odchylenia w jedną lub w drugą stronę nie wadzą bardzo; naprawdę niebezpieczne są dopiero skrajności, tj. bądź państwo rozsadzane tendencjami odśrodkowymi w społeczeństwie, bądź ignorujące potrzeby i dążenia społeczeństwa w imię fałszywie pojmowanej państwowej racji stanu. Niemniej geometryczne wypośrodkowanie między czułością i sztywnością nie będzie bynajmniej równoznaczne w większości przypadków ze znalezieniem złotego środka.

Wskazany wyżej niekorzystnym tendencjom państwo może przeciwstawić dwa mechanizmy czy raczej zespoły mechanizmów:

kontroli (państwa nad społeczeństwem) oraz uzgodnienia (polityki państwa z dążeniami społeczeństwa), czyli konsensusu. Wbrew pozorom niekoniecznie są one przeciwstawne. Jeżeli przyjrzyć się wnikliwie rozwojowi nowoczesnych demokracji parlamentarnych, z łatwością zauważy się, że rozwój instytucji demokratycznych szedł w parze z rozszerzeniem kontroli państwa nad społeczeństwem. Do pewnego też stopnia jednym można zastąpić działanie drugiego, chociaż nie do końca i nie zawsze bez szkodliwych następstw. Zmniejszoną kontrolę częściowo wyrównuje większa sprawność mechanizmów kojarzących interesy różnych grup społecznych. Konsensus można pod pewnymi warunkami zastąpić z kolei przymusem albo propagandą.

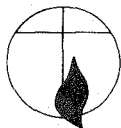
Kontrola i konsensus (szeroko pojmowany) wspólnie stanowią w pewnym sensie układ sterujący tandemu państwo – społeczeństwo. Idealem byłoby zapewne zrównoważenie obu mechanizmów na poziomie odpowiednim do potrzeb w danej chwili historycznej. Ponieważ jednak kontrola wiąże się bardziej z panowaniem państwa nad społeczeństwem, zaś konsensus odwrotnie, może dochodzić (i często dochodzi) do zachwiania tej równowagi ze względu na pewną autonomię obu układów. Trudno oprzeć się wrażeniu, że współcześnie szala przechyla się raczej na stronę państwa z jego narzędziami kontroli nad społeczeństwem. Warunki mogą jednak w przyszłości spowodować odwrócenie tej tendencji. Już sama w sobie nadmierna przewaga mechanizmów kontroli nad mechanizmami uzgodnienia powoduje niekorzystne skutki, nawet jedynie z punktu widzenia czystej efektywności systemu politycznego. Choćby nie dochodziło do zorganizowanego lub spontanicznego sprzeciwu, pozbawienie udziału we władzy znaczącej części społeczeństwa rodzi frustrację, w następstwie bierny opór, wyobcowanie ze wszystkimi tego konsekwencjami w zachowaniach, w najlepszym razie apatię. Uwiad urzędów służących budowaniu konsensusu powoduje spadek zaangażowania i aktywności jednostek oraz grup, tym samym zaś ograniczenie potencjalnego zakresu społecznej mobilizacji, czemu rzadko potrafi całkowicie zaradzić nasilenie kontroli ze strony państwa. Zatem zmniejszają się polityczne zasoby i możliwości działania nie tylko społeczeństwa, ale także państwa, zwłaszcza wobec otoczenia. W dodatku bez mechanizmów uzgadniających wyrodnie cały układ sterowania zespołu państwo – społeczeństwo. Elity rządzące nieskrępowane konsensusem uzgodnionym pomiędzy różnymi odłami społeczeństwa wybierają zwykle rozstrzygnięcia, które mogą wydać się najkorzystniejsze jedynie z ich własnego punktu widzenia, dość ograniczonego. Z zaś rozwiązania najwygodniejsze, z takich czy innych względów, dla polityków i urzędników, rzadko bywają najlepsze zarówno dla społeczeństwa jak i na dłuższą metę dla

państwa. Tego rodzaju rządy mają zwyczaj reagować na trudności dalszym nasileniem kontroli nad społeczeństwem, żeby z jednej strony zapobiec przejawom niezadowolenia, z drugiej zmusić społeczeństwo do większego wysiłku, niezbędnego do zrekompensovania błędnych decyzji. Żle wytyczonych celów tak czy owak nie można osiągnąć, tymczasem marnuje się czas i społeczne zasoby, niekiedy aż do zupełnego niemal ich wyczerpania... Dochodzi do tego aspekt etyczny całego zagadnienia. Mimo zwykłego w takich razach powoływania się na interes ogólnospołeczny, państwa utrzymujące sztywny kurs wobec dążeń społeczeństwa jako całości i wobec postulatów poszczególnych jego segmentów (co idzie prawie zawsze w parze) z reguły wyczulone są jedynie na interesy wąskich grup. Istnienie takiego państwa nie zaspokajającego interesów społeczeństwa, nie urzeczywistniającego jego aspiracji, w ogóle nie wydaje się usprawiedliwione.

Twierdzenia o państwie jako o samoistnej wartości podwójnie nie mają sensu. Raz, że takie czy inne państwo towarzyszy każdemu społeczeństwu jako forma politycznej organizacji tegoż. Po drugie można szacować tylko walor konkretnego, tego i nie innego państwa, a jedynym uzasadnionym kryterium jest jego przydatność dla społeczeństwa w danej historycznej chwili. Z całą pewnością na podstawie tego kryterium nie każde państwo wolno oceniać dodatnio. Szczęściem o żadnym, nawet najgorszym systemie politycznym nie da się powiedzieć, że jest wiecznotrwały, niezmienny, niereformowalny, jedyny... Państwo, które zawodzi, można jak każdą niewydolną organizację usprawnić, jeżeli sprzyjają okoliczności, zmienić, przystosować do nowych warunków.

Słowem, naprawdę nie ma powodów do obaw, zawsze ktoś te krowy wydoi. Może nawet lepiej...

*Marek Strzala*



książki

**Przeciw złudzeniom**

Jerzy Laskowski SJ

*Trwałość wspólnoty  
małżeńskiej (studium  
socjopsychologiczne)*

ODiSS, Warszawa 1987, ss. 213

W zakresie badań nad małżeństwem i rodziną prowadzonych w Polsce po II wojnie światowej podjęto sporo inicjatyw, które zaowocowały dość licznymi publikacjami. Nietrudno jednak zauważyć, że dominują wśród nich prace wycinkowe, ograniczające się do monotematycznego zebrania materiału za pomocą jedno-razowo przeprowadzonej ankiety czy wywiadu. Brak zaś badań wielotematycznych, psychologiczno-socjologicznych, które zajmowałyby się rozwojem więzi małżeńskiej w dłuższym czasie, począwszy od okresu narzeczeństwa. Być może właśnie ten fakt przyczynia się m.in. do kształtowania fałszywych sądów o stanie polskiej rodziny i małżeństwa.

O nowej książce ks. Jerzego Laskowskiego (ostatnia: „Małżeństwo i rodzina”, Warszawa 1985<sup>3)</sup>) można chyba powiedzieć, że sprzeciwia się powodzi złudnych stwierdzeń i niewłaściwych sądów, jakże częstych w odniesieniu do tego tematu. Autor przedstawia wyniki siedmioletnich badań panelowych przeprowadzo-

nych wśród narzeczonych w II połowie 1974 r., z którymi spotkał się w 10 ośrodkach katechizacji narzeczonych na terenie 6 dzielnic Warszawy. Następnie przez 7 lat, do września 1981 r., utrzymywał osobisty kontakt z tymi ludźmi (130 par), odwiedzając ich raz w roku i przeprowadzając z każdą osobą indywidualny wywiad. Podjęcie tego typu badań, niezmiernie pracochłonných, pozwoliło dojść do bardzo ciekawych wniosków na temat trwałości małżeństwa. Ich owocem jest przede wszystkim obalenie powszechnie głoszonych zależności między jakością małżeństwa a sytuacją materialną oraz stopniem ekstrawersji, wykształceniem, wiekiem rozpoczęcia współżycia seksualnego, liczbą dzieci i religijnością małżonków. Okazuje się, że w przypadku badanych osób żaden z wymienionych czynników nie przesądza o udanym małżeństwie.

Zwraca się uwagę, że szokujący – boć przecie mamy do czynienia z ludźmi, którzy zawarli sakramentalny związek – brak zależności między religijnością a jakością małżeństwa, mówi nie tyle o zaniku więziotwórczej wartości religii, ile o bardzo powierzchownym jej przeżywaniu. Wynika ono z bezdusznego, często formalnego, a nawet prymitywnego podejścia do religii. Fragment badań, który dotyczy religijności ankietowanych, może stać się niebywale interesującym studium dla wszystkich odpowiedzialnych za kształt katechezy. Ocena bowiem nowego programu katechezy – dodajmy rozbudowanego jak nigdy dotąd w historii i realizowanego wielkim nakładem sił, często za cenę zaniedbania innych, równie ważnych dziedzin pastoralnej działal-

ności Kościoła w Polsce – zaczyna urastać do miary swoistego tabu.

Przeprowadzone przez ks. J. Laskowskiego analizy pozwalają natomiast ustalić, że na trwałość więzi między małżonkami ma wpływ zaangażowanie uczuciowe, neurotyczność, klimat domu macierzystego, jakość małżeństwa rodziców, stopień samoakceptacji, współżycie seksualne z różnymi kobietami podejmowane przez mężczyzn przed ślubem, długość tzw. chodzenia ze sobą oraz motywacja towarzysząca wyborowi współmałżonka. Uzyskane wyniki potwierdziły przypuszczenie, które sformułowano na podstawie obserwacji przeobrażeń współczesnego życia małżeńsko-rodzinnego, zwłaszcza w wielkomiejskiej społeczności, iż *nie siły zewnętrzne (środowisko), ale wewnętrzne (psychiczno-osobowościowe) stanowią aktualnie podstawę trwałości małżeństwa. /.../ Okazało się, że w małżeństwie współczesnym kluczowe znaczenie spełniają czynniki osobowościowe. Wszystkie zależności (zarówno istotne, jak i nieistotne) wskazują na doniosłość osobowości. Bez przesady można stwierdzić, że osobowość decyduje dzisiaj o sile, bogactwie i formie wyrazu podstawowych więzi małżeńskich i tym samym o jakości małżeństwa* (s. 181).

Prezentowana książka wśród licznych walorów posiada również ten, że próbuje nie tylko przedstawić interesujące analizy psychosocjologiczne, ale także formułuje pewne postulaty wychowawczo-duszpasterskie. Ustalone w trakcie badań wnioski wskazujące na uwarunkowanie udanego małżeństwa co najmniej dwoma rodzajami czynników (czynniki związane z kształtowaniem osobowości na

długo przed wspólnym spotkaniem się i czynniki związane z okresem narzeczeństwa) prowadzą do propozycji skoncentrowania się w inicjatywach na odpowiednim działaniu wychowawczym wśród dzieci i młodzieży (chodzi o kształtowanie zdrowej i dojrzałej osobowości przez rodzinę), na tworzeniu niezbędnych warunków ubogacającego przeżywania okresu przedślubnego, a także na pozytywnym oddziaływaniu na już istniejące małżeństwa.

Może najbardziej zainteresują propozycje związane z okresem zaręczyn i narzeczeństwa. Autor postuluje powrót do prawie zanikającej formy uroczystych zaręczyn zawieranych po pewnym okresie znajomości. Znaczą one bowiem coś więcej niż obyczaj tzw. chodzenia ze sobą, który polega na luźnym, niezobowiązującym spotykaniu się i wspólnym spędzaniu czasu wolnego, co nie sprzyja dostatecznemu poznaniu cech charakteru drugiego człowieka. Natomiast zaręczyny z dobrowolnie przyjętymi zobowiązaniami moralnymi mobilizują psychicznie narzeczonych do wysiłku, do poczucia odpowiedzialności, wierności i oddania. W związku z tą propozycją znajdujemy wiele niezmiernie cennych uwag na temat katechizacji przedślubnej. Podejście do niej – jak podkreślono – w dużym stopniu zależy od pierwszej rozmowy duszpasterza z parą zgłaszającą się do kancelarii parafialnej i od prelegentów prowadzących zajęcia z narzeczonymi.

Trudno zamknąć w krótkim omówieniu wszystkie wyniki analiz i oparte na nich sugestie wychowawczo-pastoralne, jakie znajdujemy w pracy ks. J. Laskowskiego. Autorowi należy

się szczególne uznanie za podjęcie mozolnych badań, dzięki którym obalone zostały złudne sady i opinie na temat trwałości małżeństwa. Nie sposób wyobrazić sobie, aby książka ta mogła pozostać nie znana twórcom programów wychowawczych i ludziom odpowiedzialnym w Kościele za planowanie duszpasterskie.

ks. Adam Przybecki

## Ziemia i ludzie

### Wojciech Roszkowski *Rola większej prywatnej własności ziemskiej w Polsce 1918–1939*

SGPiS, Warszawa 1986, ss. 431.

Przedmiotem pracy Wojciecha Roszkowskiego są majątki ziemskie jako rolnicze jednostki produkcyjne i ich właściciele w czasach II Rzeczypospolitej. Okres, jaki ona obejmuje, jest pozornie krótki, zaś gdy idzie o dane statystyczne, zamyka się na ogół w latach od 1921 r., to jest od pierwszego spisu powszechnego, do 1938/39 r. Lektura książki nie budzi jednak żadnych wątpliwości, iż mowa w niej o długotrwałych zjawiskach. Gospodarka folwarczna, pomijając jej feudalno-pańszczyźnianą genezę, stanowi prostą kontynuację struktury agrarnej, jaka ukształtowała się po XIX-wiecznych reformach agrarnych. Odmienność charakteru tych reform przeprowadzanych na innych zasadach prawnych przez każdego z za-

borców, różnice poziomu kultury rolnej między zaborami, wreszcie narodowościowy skład właścicieli wielkiej własności ziemskiej, stanowiły w Polsce niepodległej nadal żywe dziedzictwo minionej epoki. Czynniki te ciążyły zarówno na ekonomice folwarcznej, hamując jej modernizację, jak i na możliwościach realizacji reformy rolnej. Licznie wymieniane w książce nazwiska mówią o wielowiekowym trwaniu potęgi majątkowej jednych rodzin magnackich (Radziwiłłowie, Zamoyscy, Czartoryscy, Potoccy), czasem o ich zmiennych losach (Lanckorońscy) czy o stosunkowo niedawnym rodowodzie bogactwa innych, gdy ze starożytnością rodu nie szło w parze posiadanie latyfundium (Drucy-Lubeccy i Czetwertyńscy) bądź o ubożeniu i bankructwach niemałej liczby ziemian.

Okres niepełnego nawet dwudziestolecia zawierał lata światowego kryzysu oraz ostrych napięć społecznych i politycznych poprzedzających wojenne i powojenne czasy zagłady. Jego analiza musi zawierać bilans epoki niewoli, jednocześnie zaś krytyczny obraz nie tylko gospodarki, ale i warstwy społecznej u progu jej likwidacji. Stanowi bezcenny punkt wyjścia do badania losów ziemianstwa po 1939 r., badania niezmiernie trudnego wobec braku źródeł uniemożliwiających bardziej syntetyczne opracowanie problemu. Ale i sam krótki okres objęty pracą zasługuje na to, by poświęcić mu badania tak gruntowne, jak te W. Roszkowskiego, które bez przesady można określić jako pionierskie.

Bodźcem do podjęcia przez autora tematu dotąd mało popularnego była chęć spojrzenia na rolę większych

*właścicieli ziemskich w Polsce międzywojennej i zweryfikowania pewnych, nadmiernie uproszczonych, jak się zdaje, sądów na ten temat.* Jest to bardzo łagodne określenie sytuacji w naszej historiografii; brak w niej przecież prac poświęconych gospodarce folwarcznej i jej właścicielom w XX w. Natomiast w publikacjach o charakterze syntetycznym bądź podręcznikowym podkreśla się często rzekomo specyficzne dla polskiego zacofania utrzymywanie się w rękach większej własności ziemskiej znacznego odsetka gruntów i feudalny charakter tej własności. W monografiach o bardzo różnej tematyce pojawia się wprawdzie ziemiaństwo, ale zwykle marginesowo, jako klasa wyzyskiwaczy w latach międzywojennych, a w okresie wojny (co jest już poza zasięgiem badań W. Roszkowskiego) ponadto jako grupa kolaborantów bądź biernych widzów narodowych zmagających. Poglądy takie dyktowane były, rzecz jasna, raczej względami politycznymi niż naukowymi. By zweryfikować te publicystyczne twierdzenia, autor podjął próbę oceny większej własności ziemskiej i jej roli w gospodarce kraju wychodząc z jasno sprecyzowanego założenia: przyjął mianowicie jako podstawowe kryterium szeroko pojętą sprawność systemu społeczno-ekonomicznego, ukazaną poprzez obiektywne naświetlenie problemów funkcjonowania prywatnej gospodarki folwarcznej. Wymagało to wszechstronnego zbadania jej aspektów, a także ukazania większej własności ziemskiej w kontekście struktury agrarnej całego kraju i całej produkcji rolniej.

Na podstawowe pytanie sformułowane przez autora: Czy Polska była

pod względem udziału większej własności krajem szczególnie wyróżniającym się? – otrzymujemy odpowiedź negatywną. Według tabelarycznego (niepełnego) zestawienia liczby i obszaru gospodarstw w wielu krajach w latach 30. bieżącego stulecia Polska zajmuje w Europie piąte miejsce pod względem odsetka obszaru stanowiącego własności powyżej 50 ha, m.in. za Austrią i Węgrami, zaś przed Włochami, Francją i in. Wydaje się jednak, iż dane obcych statystyk nie zawsze są w pełni porównywalne. W krajach o rozpowszechnionym systemie połowniczym, jak w niektórych rejonach Włoch, czy farmerskich dzierżaw, jak w W. Brytanii, struktura własności ziemi różni się od struktury organizacji produkcji, którą trudno porównywać z naszą gospodarką folwarczną. Uwagi te nie zmieniają faktu, iż wysoki udział większej własności ziemskiej w ogólnym obszarze rolniczym nie jest specyfiką polską i bynajmniej nie stanowi miarodajnego wskaźnika zacofania, jak dowodzi tego choćby przykład W. Brytanii czy Niemiec.

W analizie funkcjonowania gospodarki folwarcznej autor wykorzystał równie bogate jak pełne luk i wymagające szacunków materiały statystyczne i ankietowe oraz literaturę ekonomiczną epoki, a także rachunkowość majątków. (Szkoda, że nie sięgnął do zupełnie wyjątkowego zespołu archiwalnego, jaki stanowi świetnie prowadzona i zachowana rachunkowość dóbr wilanowskich w latach 1800–1944.) Analiza obejmuje podstawy gospodarki (ziemia, majątek trwały, zatrudnienie i organizacja zarządzania majątkami), produkcję (roślinną, zwierzęcą, przetwó-

stwo i eksploatacja lasów) oraz sytuację finansową (przychody, koszty i obciążenia, dochody). Szczególnie ciekawe są uwagi o drogach przecięcia kryzysu przez poszczególnych właścicieli dóbr i o ogólnych następstwach kryzysu.

Przez całą pracę W. Roszkowskiego przewija się wspólny, zasadniczy wątek, jakim jest zagadnienie efektywności produkcyjnej małych i większych gospodarstw. Zagadnienie to, żywo dyskutowane przez socjalistów i ekonomistów rolnych od połowy XIX stulecia, stało się szczególnie ostre, drażliwe politycznie i społecznie w II Rzeczypospolitej, ciążył bowiem na nim problem nędzy wsi. W. Roszkowski wskazuje, jak trudno w tej dziedzinie o jednoznaczną opinię. Stwierdza wprawdzie, iż: *Pod względem czysto ekonomicznym istnienie większych majątków wydawało się jak najbardziej celowe. Przy mniejszych nakładach pracy i kapitału dawały one większą produkcję i przychody, podtrzymywały zaopatrzenie rynku miejskiego i wojska w żywność, a także budżet i eksport produktów rolnych* – podkreśla jednak, że te gospodarcze aspekty nie wyczerpują problemu w kraju, który cechowało katastrofalne przeludnienie wsi. Toteż nie na efektywności gospodarstw i modernizacji rolnictwa skupiała się uwaga społeczeństwa, partii politycznych, a w dużej mierze i władz, lecz na reformie rolnej, jej zasadach i zakresie realizacji, na konieczności przebudowy struktury agrarnej kraju. Proces parcelacji był powolniejszy niż przewidywały to ustawy z 1919 r. i 1925 r. Mimo to więksi właściciele ziemscy stracili w następstwie parcelacji 2 mln ha gruntów, zaś likwidacja serwitutów

pozbawiła ich dalszych 600 tys. ha. W sumie łącznie z rozdrobnieniem majątków wywołanym działami rodzinnymi utracili ok. 20,1% swego stanu posiadania. Oceniając efekty reformy, tak ostro krytykowane przez ówczesną lewicę i historiografię powojenną, warto jednak brać pod uwagę nie tylko globalne dane o kurczeniu się obszaru gospodarki folwarcznej, lecz uwzględnić przy tym, jak to czyni autor, fakt, iż przede wszystkim zmalał obszar folwarcznych gruntów użytkowanych rolniczo o 33,4%, podczas gdy lasów tylko o 5,6%, oraz iż nie uległy parcelacji wielkie dobra ziemskie potentatów niemieckich na Śląsku; trudno to tłumaczyć faworyzowaniem obszarników przez rząd polski. Choć w praktyce parcelacja miała charakter dobrowolny, zaś w ręce chłopów przechodziły grunta najsłabsze, mało urodzajne, choć właściciele dóbr dzięki sprzedaży części ziemi zdobywali znaczne nieraz kapitały, które umożliwiały spłaty długów czy odbudowę bądź intensyfikację gospodarki, środowisko ziemiańskie było reformie wrogie i żyło w poczuciu zagrożenia swego bytu.

Dokonana przez autora analiza ówczesnego systemu fiskalnego podważa słuszość panujących dotąd poglądów o podatkowym uprzywilejowaniu większej własności ziemskiej. Warto by w tym zakresie uwzględnić podatek spadkowy, który wszak zrujnował niejedną rodzinę.

Wyniki badań W. Roszkowskiego ukazują przemiany warunków rozwoju rolnictwa oraz kształtowanie się efektywności poszczególnych działów gospodarki folwarcznej, a także całości tej gospodarki w czasach II Rze-

czypospolitej. Ukazanie różnic regionalnych w sytuacji większej własności ziemskiej wyjaśnia wiele problemów z zakresu polityki agrarnej państwa i położenia ziemianstwa. O nim też niemalże dowiadujemy się z omawianej pracy. Znajdujemy w niej setki nazwisk właścicieli dóbr ziemskich o jakże różnych losach, postawach i działaniach. Od tych, którzy zniszczeni wojną sprzedawali swe opustoszałe majątki przenosząc się do miast (np. Hipolit hr. Korwin-Milewski z Łazun w pow. oszmańskim) czy też latami z wielkim trudem odbudowywali zrujnowany dwór i zabudowania folwarczne (jak Zofia i Ignacy Bojanowski z Grodziska w pow. ciechanowskim), poprzez pionierów nowoczesnego rolnictwa i sadownictwa (Alfred Chłapowski z Bonikowa, pow. Kroszcin, Jan Ślaski z Broniszowa, pow. Pińczów), po tych, którzy chlubil się wielkimi majątkami i prestiżem (ordynat Maurycy hr. Zamoyski, Janusz ks. Radziwiłł z Nieborowa i Olyki).

Jak bardzo nowym problemem badawczym są dzieje ziemianstwa, mówi wymownie fakt, że każda niemal praca z tego zakresu wydana w ostatnim dziesięcioleciu (a wśród nich i ta omawiana) zaczyna się od rozważań teoretycznych – semantyczno-aksjologicznych – nad terminem określającym prywatnych posiadaczy większej własności ziemskiej. Przyczyniają się do tego również socjolingwistyczne zainteresowania znaczeniem terminów używanych w mowie potocznej i nauce w celu wyjaśnienia przez prawa mowy tkwiącej poza nią rzeczywistości kulturowej i społecznej; zainteresowania te zyskują coraz bardziej na popularności we

współczesnej nauce. Powszechnie używane w XX w. terminy „ziemiaństwo”, „ziemianie”, utrwalone oficjalną nazwą związków ziemian (która zastąpiła XIX-wiecznego obywatela ziemskiego bądź dziedzica itd.), ma historycznie zmienną treść i niejasno sprecyzowany z punktu widzenia socjologicznego zasięg. Gdy jedni autorzy biorą za punkt wyjścia kryterium obszaru posiadanej ziemi, określając ogół właścicieli majątków ziemskich (o obszarze powyżej 50 ha) jako ziemian, inni (do nich należy W. Roszkowski) wyróżniają z tej kategorii posiadaczy potomków dawnej szlachty-pośesoniatów i w nich widzą właściwe ziemianstwo. Jego liczebność u schyłku II Rzeczypospolitej szacuje autor omawianej książki (za Dezyderym Chłapowskim) na około 10 000 osób zawodowo czynnych, co stanowi nieco więcej niż połowę większych właścicieli ziemskich. Pozostali to nieszlachta oraz Niemcy, Żydzi, Rosjanie, Ukraińcy. Posiadacze większej własności ziemskiej tworzyli więc społeczność wewnętrzną zróżnicowaną pod względem wielkości majątku, społecznej genealogii, prestiżu określanego starożytnością rodu, trwałością posiadania siedziby rodowej, regionalnego typu kultury, który oddziaływał na ich działalność gospodarczą, narodowość.

Praca tu omawiana przedstawia ziemian jako kierowników gospodarstw w całym ich ogromnym zróżnicowaniu. Wskazuje na fachowość, przedsiębiorczość i pracowitość jednych, na nieumiejętność, rozrzutność, niedbałość innych. Podkreśla też rolę ziemian w różnego typu organizacjach rolniczych. Przybliża czytelnikowi obraz świata, który zginął.

Jak bardzo w świadomości współczesnych zatarła się pamięć o tej warstwie, świadczy fakt, iż dla najmłodszych obywateli Polski Ludowej wyraz „ziemianie” ma już tylko jedno, odmienne zupełnie znaczenie: mieszkańcy Ziemi.

*Janina Leskiewiczowa*

### **Elitarna konsumpcja – alternatywa rozwojowa?**

**Adam Manikowski**

#### ***Spółeczeństwo elitarnej konsumpcji. Przedsiębiorstwo arystokratyczne Lorenzo Strozzi w XVII w.***

**Warszawa 1987, ss. 346**

Omawianie rozprawy naukowej, która nie istnieje w normalnym obiegu księgarskim (jest to maszynopis powielany na prawach rękopisu dla celów przewodu habilitacyjnego w nakładzie 100 egz., Zakład Małej Poligrafii UW) można by uznać za nonsens, gdyby nie wyjątkowa waga przedłożonej w niej koncepcji. Zanim ta bogata i ciekawa monografia ukaże się w bardziej dostępnej formie, uważam za konieczne sygnalizować, że pojawiła się nowa hipoteza dotycząca perspektyw rozwoju alternatywnego. Powinna w najbliższym czasie wzbudzić ożywioną dyskusję.

Przeprowadzając bardzo szczegółową analizę autor dochodzi do postawienia pytania, czy istotnie w dziejach istniały tylko dwie możliwości ewolucji społecznej: stagnacja w obrębie feudalizmu (refeudalizacja) lub wzrost w kapitalizmie. W Toskanii i szerzej w Italii XVII w. – analogicznie, choć w innej formie w Rzeczypospolitej – nie doszło zdaniem Manikowskiego do ukształtowania się gospodarki i mentalności kapitalistycznej. Zarazem jednak opisany system społeczno-gospodarczy nie był irracjonalny, wsteczny czy stagnacyjny. Odrzucając interpretację marksistowską i weberowską Manikowski dowodzi, że mamy do czynienia ze społeczeństwem preindustrialnym nie prowadzącym do przekształceń kapitalistycznych, *a mimo to posiadającym odmienny, głęboko dynamiczny charakter.*

Autor czyni dwa istotne założenia: traktuje wielki majątek rodzinny jak przedsiębiorstwo i przyznaje konsumpcji rolę czynnika kształtującego rozwój gospodarczy. Dochodzi wreszcie do wniosku, że *ekspansja typu kapitalistycznego/przemysłowego i rozkład kultury feudalnej stanowią skrajne wprawdzie, ale zaledwie dwie z szeregu możliwości. Cywilizacja przemysłowa zwyciężyła, ale zanim to nastąpiło, musiała dowieść swej wyższości nad społeczeństwami, które rozwijały się wedle innych reguł, a to okazało się sprawą oczywistą dopiero w XVIII czy nawet XIX wieku* (s. 245). Takie trwające przez wieki społeczeństwa preindustrialne, dalekie od dokonania przełomu kapitalistycznego i równie odległe od kryzysu czy upadku proponuje Manikowski określać jako **SPOŁECZEŃSTWA ELITARNEJ KONSUMPCJI.**

W niezbędnym skrócie model ten wygląda następująco:

- Elita arystokratyczna decyduje o charakterze rozwoju społecznego, koncentruje nadwyżki towaru i kapitału.

- Społeczeństwo ma trwałą i stabilną organizację, co pozwala arystokracji zajmować w sferze produkcji postawę pasywną i koncentrować się na konsumpcji jako formie utrzymania pozycji.

- Dynamiczna konsumpcja majątków i dworów staje się czynnikiem decydującym o rozwoju gospodarczym. Przedsiębiorstwo arystokratyczne jest najważniejszym inwestorem i rynkiem zbytu dla produkcji sektora miejskiego/pozarolniczego kształtując jego strukturę.

- Elita wytwarza mechanizm gwarantujący jej dominującą pozycję. Wzrost zatrudnienia służby i działalność charytatywna skutecznie neutralizują możliwość wystąpienia ubogich.

- Interesem elity majątkowej służy organizacja państwa, monarchia absolutna czy struktura oligarchiczna. Jest ona gwarantem hierarchicznego porządku społecznego.

- W świadomości gospodarczej społeczeństwa brak jest wizji dynamicznego rozwoju gospodarczego.

- Hierarchizm tworzy system komunikacji społecznej, w jego funkcjonowaniu podstawową rolę odgrywają dobra materialne. Jest on warunkiem trwałości organizacji społecznej.

- Mimo pozorów statyczności społeczeństwo charakteryzuje duża dynamika. Napędza ją ekspansywna konsumpcja służąca utrzymaniu porządku społecznego i demonstracji jego hierarchicznego charakteru. Daleki

od załamania czy upadku system nie prowadzi do powstania kapitalizmu.

Przez konsumpcję luksusową autor rozumie *kluczowy dla rozwoju preindustrialnego społeczeństwa proces dysponowania przez jego elitę majątkową nadwyżką pieniężną i towarową, uwarunkowany przez hierarchiczny charakter jej struktury i olbrzymie znaczenie dóbr materialnych w kształtowaniu form komunikacji społecznej* (s. 266). O ile ustalenia dotyczące roli luksusu czy funkcjonowania majątków arystokracji tokańskiej mogą liczyć na powszechny aplauz, to konkluzje syntetyzujące mają prowokować do dyskusji. Autor stwierdza m.in., że *konceptcja społeczeństwa elitarniej konsumpcji jest natomiast próbą odczytania przemian społecznych i gospodarczych w Europie wczesnonowoczesnej w pewnej przynajmniej izolacji od dyktatu postindustrialnych uprzedzeń, jakimi obarczeni być muszą wszyscy współcześni historycy* (s. 274). Lista wywołanych do dyskusji obejmuje najgłośniejsze dziś autorytety: P. Kriedte, P. Anderson, E. J. Hobsbawna czy I. Wallerstein. Mam nadzieję, że argumentacja i hipoteza Manikowskiego nie zostanie pominięta wyniosłym milczeniem, jak to się stało z rewelacyjnym ujęciem R. Wilkinsona („Poverty and Progress. An Ecological Model of Economic Development”, Methuen, London 1973).

Od dawna jestem przeświadczony, że drogi ewolucji społecznej nie prowadziły w sposób konieczny do generowania kapitalizmu, zaś ich ostateczna katastrofa, a w konsekwencji zacofoanie, nie wyniknęły prosto z wewnętrznych kryzysu. Stan stacjonarności systemów społecznych, wydaje się, był zjawiskiem powszechnym

w dobie preindustrialnej wyrażając się w niezwykle różnorodnych organizacjach społecznych i systemach kultury. Indie XVI-XVIII w. w niczym nie przypominają Italii tego czasu i nie we wszystkim odpowiadały przedstawionemu tu modelowi. Ale i tam, mimo *braku uwarunkowań rozwoju sił wytwórczych czy antagonizmów klasowych, które pchnęłyby je na drogę przewrotu kapitalistycznego*, społeczeństwa utrzymały równocześnie dynamikę i równowagę.

Teza Manikowskiego jest inspirującą propozycją i wyzwaniem. Osobiście z radością witam sojusznika w boju o szerszą i nielinearną wizję rozwoju społecznego. Chodzi tu o coś więcej niż tylko próbę interpretacji przeszłości. Toczona dziś w całym świecie dyskusja o charakterze ewolucji społeczeństw preindustrialnych ma bezpośrednie odniesienia do praktyki rozwoju w krajach tzw. Trzeciego Świata. Mam wrażenie, że nie tylko tam. Chodzi o przyszłość rozwoju w skali globalnej i niezbędną dla tego śmiałość wizji naukowej.

Jan Kieniewicz

## radio · telewizja

### *Bielanka przechodzi do ekstremy*

Niniejszym oskarżam telewizję o działalność wywrotową, i to prowadzoną perfidnie. Moi informatorzy donoszą mi, że telewizja wywraca ich porządek wychowawczy sprowadzając dzieci i młodzież na polityczne manowce. Jako ojciec dzieciom muszę to z żalem potwierdzić. Na nic zdaje się wieloletni trud wpajania dziecku poszanowania dla innej kultury i dla ludzi inaczej myślących niż najbliższe otoczenie dziecka. Na nic zachęta do czytania dobrej literatury i oglądania interesujących filmów pochodzących z ZSRR. Wszystko to rozsypuje się pod naporem fali audycji przewalającej się w październiku i listopadzie. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Jedenastoletnia panienka, bielanka o charakterze ugodowym (rodzice mówią, że nadawałaby się do grupy „Consensus”) właśnie za sprawą telewizyjnego programu przeładowanego ponad rozsądną miarę „radzieckością” porzuca swą umiarkowaną postawę i zaczyna używać słów, których nie będę cytował. A jest to, powtórzę, osoba traktująca dosłownie postulat cywilizacji miłości; na arenie domowej wsławiła się zresztą tym, że parę lat temu, ocierając piąstką oczy,

pytała z troską: *Dlaczego panowie zomowcy puszczają gazy, przecież ich to gryzie?* A teraz kontestacja. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, §kt. 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, Zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Wspólny wysiłek domu, mądrych sióstr zakonnych z parafii i rozsądnej pani wychowawczyń w szkole – idzie na marne.

Siostra bylej ugodowej, piętnastoletnia, patrzy z wyższością na gwałtownie radykalizującą się, bowiem ona ma to już za sobą. I jeśli, posadzone przed telewizorem, aby obejrzeć Telemost Warszawa-Moskwa, widzą i słyszą polskiego dziennikarza wyśpiewującego *Na prawo most, na lewo most...* – to młodsza gryzie pięści z beznadziejnej złości, a starsza odchodzi od ekranu mówiąc, że jest to widok żenujący. Podobnie odbiera migawki mające, w założeniu, propagować poczynania Centrum: a to jakieś ręce klarują brudną linię, a to młodzieniec skacze w dal trafiając w belkę z napisem „referendum“, a to baba strzela z łuku, a to transmisja „prawyborów“ z Garwolina. Nie potrafi się też ekscytować wiadomością, że w Tbilisi otwarto kawiarnię spółdzielczą, w Leningradzie odbył się koncert muzyki rockowej, w Hawanie zaś podano, iż część aparatu państwowego i partyjnego nadużywała władzy. Na pełne aprobaty zachęty rodziców: *Zobacz, posłuchaj, o czym już można mówić*, ona odpowiada dobijającym: *Dlaczego dopiero teraz!* Nie wzbudza też w niej zrozumienia przypowieść, którą opowiadał kiedyś Jacek Kleyff w swoim kabarecie: Jest rok 1952, na rynku mówca, wobec zgromadzonego nie całkiem dobrowolnie tłumu ogłasza, że  $2+2=10$ . Jest rok 1957, na

rynku mówca twierdzi, że  $2+2=7$ . Wzbudza to sprzeciw jednego ze słuchaczy. Jednak jego sąsiad mityguje go w porę słowami: – Zawsze to lepsze niż dawne dziesięć. Otóż piętnastolatka nie jest podatna na ten typ dowcipu. *A ile jest teraz?* – pyta zimno. I bierze do ręki listopadowy numer „PP“, co wzbudza pewne nadzieje rodziców. *Widzisz – mówią – już można opublikować rozmowę z najwybitniejszym bodaj polskim prozaikiem.* Ona uśmiecha się zjadliwie. *Ale nie można podać tytułu książki Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Czy jest to tytuł obrażający uczucia religijne? Czy samym swoim brzmieniem uczy on nienawiści?*

Doprawdy, Panie Prezesie Radiokomitetu, nie jest dziś łatwo wychowywać dzieci. A Pan, taki kulturalny człowiek, jeszcze w tym przeszkadza. Przeszkadza Pan, nie wyciągając wniosków z faktu, że adresuje Pan program telewizji również do dzieci i młodzieży, a jest to klientela wymagająca, aby  $2+2$  zawsze równało się 4. Nie zadowala jej nawet 4,5. Bo dzieci i młodzież to jest już, proszę Pana, naprawdę INNY ŚWIAT.

M. J.


 sztuka

## „Otwieranie“ oczu, głowy i serc

Uwagi inspirowane wystawą prac Jana Rylkego w Galerii Teatru Powszechnego w Warszawie, październik – listopad 1987

Oglądając ostatnie prace Jana Rylkego w Galerii T.P. wracam myślami do sztuki lat 70. Sądzę, że robię to nie tylko dlatego, iż oglądam dzieła artysty bardzo mocno związanego z tamtym okresem tak przez debiut jak i udział w licznych wystawach. W końcu obrazy oraz fotograficzne plansze pokazane w Galerii T.P., aczkolwiek są porównywalne z pracami wcześniejszymi, wyrastają przecież z ducha następnej dekady – lat 80. – którą przyjęło się uważać za całkowicie odmienną od swej poprzedniczki. Mamy do czynienia z twórczością, która znakomicie trzyma się swego czasu, zachowuje przy tym swoje oryginalne oblicze i wewnętrzna integralność, a nawet więcej – jawi się jako niezwykle żywotna; wydaje się więc, że może odegrać ważną rolę w najbliższej przyszłości. Aby to sobie wytłumaczyć, musimy chyba zrewidować nieco nasze poglądy na sztukę ostatnich dwóch dekad.

Poglądy te tworzą rodzaj czarno-białego obrazu. Lata 70. symbolizują w naszej krytyce czasy podupadającego awangardyzmu pozostającego w nieprzyzwoitym uścisku z machiną

państwowego mecenatu i jego biurokratycznymi instytucjami. Tak widzą te czasy przeciwnicy awangardy lub orędownicy mniej radykalnych poglądów artystycznych, którzy ostatnio znaleźli się w kręgu ideowych opiekunów nowego malarstwa i rzeźby. Pozostający dziś w mniejszości i niejako pod pręgierzem entuzjacji radykalnego nowatorstwa w sztuce, poplecznicy konceptualnej rewolucji, nowych mediów itp. widzą lata 70. jako wciąż jeszcze żywy okres bujnego rozkwitu nowatorskiej sztuki, któremu towarzyszy zjawisko tworzenia nowych społecznych przestrzeni dla sztuki, owych „przestrzeni alternatywnych”: nowych galerii autorskich, galerii prywatnych, pracowni... Tak zwolennicy jak i przeciwnicy nowatorstwa gotowi są uznać, że oto w latach 80. nastąpiła radykalna przemiana. Sprowadza się ona nie tylko do wymiany zewnętrznego kostiumu sztuk pięknych, tzn. nie przejawia się ona jedynie poprzez triumfalny powrót zmysłowych, bujnych fakturalnie i kolorystycznie płócien, tam gdzie do niedawna wydawać się mogło – nieodwołalnie królowały dokumentacyjne zdjęcia, werbalne wynurzenia artystów, wykresy, modele. Zmiana, wydaje się, jest bardziej fundamentalna; oto wygnany został duch awangardyzmu związany ponoć z ideą postępu i ze specyficzną, mechanistyczną racjonalnością. Wraz z tradycyjnymi środkami artystycznymi ponownie mocno usadowiły się nieprzemijające wartości kultury, przywrócone zostało należne miejsce sacrum, znów przekonująco zabrzmiały głosy ojców i dziadów sztuki.

Otóż mam ochotę posprzeczać się o czasowe umiejscowienie tego prze-

lom, sędzę, że przykład twórczości Jana Ryłkego będzie mi w tym pomocny. Zacząć trzeba od porzucenia czarno-białych podziałów. W moim przekonaniu o tym, jaki artystyczny i filozoficzny wyraz przyjęła sztuka na początku lat 80., zdecydowała poprzednia dekada, i to nie dlatego, że tworzyła jaskrawy kontrast, lecz dzięki temu, że przygotowała grunt do tego, co z wielką siłą wybuchło m.in. na Biennale Wenecji i takich wystawach, jak „A New Spirit of Painting” czy „Zeitgeist”. Chcę podkreślić, że przygotowania rozpoczęły się o wiele wcześniej, były intensywnie prowadzone przez całą II poł. lat 70., obfitowały w różne przedwczesne fajerwerki, jak np. malarstwo typu „pattern” czy w ogóle sztuka o charakterze ornamentalnym, dekoracyjnym i utylitarnym (np. Rodney Ripps).

Rewizja pewnych przyjętych w krytyce podziałów – ukazywanie wcześniejszych źródeł dzisiejszej, zdominowanej przez malarstwo, sytuacji w sztuce, nie przychodzi mi łatwo. Należałoby do tych, którzy usiłowali przedłużyć w głąb lat 70. efekty wcześniejszego nowatorskiego boomu. Starałem się wtedy zachować, niejako wbrew nasilającym się konserwatywnym wibracjom, to co zostało zainicjowane w sztuce w latach 60., w owym – inicjacyjnym dla mojego pokolenia – okresie kontrkulturowej i, dodajmy, również kontrartystycznej ekspansji. A zatem byłem tym, który w pewnym, krótkim co prawda, okresie przyczynił się do kształtowania obrazu sztuki lat 70. na modłę happeningowych, konceptualnych i medialnych wysiłków artystów lat 60. Posadzony zostałem zresztą, podob-

nie jak kilku innych moich kolegów wtedy debiutujących, o pseudoawangardowość w wielokrotnie przez krytyków wspomnianym tekście W. Borowskiego. Obrażałem się o to swego czasu, dziś, patrząc na to z dystansu, uważam, że Borowski miał swoje racje. Jego optyka ukształtowana w złotych latach Galerii Foksal i w najlepszej dla nowatorów II poł. lat 60. była odmienna od mojej. To, co działo się później w obozie nowatorów, aczkolwiek miało swoje bardzo ważne i oryginalne cechy, musiało wyglądać z perspektywy W. Borowskiego nieprzekonująco jako nawiązanie do wcześniejszych pomysłów. Z jego punktu widzenia mogło być rozpoznawane jako masowe zdobywanie tych szczytów, które wcześniej, po raz pierwszy, zostały zdobyte przez odważnych indywidualistów.

Zmierzam do tezy, która ma również stanowić klucz interpretacyjny do twórczości Jana Ryłkego. Otóż lata 70. to okres krzepnięcia, kostnienia i słabnięcia tendencji nowatorskich. To lata konformistycznego posługiwania się twórczymi pomysłami poprzedniej dekady. Robili to zarówno jej główni bohaterowie – u nas nazywa się to „odcinaniem kuponów” – jak i debiutanci, którzy bardzo często bez konformizmu i z całym młodzieńczym poświęceniem zaciągali się pod sztandary awangardy; ta jednak znaczące bitwy miała już za sobą. Zgadzam się w ten sposób, po latach, z duchem artykułu W. Borowskiego, ale nie chodzi tu jedynie o przyznanie racji komuś, z kim kiedyś polemizowałem. Chcę dodać – i to wydaje mi się najistotniejsze – iż w czasie słabnięcia nowatorów odyskiwał witalne siły, rósł i tężał duch

konserwatywny. Zwolennicy koncepcji, w której bezcenną wartość stanowi artysta nie zapominający o tym, że będąc człowiekiem myślącym jest jednocześnie rękodzielnikiem (cytuje z pamięci J. Woźniakowskiego), odzyskiwali znów pierwszoplanowe role na scenie sztuki. Nie mieli oni jeszcze dostatecznie spójnej, nośnej i głośnej stylistyki. Hiperrealizm był w moim przekonaniu konformistyczną wersją medialnych eksperymentów nowatorów, Nowy Realizm niósł wszystkie istniejące i zakademizowane wątki warsztatowe i filozoficzne sztuki opracowane w latach 50. i wcześniej. Próby lansowania sztuki ornamentальной – „pattern” – nie powiodły się. Dopiero koncepcja transawangardy A. B. Oliwy, niemiecka nowa ekspresja sprzymierzona z amerykańskimi próbami nawiązania niejako ponad świeżą tradycją minimal-art i konceptualizmu do pop-art i ekspresjonizmu abstrakcyjnego, stworzyła potężną promocyjną lokomotywę nowym tendencjom.

Określenie „konserwatysta” nabrało w ostatnich czasach dostatecznie pozytywnego znaczenia, abym mógł użyć go bez obaw, że zostanę posądzony o przeciwstawianie twórczych nowatorów (do niedawna dodawało się jeszcze: postępowych), wtórnym (mówiło się: wstecznym) i eklektycznym konserwatystom. Chodzi mi przecież o pokazanie dwóch biegów, pomiędzy którymi odradza się twórczość artystyczna. Chodzi mi również o to, abyśmy uświadomili sobie, iż wbrew upowszechnionym ostatnio podziałom lata 70. w sztuce powinniśmy rozumieć w ogólnym rozrachunku jako okres natężenia konserwatywnych tendencji. Nawet

jeśli silni i aktywni byli jeszcze nowatorzy, to świecili oni blaskiem odbitym, resztkami światła poprzedniej dekady. Natomiast konserwatyści początkowo nieśmiało, później z rosnącą siłą odzyskiwali swoje znaczenie. Potwierdzeniem tego stały się zjawiska artystyczne obecnej dekady. Otóż uważam, że artystyczny zysk – to co twórcze i oryginalne, zapładniające – pozostawiony nam w spadku przez lata 60. wyraża się we wskazaniu i wyodrębnieniu niematerialnego aspektu twórczości plastycznej. Rola wyobraźni, intelektualnego projektu, mentalnych procesów towarzyszących twórczości artystycznej została wtedy podniesiona do najwyższej rangi radykalniej niż kiedykolwiek. Dało to impuls do emancypacji autorefleksji, która z nurtu wewnętrznego, towarzyszącego, czasem skrywanego urosła do rangi działalności stałej, trwale związanej z praktyką artystyczną. Co natomiast stanowi oryginalną wartość, skutek intensywniej pracy wizualistów i manualistów – malarzy i rzeźbiarzy II poł. lat 70. i lat 80.? Za wcześniej być może jeszcze na takie sublimowanie osiągnąć okresu w sztuce, który na dobrą sprawę jeszcze się nie zakończył. Sądzę, że twórczość plastyczna, a przede wszystkim publiczność sztuki karmić się będzie nowym malarstwem i rzeźbą jeszcze przez kilka dobrych lat. Niemniej zaryzykowałbym już dziś pogląd, iż ów artystyczny i kulturowy zysk z „konserwatywnego” zrywu ostatnich kilkunastu lat zaznacza się szerzej, niż to wykładają różne ujęcia krytyczne tego okresu. A zatem nie tylko sacrum – rozszerzenie artystycznego pola poza racjonalistyczne spekulacje – to tylko powrót do źródeł

sztuki. Nie tylko ekspresja – ponowne intensywne eksploatowanie indywidualnej, jednostkowej jaźni, sięganie pod jej sformalizowaną powierzchnię – nic to nowego. Nie tylko kolor, wielkie formaty płócien, nowa skala rzeźb, krótko mówiąc ponowne ożywienie zmysłowej materii sztuki – to odmienność bardzo krótkodystansowa, zrozumiała tylko w odniesieniu do minimal-artu i innych purystycznych tendencji lat 60. Sądzę, że to co rzeczywiście ważne, a co zostało zapoczątkowane w II poł. lat 70. i w latach 80. to maksymalne „otwieranie” głowy, ale także oczu i serc. Wydaje mi się, iż pojawiło się w sztuce coś ważnego. Ważność ta jednak nie polega na pojawieniu się jakichś nowych koncepcji artystycznych, nadzwyczajnych indywidualności twórczych zasadniczo odmiennych, proponujących nie znane dotąd formy. W moim przekonaniu **UPRZYTOMNIENIE** został cały nieomal myślowy i wizualny stan, chciałoby się powiedzieć – cała kulturowa kondycja sztuki. W owym uprzytomnieniu sztuki w jej najrozleglejszym wymiarze zarówno antropologicznym niejako wszerz, jak i w wymiarze filozoficzno-metafizycznym, niejako w pionie, upatruję rzetelnej, oryginalnej i bezcennej dla dalszego istnienia sztuki pracy artystów ostatnich lat.

Rozwiodłem się szeroko, miejscami może zbyt ogólnikowo, o tendencjach w sztuce ostatnich 20. lat, ale mam akurat okazję potwierdzić te ogólne spostrzeżenia przykładem twórczości konkretnego artysty. Wracajmy zatem do Jana Rylkego. Jest to kolejny twórca brany przeze mnie pod recenzencką lupę, który bardzo mocno zaznaczył swoją obecność w poprzed-

niej dekadzie, ocalił swój artystyczny wigor i świeżość, jest przekonujący dzisiaj. Twórczość Janka, która w I poł. lat 80. funkcjonowała poza oficjalnym obiegiem (prywatne galerie, przestrzeń przykościelna) znów jakby odnajdywała szerszą publiczną przestrzeń w Galerii T.P., która zaczęła pełnić rolę łącznika pomiędzy tym co pod- i naziemne. Twórczość Jana Rylkego widzę jako pomost między trzema dekadami sztuki. Zachowuje ona wiele elementów słabnącej fali nowatorstwa lat 60., jednocześnie wzbogaca się tym, co wnieśli konserwatyści końca lat 70. i 80. Rylke rozwinął swój warsztat malarski, uruchomił talent manualny, wyszedł poza metajęzykowe spekulacje, otworzył się bardziej na własną podświadomość i podświadomość zbiorową. W swobodnym geście malarskim szukał sposobów artykulacji nagromadzonych tam napięć. Nie chodzi tu zresztą tylko o podświadomość, która występuje dziś jako sfera omalże naukowo opanowana lub przynajmniej zmeliorowana za pomocą technik psychoanalitycznych. Chodzi o coś więcej. Twórczość Rylkego nie zdradza jednak związków z religią. Jego twórczość kieruje nas raczej ku nie do końca określonej pozamysłowej sferze, a także ku innym pozaeuropejskim kulturom. Nazwałbym to antropologizowaniem z dodatkiem halucynogenów.

Jan Rylke startował na początku lat 70. gdy formacja nowatorów poprzedniej dekady wkraczała w swój wiek dojrzały i wkrótce zestarzała się artystycznie. Podjął on w tym czasie w specyficzny sposób dialog z fotografią – jako malarz. Hiperrealizm jest w moim przekonaniu przejawem

konformizowania się nowatorów, jest tłumaczeniem pewnych cech fotografii na środki tradycyjnego warsztatu malarskiego. Efekty tego „tłumaczenia” nie niosą jakichś szczególnych wartości poza epatowaniem cechą zawsze fascynującą szeroką publiczność, jaką jest perfekcja imitowania świata widzialnego. Hiperrealizm ten jest jednak dość szczególny: na obraz nakładane są nieregularne plamy, mają one różne funkcje i odsyłają nas do różnych wątków nowoczesnej sztuki. Odbierać je przecież można – dosłownie i w przenośni – jako plamy i pasy sytuowane w poprzek wszelkim wcześniejszym konwencjom artystycznym, przeciw istniejącym przestrzeniom prezentowania sztuki, przeciw „świętości” sztuki itp. Plamy – „tatuaze” można czytać również (jak kto chce) jako element innej jeszcze, nowatorskiej koncepcji operowania przestrzenią obrazu – podkreślania płaszczyznowej powierzchni płótna w opozycji do jego iluzyjnej głębi. Może to być także rozumiane jako swego rodzaju dadaistyczny gest artysty, tym bardziej że plama pojawia się również poza obrazem, wycięta z kartonu znaczy różne miejsca artystycznych akcji Janka, pojawia się potem w dokumentacji fotograficznej i na zdjęciach. Wszystko to traktowałbym jako trwonienie spadku po nowatorach, tym bardziej że towarzyszy temu aktywność niemalarska oparta jakby wprost na nowatorskich chwytach. Ryłke organizuje szereg ulotnych akcji używając nietrwałych materiałów, m.in. śniegu, piasku, roślin. Akcje dokumentowane są na zdjęciach, te układają się w ciągi fotograficznych plansz. One z kolei porządkowane są później jakby w wysiłku

zrozumienia przez samego artystę meandrów własnej twórczości. Dokumentacja ta nabiera cech autokomentarza. Wszystkie te działania tkwią mocno w nowatorskim światopoglądzie artystycznym, choć są bardziej niż u innych artystów pozostających w strefie wpływów awangardy nakierowane na malarstwo, bowiem Ryłke rozpoznawany jest przede wszystkim jako malarz. Im dalej w głąb lat 70., im bliżej obecnej chwili, tym bardziej działania te spotykają się z formami artystycznej praktyki biorącej rozbrat z awangardą. Coraz częściej fotorealistyczny warsztat służy surrealistycznym zestawieniom kreowanym przez artystę. Coraz mniej „tatuazy”. Różnicuje się raczej warsztat malarski; aczkolwiek zachowuje on jeszcze pewne ślady fotograficzności, jednak zwiększa się radykalnie format, płótna stają się luźne, swobodne, obraz rozmalowuje się w swobodnym geście pędzla. Nie chodzi tu co prawda o tak charakterystyczną dla heftig malerei erupcję malarskiej materii i koloru. Jest to raczej mieszanka konwencji stylistycznych: surrealizm, pop-art, jakieś echa koloryzmu, wszystko to przemieszane swobodnie... Nie jest to „obracanie” malarską materią w mozołnym, manualnym wysiłku wydobywania z niej treści. Ryłke stosuje raczej kontrolowane intelektualnie klisze malarskich konwencji. Za ich pomocą uruchamia również pewne stereotypy myślowe, kulturowe konwencje, zmitologizowane postaci i sytuacje, narodowe mity. Grzebie w tym jakby bez porządkującej tezy. Jego obrazy kierują nas zresztą również ku pozazmysłowej i pozaracjonalnej sferze. Zawsze znać jednak w tej twórczości ślad intelektualnej

dyscypliny i chociaż nie zawsze jest ona użyta do planowania działania, do tworzenia myślowych projektów obrazów, to w każdym razie stanowi coś w rodzaju latarni, punktu odniesienia podczas artystycznych wędrówek po zakamarkach jaźni. W tym zachowaniu intelektualnej kontroli upatruję spadku po latach 60. Upatruję go również w tym, że Rylke zachował zamiłowanie do działań pozamalarskich, które znajdują wyraz w dokumentacji. Okrzepł także wątek metaartystyczny – artysta stale tworzy plansze dokumentujące różne lata jego twórczości.

Przyglądając się twórczości artystów debiutujących w latach 70. szczególnie tych, którzy nie zniknęli, gdy opadła fala nowatorstwa, lecz zasymilowali na swój sposób konserwatywne wyzwanie obecnej dekady, widzę u wszystkich pewien wspólny wątek. Można by to nazwać „malowaniem konceptualizmu”, czyli ujmowaniem w malarskie, zmysłowe karby pewnych dociekań konceptualnych. Młodsza generacja artystów – ci startujący przed paru laty – pojmują sztukę i malowanie bardziej żywiołowo, czasem wręcz straceńczo. Natomiast artyści nieco starsi – dzisiejsze średnie pokolenie – stali się nosicielami pewnego przesłania. Mocno zakorzenieni w latach 70. odbierali i asymilowali w swej twórczości dwa sygnały: słabnący nowatorski i nasilający się konserwatywny. Ten słabnący sygnał nowatorów – ku racjonalizmowi, pop-kulturze, ku społecznym funkcjom, autorefleksji, obudował się nową wizualną maszyną „dzikiego” malarstwa, interferował – jeśli tak można powiedzieć – z sygnałami charakterystycznymi dla lat 80. ku trans-

cendencji, ku temu co niesformalizowane w naszej jaźni, indywidualne, jednostkowe, niewyraźne w werbalnych, językowych kategoriach...

Ten typ świadomości artystycznej i towarzysząca jej praktyka twórcza jawi się dziś, pod koniec lat 80., jako ogromnie atrakcyjna. Obejmuje ona niejako najszersze pasmo artystycznych możliwości, wyposażona w pewne intelektualne władze potrafi je w uzasadniony sposób przekraczać, potrafi również nadać wizualny kształt temu doświadczeniu, potrafi zrealizować się w obrazie. To wyposażenie może się bardzo przydać w nadchodzących latach. Postępu nie ma, ale czasy znów się zmieniają.

*Jan Stanisław Wojciechowski*



teatr

## *Cudowne szalbierstwo*

**Teatr Ateneum w Warszawie – „Szalbierz” György Spiró. Przekład – Mieczysław Dobrowolny. Reżyseria – Maciej Wojtyśzko. Scenografia – Marian Kołodziej. Muzyka – Zbigniew Karnecki. Prapremiera polska – wrzesień 1987.**

Przed paru laty na pewnym seminarium teatrolologicznym rozmawiano o tradycjach polskiego teatru. Podjęto dwa wątki pozostające ze sobą w pewnym związku. Jak się jednak

okazało, ów związek nie był dla większości dyskutantów oczywisty. Chodziło z jednej strony o scenę narodową, teatr obywatelski, publicystyczny, wywodzący się od Wojciecha Bogusławskiego, z drugiej – o teatr zanurzony w metafizyce, poszukujący prawd uniwersalnych, teatr o proweniencji romantycznej, rodem ze słynnej Mickiewiczowskiej Lekcji XVI. Łatwo było przewidzieć, że seminariści – wciąż w owym czasie zafascynowani poczynaniami Grotowskiego, jeszcze nieświadomi, że Laboratorium przeszło już do historii teatru – podejmą przede wszystkim ten drugi wątek. Tak też się stało. Bogusławski pozostał na uboczu, z dala od głównego nurtu dyskusji.

W wypowiedziach Jerzego Grotowskiego często pojawiało się słowo „prawda”. *Świat powinien być miejscem prawdy* – głosił twórca „Apokalypsis cum figuris”, a w innym miejscu dodawał: *Teatr może być po prostu szukaniem prawdy między ludźmi*. Grotowski, jako reżyser wychowany na metodzie Stanisławskiego, poszukiwał tej prawdy w sferze psychicznej. O ile jednak założycielowi MChAT-u wystarczyło „przeżywanie”, Grotowski wychodząc z maksymalistycznych założeń aksjologicznych wyciągnął z metody konsekwencje ostateczne. *Jest taki punkt – mówił – w którym odkrywa się, że można się zredukować do człowieka, do człowieka takiego, jaki jest; nie do jego maski, nie do jego roli, nie do jego gry, nie do jego kluczania, nie do jego obrazu o sobie, nie do jego ubrania – tylko do niego samego*. Rozmowy z aktorami Grotowskiego opatrywano znamienymi tytułami: „Maksymalna szczerłość i prostota”, „Bez gry”.

Jest to bez wątpienia skrajny model teatru. W tę stronę – co zresztą stało się udziałem Grotowskiego – można już tylko wyjść poza jego granice. Na drugim skraju znajduje się model wynikający z przekonania, że nie można się zredukować do człowieka takiego, jaki jest. Jest tylko maska, rola, gra, kostium, własny obraz człowieka i jego obraz w oczach innych. A teatr – ponieważ jest udawaniem, grą, szalbierstwem – staje się symbolem i ucieleśnieniem egzystencji i w ten zupełnie odmienny sposób dociera do prawdy o człowieku. Jak u Gombrowicza, jak i Geneta.

Pomiędzy skrajnymi punktami rozpościera się linia teatru istotnego.

Wydawało się, że na tej linii nie ma miejsca dla Bogusławskiego, że jego obecność we współczesnym teatrze będzie się ograniczać do okazjonalnych, cepeliowskich premier „Krakowiaków i górali” lub też kronikarsko-biograficznych, szlachetnych w intencjach, lecz jednak marginesowych sztukach w rodzaju „Króla i aktora” Romana Brandstaettera. Potrzebne było dopiero spojrzenie z zewnątrz, autor, dla którego polska tradycja literacka i teatralna nie układa się w oczywiste hierarchie.

Węgierski pisarz György Spiró jest autorem powieści „Iksowie”. Jej akcja rozgrywa się na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim w drugim dziesięcioleciu XIX w. Jeden z epizodów powieści posłużył jako kanwa dramatu o gościnnym występie Wojciecha Bogusławskiego w Wilnie.

Zwracano już uwagę (por. Z. Wilski, „Bogusławski w Wilnie...”, „Dialog” nr 7/87) na różnice między ustaleniami historyków teatru a wizją węgierskiego dramatopisarza. Trud-

no przypuścić, że nie znalazł choćby tak fundamentalnej pracy, jak biografia Bogusławskiego pióra Zbigniewa Raszewskiego. Bo też i nie chodziło mu o napisanie kroniki czy dramy biograficznej. W zawartej w programie spektaklu przedmowie „Do polskiego widza” napisał: *Pisząc powieść nie mogłem zrozumieć, dlaczego nie stał się on* (Bogusławski – przyp. A.D.) *legendarną postacią polskiej literatury, dlaczego nie opisano jego życia w powieściach i dramatach, dlaczego właśnie ja mam to czynić*. Słowa te wyjaśniają przyczynę, dla której nie należy węgierskiemu pisarzowi mieć za złe przeinaczania historii. On przecież tworzy legendę, która pozostaje z historią w nieustannym sporze.

Bogusławski przeszedł do legendy już za życia. Była to legenda wielkiego aktora i patrioty. Ona właśnie sprawiła, że w „Szalbiezu” wileński teatr będzie na jego przedstawieniu pełny, *przyjdzie więcej ludzi niż może się zmieścić*. A co ważniejsze, przynajmniej dla dyrektora teatru, spektakl zaszczyci swą obecnością sam gubernator. Dotychczas nieważne było, jak grają wileńscy aktorzy, ważne, że grali po polsku. Podobnie nieważna okazuje się gra Bogusławskiego. *To pańskie nazwisko, Mistrzu, jest na sprzedaż* – mówi dyrektor Każyński. Liczy się więc tylko legenda, tylko ona ma wartości, którą można wymienić na pieniądze. Kreśląc portret Bogusławskiego, Spiró demaskuje tę legendę. „Ojciec narodowej sceny” okazuje się zgryźliwym i chciwym starcem, dla którego naprawdę ważna jest tylko gaża, tak jakby istotnie chciał już tylko spieniężyć swoją legendę. Nie zna tekstu roli, gra pod suflera i na dodatek – jak dowiadujemy się z roz-

mów wileńskich aktorów (nie jest to wprawdzie świadectwo zupełnie wiarygodne) – raczej kiepsko. Próbuje zachować twarz odmawiając udziału w bankiecie na cześć gubernatora, ale sprytny Każyński zorganizuje bankiet w czasie antraktu. I wtedy Bogusławski zaskoczy wszystkich swą uniżonością wobec przedstawiciela władzy. Będzie to jednak uniżoność pozorna, bo przecież to aktor, oszust, szalbierz.

Oryginalny podtytuł Molierowskiego „Tartuffe’a” brzmi „l’imposteur”. Polskim odpowiednikiem może być „świętoszek” lub ogólniej „szalbierz”. W sztuce György Spiró Bogusławski gra w Wilnie Tartuffe’a. Epizod ten to oczywista licentia poetica nie tylko dlatego, że tej sztuki wówczas w wileńskim teatrze nie wystawiano, Bogusławski nie mógł więc grać w niej głównej roli. Przede wszystkim jednak dlatego, że w analizie dramatu, którą aktor przeprowadza na próbie, posługuje się metodą i pojęciami obcymi tamtym czasom. Ponieważ ów zabieg autorski nie wydaje się przypadkowy, oprócz scenicznego efektu należałoby w nim szukać wskazówki interpretacyjnej.

Bogusławski przeprowadza psychologiczną analizę postaci, wskazując na niejednoznaczność intencji i motywacji Molierowskich bohaterów. To, co wydaje się oczywiście, w oczach Bogusławskiego wcale oczywiście nie jest. Za parawanem gry, za maską skryte jest inne oblicze Tartuffe’a.

Sam bohater „Szalbieza” jest także postacią niejednoznaczną. Jego obraz nie przystaje do legendy, lecz także tylko pozornie jest taki, jakim go widzą wileńscy aktorzy. Jego prawdziwego oblicza nie poznamy do

końca. Nie wiemy nawet, czy pomyślowy fortel, który pozwoli na manifestację patriotycznych uczuć, nie jest tylko kolejną grą, jeszcze jednym grymasem, szalbierstwem. Ale czy to naprawdę ważne? Czy koniecznie trzeba znać granicę, za którą człowiek przestaje być prawdziwy? Jego intencji nigdy tak naprawdę nie poznacie, zdaje się mówić Spiró. Możecie go sądzić tylko na podstawie skutków jego działania. Odegrał przed wami komedię, której finału nikt z was się nie spodziewał. Czyż nie takie jest życie?

Legenda Bogusławskiego, którą tworzy Spiró, jest jednocześnie legendą teatru, zrodzoną z podziwu dla jego siły i sugestywności. Zrodzoną z poznania kontrastu między-środkami a efektami, między zwyczajnym człowiekiem, którym jest aktor na co dzień, zaś odmienionym, kiedy wchodzi w światła sceny. Zrodzoną z zachwyty tą przemianą, która jest przecież udawaniem, oszustwem, szalbierstwem. Ale przecież są jeszcze ludzie, którzy śmieją się, płaczą, których szczerze obchodzi sceniczna rzeczywistość, ba, są i tacy, którzy za jej przyczyną wychodzili na ulicę. A to znaczy, że teatr jeszcze jest, jeszcze może być modelem rzeczywistości, umożliwiającym jej poznanie. Zaiste, piękna legenda!

Maciej Wojtyśko jest reżyserem wyczulonym na teatralność. Nie uczynił wprawdzie – jak np. Tadeusz Bradecki – z teatru w teatrze centralnego punktu swej artystycznej filozofii, ale chętnie eksploatuje pobliskie obszary tej dziedziny sztuki.

Mam wrażenie, że „Szalbierza” zrealizował z troską o wyeksponowanie właśnie owej legendy. Konsek-

wentnie zrezygnował z historyczno-politycznych aluzji, chociaż sztukę Spiró można było pchnąć i tą ścieżką interpretacyjną. Dość w niej wzmianek o ówczesnych stosunkach polsko-rosyjskich, o sytuacji pod zaborami. Przy czym – to ważne – reżyser nie skreślił tych kwestii. Pozostawił je po prostu na uboczu jako rodzajowy sztafaż zasadniczej myśli spektaklu. Główną rolę pozostawił aktorom. Błyszczący od gwiazd zespół Teatru Ateneum zagrał tym razem jak dobra, zgrana orkiestra jazzowa, w której oprócz głównego solisty (Jerzy Kamas), każdy z artystów ma okazję do choćby króciutkiej, lecz popisowej frazy.

Aktorzy grający aktorów grających postacie jakiejś sztuki – to interesujące i dla nich samych, i dla publiczności, która lubi ulegać oszustwom i sądzi, że ogląda twórczość in statu nascendi. A ileż frajdy sprawiają owe chwile przemiany postaci scenicznej w inną postać, owo aktorskie szalbierstwo, polegające na doklejaniu wąsów, założeniu peruki, grymasie ust...

A teraz, na koniec myślę sobie jeszcze, że i ja szalbierz. Bo zacząłem tę recenzję od poważnych rozważań i jeszcze poważniejszych cytatów, a kończę tym, że dałem się uwieść teatralnemu szalbierstwu. No bo tak naprawdę, czemu dałem się uwieść? Oryginalnej myśli? Ktoś już gdzieś kiedyś... A ja to z całą powagą przedstawiam, komentuję. Rzecz jest, owszem, sprawnie napisana, świetnie zrealizowana i zagrana, ale żeby od razu podnosić wrzawę...

*Andrzej Dziurdzikowski*

## *Długo po klęsce*

**Teatr Nowy w Poznaniu – „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego.** Reżyseria – Janusz Nyczak. Scenografia – Michał Kowarski. Muzyka – Zygmunt Konieczny. Choreografia – Henryk Konwiński. Premiera – wrzesień 1987 r.

Kiedyś musiano się zbuntować przeciwko bujnemu, rozśpiewanemu „Weselu”, jakiego tradycja teatralna nam nie skąpi. Wystarczy zresztą uprzytomnić sobie, jak „sprawa polska” musiała wyglądać w oczach gości bronowickiej chaty w 1901 r., prawie czterdzieści lat po powstaniu styczniowym, kiedy w Europie tyle w tym czasie zdążyło się zmienić i rozpoczynający się nowy wiek mógł być znakiem innej epoki, której miano prawo oczekiwać. Myślę, że reżyser poznańskiego przedstawienia, Janusz Nyczak, nie zapomniał o tym. W każdym razie należy do tych, którzy się buntują. Zerwał więc z „Weselem” błyszczącym, roziskrzonym latami różnorakich i tak wiele znaczących inscenizacji. Nie da się przecież ukryć drażniącej chwilami dysproporcji między złotą patyną tradycji, do której każdy teatr chce dołożyć swoją część, a podstawową kwestią ciążyącą postaciom tego dramatu – ciągle bolesną świadomością narodu pochylonego nad swoim losem, który nie zmienia się od tak dawna. Stąd też podstawowe pytanie dla reżysera: Czy mamy prawo do wesela w „Weselu”? Czy pomimo wszystko jest ono świadectwem niepohamowanej i nieugiętej polskości? Pierwszy akt odpowiada na to wyraźnie. Nie ma porywającej muzyki ani tańca unoszącego

postaci w ruchu i w przestrzeni. Wygaszona została naturalna dynamika związana z taką sytuacją poza krótkimi wybuchami, które dyktuje biologia młodości. Mamy przed sobą izbę przytanczną i wesele dociera do nas w szczątkowych tylko fragmentach, kiedy weselnicy rozochoceni, zaś najczęściej zmęczeni lub znudzeni, chcą odpocząć. Oglądamy właściwie drugą stronę wesela, ludzi wychylających się poza rytuał, kiedy wszyscy mają dość tego, co się dzieje. I tu sięga Nyczak w przedstawieniu do ich goryczy, smutku, niemocy. Ukazuje nam świat ludzi wcale tak ze sobą nie związanych, jak zapowiadała formuła weselnej wspólnoty. Gdzieś podskórnie: beżład, inercja, obojętność, pilnowanie swych egoistycznych interesów – porządkują rzeczywistość, poddają wypadki swoim prawom. Umiejętność analitycznego, wnikliwego czytania tekstu bardzo się reżyserowi przydała. Ujawniona została siatka relacji nie zawsze dostrzeganych czy raczej dostatecznie akcentowanych, które sprawiły, że świat postaci bardzo już nam znanych odbieramy na świeżo, choć obraz wcale ku radości nie skłania. Półtor i błysk wesela jest położony nader cienką warstewką. Weselnicy prezentują tak różne szczeble w hierarchii społecznej i umysłowej, że konfrontacyjny charakter ich rozmów jest tu logiczną koniecznością. Ale jest to konfrontacja, w której argumenty się rozmijają, rozmówcy po prostu się nie rozumieją. Nic się tu dlatego nie porządkuje, nie ma ustaleń, na które uczestnicy by się zgodzili, lecz odwrotnie, jest tylko rozchodzenie się, oddalanie od siebie. A więc w efekcie mamy brak jakiegokolwiek hierarchii

i dalsze zanikanie wzajemnych relacji. Narasta poczucie izolacji i związana z tym wewnętrzna anarchia całego tego świata ukryta pod formą rytuału weselnej wspólnoty. Rachel, uosabiająca magię poezji przez duże „P”, jest najlepszym sprawdzianem sytuacji. Snuje się w tym przedstawieniu całkowicie zagubiona i niepotrzebna (trochę podobnie jak dzisiaj książka poetycka w księgarni). Siateczka powiązań i oddziaływań, które stanowią właściwie o jej egzystencji, uwiędła i skurczyła się. Nawet wywoływanie Chochola przestaje być potwierdzeniem rangi jej egzystencji i jest raczej dowodem na jej jeszcze głębsze osamotnienie wśród tych wszystkich, którzy wprawdzie podejmują jej inicjatywę, ale w imię własnej tęsknoty, smutków i zgryzoty. A rozmowa Poety z Panną Młodą o Polsce, kiedy realność tego pojęcia wcale nie narasta, odwrotnie – zamiera u Poety (Michał Grudziński) w jego rezygnacji, wewnętrznym niedopowiedzeniu, a dla Panny Młodej (Dorota Lułka) pozostaje równie daleka, jak była. Z kolei dialog Radczyni (Wanda Ostrowska) z Kliminą (Sidonia Błańska) zostaje sprowadzony właściwie do swoistej licytacji, kiedy niewiedza i nierozumienie drugiej strony staje się wobec niej argumentem, bronią przebijającą jej wartość. Wreszcie akt rozpaczy u Gospodarza po długim stanie duchowej prostracji mający znamiona generalnego rozrachunku i zarazem buntu staje się w gruncie rzeczy potwierdzeniem niemocy, w którą można się po tym wszystkim osunąć już niemal bezboleśnie, bez skrpułów, że nic się nie zrobiło. Najlepsza to rola w przedstawieniu w wykonaniu Wiesława Komasy. W tak

budowanym świetle „Wesela” chorą na wyczerpanie, na brak nadziei, nie ma miejsca na zjawę Chochola urastającą rzeczywiście do rangi *osoby dramatu*, do rangi znaczącego symbolu. W tym przedstawieniu musi pozostać w formie skarłalej, powszedniej i niezauważalnej, a więc zwykłego, krótkiego snopka słomy toczącego się krokiem czelakopodobnym wśród innych.

Są jednak postacie, które do tego modelu nie pasują. Jest Jasiek (Waldemar Szczepaniak) nie tylko pełen dynamiki biologicznej jak inni przedstawiciele stanu chłopskiego, ale określający konkretnie swe marzenia społecznym awansem. Później porwany wizjami Gospodarza, on jeden wierny nadziei obnaża przeraźliwą prawdę finalną o tych, obok których żyje. Trzeba też wspomnieć o Gospodyni (Maria Rybarczyk), która wnosi sobą element stabilizacji wynikającej z jej poczucia więzi, ładu, spokoju, co przydaje życiu wokół niej sens porządkujący. Realizuje to w obrębie swej rodziny, co stanowi skuteczną barierę chroniącą tę podstawową tkankę życia społecznego przed skutkami duchowego zamętu i dramatycznych pulsacji. wewnętrznych Gospodarza i innych.

Swoista redukcja, „równanie w dół”, choć ma w tym przedstawieniu szczególnie ważne uzasadnienie, bo stanowi o przejmująco bolesnym charakterze obrazów tego „Wesela”, nie się też konsekwencje ujemne dla artystycznego wyrazu całości. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że uroda polskiego świata, niekiedy w sposób nieomal wyzywający zderza się w tym arcydramacie ze światem narodowej niemocy i to czyni z reguły ten dra-

mat jeszcze bardziej bolesnym, zwiększa możliwości artystycznej ekspresji. W przedstawieniu poznańskim jesteśmy jak gdyby na innym etapie. Tutaj za dużo wiadomo o losie, który przypadł w udziale. Gorycz i ból przetrwały osobowość ludzką i świat, którym ona żyje. Teraz, kiedy ten świat ma spełnić rytuał weselnej wspólnoty, musi się tym bardziej ujawnić, jak bardzo naznaczony jest on nierozwiązanym polskim losem. Jak tym naznaczeniem jest już zmęczony i do tego stopnia, że wcale nie oczekuje, aby rozwiązanie kiedykolwiek nastąpiło. Jest to więc „Wesele” zwrócone przede wszystkim przeciwko sobie i w konsekwencji nawet przeciwko potrzebie ekspresji. Bo jak to zrobić, aby na weselu świeciła tryumfy gorycz wyczerpania?

Reżyser nie zawsze umiał sobie z tym problemem poradzić. Odbiło się to na artystycznej stronie przedstawienia i ślady tego znajdujemy niekiedy w warstwie aktorskiej, zaś przede wszystkim w teatralnym rozwiązaniu II aktu. Nyczak nie potrafił przejść od kameralnej skali I aktu, precyzyjnej analizy postaci i ich wzajemnych relacji, do innego wymiaru, gdzie wizja Wyspiańskiego nabiera rozmachu, ogarnia rozległe obszary polskiej problematyki. Choć reżyser każe nam tego innego wymiaru oczekiwać, kiedy ściana płytkiej przytancznej izby podnosi się i przed nami otwiera się głębia mrocznej sceny. Zabrakło jednak kształtu właściwego dla scenicznych sytuacji. *Osoby dramatu* są w warstwie aktorskiej jak gdyby przedłużeniem postaci z I aktu, choć akcentuje się ten inny wymiar ich teatralnej egzystencji. W rezultacie wydają się strzępami jakiejś całości,

której pulsujące jądro zanikło. Pozostały one sprawiając wrażenie relikwii, które niewiele mogą znaczyć. Tak dzieje się ze zjawami Szeli, Wernyhory, Hetmana. Jedynie relacja Dziennikarz (Wojciech Standello) – Stańczyk (Janusz Michałowski) odnosi się do perspektywy znaczeniowej, jaką reżyser buduje w przedstawieniu. Myślę o separacji obu tych postaci, na skutek czego słuchamy właściwie monologów potęgujących wrażenie niemocy, izolacji, wewnętrznej anarchii tego świata, który utracił moc scalania, bo nie ma przekonania do swej racji. Możemy się jedynie zastanawiać nad tym, że mądrość Stańczyka wydaje się niepotrzebna, że sprawia wrażenie martwej. Może to już zbyt daleko posunięta konsekwencja. Bo przecież Dziennikarz uwikłany w swoje własne samooskarżenia separuje się od niej najskuteczniej.

Ten proces postępującej degradacji nabiera znowu wyrazistości w III akcie, zaś pieczętuje go finał przedstawienia rzeczywiście znakomity. Owo szczególne i dziwne spanie, które chwyciło weselników, uzyskuje ostrą i dotkliwą interpretację. Widzimy, jak Jasiek zgubiwszy złoty róg nie ustaje w wysiłkach, aby przywrócić ich do czynnego życia. Bezład tanecznego tłumy, który niczym plazma porusza się drepcząc prawie w miejscu, jest jednak odporny na jego działania. Powoli odsuwa się w głąb sceny i Jasiek razem z nim, objając się o niego jak o mur, którego przebić się nie da. Cały święty sztafaż symboli i znaków: sztandarów i obrazów – pozostał porzucony na poszczenium. Może dla następnych pokoleń?

Andrzej Górny



## *Róžo – jakie jest imię twoje?*

W 1980 r. dotarło do czytelników „Imię róży” Umberto Eco, prze-dziwny średniowieczny kryminał na-szpikowany teologicznymi dysputa-mi, odniesieniami do filozofów daw-nych i współczesnych, zawierający duże partie tekstu po łacinie. W ciągu 6. lat od daty wydania łączny nakład światowy tego dzieła przekroczył 4,5 mln egz., co było ewenementem wydawniczym.

W 1986 r. francuski reżyser, Jean-Jacques Annaud, podjął się ekraniza-cji powieści i, jak było do przewidze-nia, powtórzył kasowy sukces książki. Zręczny popularyzator i rekonstruk-tor, po próbie przedstawienia Afryki w epoce kolonialnej („Czarne i białe w kolorze”) oraz prehistorii gatunku ludzkiego („Walka o ogień”), posta-nowił zmierzyć się ze średniowieczem, które po przepuszczeniu przez po-dwójny filtr wyobraźni (raz – Eco, drugi raz – reżysera) zmaterializowało się na ekranie w postaci filmowego „Imienia róży”. A to wszystko na przekór powszechnej opinii o nie-możliwości sfilmowania tej książki.

Efekty obu przedsięwzięć – literac-kiego i kinematograficznego – są nie-porównywalne, tak że względu na odmienną rolę mediów, dla jakich zo-stały przeznaczone, jak i na odmien-ność motywacji twórczych i strategii odbioru wpisanych w dzieło. Pod

względem intelektualnym powieść Eco jest niewątpliwie bogatsza, bar-dziej skomplikowana i wielowarstwowa od adaptacji Annauda, lecz nie chodzi przecież o tego typu porówna-nia. Równie dobrze możemy sobie wyobrazić, że nie istniała książkowa wersja „Imienia róży” i film powstał według oryginalnego scenariusza – mimo pewnych słabości, nie jest on bez znaczenia.

Historia w obu wersjach jest mniej więcej ta sama (z drobnymi zmianami na rzecz rozszerzenia wątku miłos-nego i wątku inkwizycji w filmie). Jest rok 1327. Wilhelm z Baskerville, angielski franciszkanin, przybywa jako specjalny wysłannik cesarza do benedyktyńskiego opactwa na pół-nocy Włoch, by zorganizować spotka-nie przedstawicieli awiniońskiego pa-piestwa z podejrzanymi o hereetyckie sympatie minorytami. Towarzyszy mu Adso z Melku, nowicjusz zakonu św. Benedykta i zarazem osobisty sekretarz. Tematem spotkania ma być kwestia, czy Chrystus był właścicie-lem swoich szat, albo inaczej: w kate-goriach społecznych – kwestia ubó-stwa Kościoła, w kategoriach polity-cznych – kwestia zasięgu władzy duchownej nad światem doczesnym. Lecz zanim dojdzie do teologicznej dysputy, która jest tylko tłem tej opo-wieści, Wilhelm musi zmierzyć się intelektualnie z tajemniczymi mor-derstwami popełnionymi w klaszto-rze. Kolejne kroki w prowadzonym przez niego śledztwie prowadzą go na różne tropy, sprawa gmatwa się coraz bardziej i nawet logiczna jasność dedukcyjnego umysłu na wzór Sher-loka Holmesa, w jaki został wyposa-żony, nie od razu pomoże rozświetlić mroki tej makabrycznej zagadki.

W tym czasie do opactwa przybywa delegacja papieska, w skład której wchodzi też inkwizytor Bernard Gui. Ten ma zupełnie inne metody dochodzenia, mniej go interesuje prawda, bardziej znalezienie kozła ofiarnego i doprowadzenie do pokazowego auto da fé. A któż w epoce pełnej herezji nie otarł się o nieprawomyślność, któż w epoce ludowych rebelii nie miał buntowniczych myśli? Płonący stos, którego nie było w książce, musi oczywiście pojawić się w kinie, które zwykło karmić się wizualnymi atrakcjami, zaś piękna czarownica dopełni urody filmowego obrazu. Ubocznym (a może głównym) celem inkwizytora nie jest jednak skazanie kilku przypadkowych ofiar, lecz zastraszenie przeciwników w teologicznej dyspucie, wytrącenie im ideowych racji na rzecz ubóstwa Kościoła.

Wilhelm, którego niechęć do nadgorliwego pośpiechu w wydawaniu wyroków spowodowała niegdyś, iż zrezygnował z funkcji inkwizytora, działa wolniej, lecz dociera w końcu do prawdy. Gąszcz ludzkich racji i namietności układa się wreszcie we wzór odsłaniający motywy kolejnych zbrodni. Powodem całego zamieszania – ironia Eco jest nieizrównana – okazuje się dzieło Arystotelesa o wyzwalającej sile śmiechu. Niestety w ostatniej chwili, gdy cierpliwemu franciszkaninowi udaje się złapać bezpośredniego sprawcę oraz odnaleźć legendarną księgę służącą za narzędzie zbrodni, ogromny gmach klasztornej biblioteki staje w ogniu, grzebiąc wszystkich winnych i przy okazji gromadzony przez lata księgozbiór. W zakończeniu filmu (w odstępstwie od tekstu Eco) Annaud daje nam jednak nagrodę pocieszenia, każąc wie-

niakom zepchnąć karocę inkwizytora w przepaść, zaś pięknej czarownicy pozwalając uciec z płonącego stosu, by mogła w ostatniej scenie wodzić tęsknym wzrokiem za odjeżdżającym Wilhelmem i jego młodym sekretarzem.

Oczywiście kryminalna fabuła, sama w sobie atrakcyjna dla szerokich kręgów widzów, jest pretekstem do zapuszczenia sondy w wieki średnie. Charakterystyczny jest wybór miejsca akcji – klasztor to miejsce, w którym, jak w soczewce, mogą się przeciąć wszystkie problemy, jakimi żyli ludzie epoki. Biblioteki opactw to summa wiedzy o ówczesnym świecie, ale klasztor to także ośrodek lokalnej administracji promieniujący na okolicę organizacją społeczną i kulturą, to również miejsce, gdzie koncentruje się życie polityczne z wszystkimi jego niuansami, zaś mnisi potrafiący dawać nazwy rzeczom (intelektualiści) są tymi, którzy wyznaczają potencjalne kształty rzeczywistości.

Próba podjęta przez Annauda jest dość ciekawa w szerszym kontekście kinematograficznym. Wielokrotnie podejmowano się przedstawienia wieków średnich, do bardziej udanych propozycji należy naturalistyczna wizja Roberta Bressona w „Lancelocie”, formalistyczna Erica Rohmera w „Percevall le Gallois”, metafizyczna Ingmara Bergmana w „Siódmej pieczęci” czy popularna Johna Boormana w „Excaliburze”. Większość filmowych przedstawień (w tym cztery tu przywołane) odwoływała się jednak do etosu rycerskiego, który dominuje w naszych współczesnych wyobrażeniach tej epoki. Ukazywano bądź kryształiczny, idealny obraz średniowiecznej duchowości, bądź obraz mroczne-

go, średniowiecznego nieokrzesania. To, co robi Annaud – za Eco – to próba wyjaśnienia tej epoki, ukazania jej wymiaru ludzkiego ze wszystkimi komplikacjami, jakie grzeszny człowiek wprowadza do historycznego ładu. Trudno zresztą określić, co jest zasługą pisarza, a co filmowca; ten pierwszy sprobował temat, drugi starał się znaleźć wizualny ekwiwalent.

Eco – semiolog, estetyk, historyk – przedstawił szeroką panoramę społeczną i historyczną średniowiecza, przywołując tytuły czytanych ksiąg i teologiczne dysputy ożywiające ówczesną kulturę. Doskonale udało mu się wykorzystać metaforę świata jako labiryntu, w którym wielość przecinających się ludzkich dążeń daje w efekcie nie do końca zrozumiałą, lecz żywy obraz rzeczywistości – na przekór naszym wyobrażeniom o średniowieczu, na przekór naszym nawykom do zbyt łatwych schematyzacji. Subtelne narzędzie, jakim jest słowo będące materia powieści, pozwoliło wnikać w najbardziej skomplikowane kwestie filozoficzne, historyczne, filologiczne, pozwoliło stworzyć wielowarstwową konstrukcję pełną kryptocytatów, aluzji do innych tekstów – sugerującą wiele typów lektury.

Annaud nie dysponował taką potęgą słowa. Nie należy więc wymagać od niego, by przekazał w stanie nienaruszonym intelektualną głębię powieści. Wybrał tylko jeden, w miarę prosty typ lektury. Mógł za to odwołać się do potęgi obrazu i emocji, jakie ten wywołuje u widza – taka jest bowiem natura kina i dotyczy to nie tylko jego nurtu popularnego, ale i filmowych arcydzieł (nawet oglądając Bergmana nie mamy co do tego żadnych wątpli-

wości). Sądzę, że reżyser spożytkował tę moc właściwie, dając ciekawą, czasem zaskakującą próbę wizualnej rekonstrukcji epoki. Do tej „archeologicznej” pracy zaprzął zresztą cały sztab specjalistów z Dante Ferrettim – autorem scenografii, Tonino Delli Colli – autorem zdjęć, i znanym mediewistą Jacquesem Le Goffem jako konsultantem historycznym. Starannie wybrał aktorów pozbawiwszy ich gwiazdkości rysów hollywoodzkich gwiazd, rzeźbiąc natomiast ich twarze różnymi rodzajami „szpetoty”.

Twórcy filmu postawili na widowisko, na zdobycie szerokiej publiczności (wielokrotnie liczniejszej niż i tak liczny krąg czytelników powieści), ale nie tracąc poważniejszych ambicji. Ich strategia przypomina postępowanie niektórych innych filmowców, podobna jest strategia Miłocha Formana w „Amadeuszu” czy Rolanda Joffe w „Misji” – ograniczmy się do przykładów znanych z polskich ekranów. Wszyscy oni wpisują się w nurt kina rozrywkowego, lecz dorosłego, oprócz dwugodzinnej zabawy oferującego także treści intelektualne; nurt ten można by umownie nazwać kinem popularnej refleksji o szeroko pojętej kulturze.

Nie wiem, czy wypowiedź Eco w posłowie do jego książki – o wyborze naiwnego narratora, który umożliwia niewyspecjalizowanemu czytelnikowi pozbycie się kompleksów (chyba ten wybór zdecydował o poczytności powieści) – może w pełni uprawnienie wybrać takiej formuły stylistycznej do adaptacji bądź co bądź trudnego dzieła literackiego, ale przynajmniej w części go usprawiedliwia. W końcu regułą jest, że najlepsze filmy powstają z przeciwnych powieści-

ci, ekranizacje arcydzieł zawsze wzbudzają niezadowolenie – ale czasem warto podjąć się i tego trudu. Kosztem filozoficznej głębi Ecowska wizja wieków średnich dotarła do szerszego kręgu odbiorców.

Może trochę szkoda, że w całej materialnej staranności filmowego obrazowania za mało miejsca zostało dla metafor, dla lekkiego acz celnego skrótu. Nieco zagubiła się labiryntowość powieściowego świata, choć trzeba przyznać, że rozmaite wizualne „asonanse” starają się w części oddać zagadkowość i ironię pierwowzoru. Trzeba jednak było porzucić literackie wyrafinowanie, by współczesny widz łatwo mógł się zorientować w istocie sporów toczonych przez mnichów czy w odniesieniach historycznych do mało znanych mu faktów z dziejów sporu między papieżem i cesarstwem, czy ideologii heretyckich sekt. W trakcie seansu trudno przecież zaglądać do encyklopedii. Ten brak intelektualnej subtelności w jakiejś mierze wynagradza większe nasycenie filmu namiętnościami; rozbudowa niektórych wątków – poza walorem komercyjnym – miała chyba także inny cel, chodziło o ożywienie obrazu średniowiecznego świata i jego mieszkańców. I w tym zamiar Anna-uda i zamiar Eco są zgodne.

Nie tylko gotyckie katedry, rycerskie turnieje i mrok umysłowy wypełniały tę epokę. Wypełniał ją także benedyktyński trud mnichów oraz gwałtowne spory, w których kształtowały się pojęcia i kategorie podstawowe dla naszej kultury. Zasięg dzisiejszej kultury europejskiej nie przypadkiem pokrywa się z zasięgiem sieci klasztorów wyznaczających średniowieczną *communitas christianita-*

*tis*. A fakt, że dowiadujemy się o tym oglądając kryminalną intrygę osnutą wokół perypetii związanych z księgą o wyzwajającej sile śmiechu... Śmiejmy się! Ironiczny dystans do nas samych to ponoć jedna z głównych cech naszej kultury.

Po obejrzeniu filmu możemy zabrać się do lektury powieści.

*Jerzy Uszyński*

## KSIAŻKI NADESŁANE

### Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy Nasza Przeszość

*Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce* 68. Kraków 1987, nakł. 1470+30 egz.

### Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. Adam Szostkiewicz. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Beata Obertyńska, *Grudki kadzidla*, wybór i oprac. Wojciech Ligęza. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Jacek Woźniakowski, *Czy kultura jest do zbawienia konieczna?* Kraków 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

### Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Gerhard M. Bauer, Ewa Maria Kremer, *Pau-de-Arara. Klatka na papugi. Opowiadania z Ameryki Łacińskiej*, przeł. Janina Borowiczowa. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 15000 egz.

Kinga Strzelecka OSU, *Szalom*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Ernst Stürmer, *Człowiek z ognia. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Franciszek Ksawery (Indie, Japonia)*, przeł. Bożena Jeszka-Blechert. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 8000 egz.

*Teologowie Trzeciego Świata. Jedenaście szkiców biograficznych z Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej*, praca zbior. pod red. Hansa Waldenfelsa, przeł. Barbara Kita. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 1000+350 egz.

### Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

ks. Gaston Courtois, *Rady dla rodziców*, przeł. Maria Dembińska, posłowie Józefa Hennelowa. Olsztyn 1987, wyd. IV, nakł. 50000 egz.

Tadeusz Żychiewicz, *Święty Wojciech biskup i męczennik*. Olsztyn 1987, wyd. I, nakł. 20000 egz.

*Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz maryjny na rok 1988*. Olsztyn 1987, nakł. 10000 egz.

### Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Helena Krzysztoporska, *Droga człowieka do życia na świecie*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 50000+350 egz.

*Kalendarz Serca Jezusowego 1988*. Kraków 1987, wyd. I.

*Kościół a kultura masowa*, wybór tekstów i oprac. Franciszek Adamski. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

### Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej

s. Michalina Aleksa RM, *Śługa Boży Arycybiskup Zygmunt Szczęśny Feliński metropolita krakowski*. Warszawa 1987 wyd. I, nakł. 20000+250 egz.

ks. Jan Twardowski, *Patyki i patyczki*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 50 350 egz.

### Wydawnictwo Ojców Franciszkanów w Niepokalanowie

Sergiusz Riabinin (teksty), Zbigniew Józwiak (rysunki), *Prowadź, święty Franciszku*. Niepokalanów 1987, nakł. 10000 egz.

### Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych

kard. Anastasio Ballestrero OCD, *Szukam Twojego Oblicza*, przeł. z włoskiego o. Emil Hebda OCD. Kraków 1986, nakł. 20000+350 egz.

Pellegrino Ceccarelli, *Savoir-vivre siostry zakonnej*, przeł. z włoskiego o. Efrek Bielecki OCD. Kraków 1985, nakł. 20000+350 egz.

ks. Stanisław Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. T. I Wcześni pisarze XVI wieku*. Kraków 1987, nakł. 5000+350 egz.

o. Władysław Kluz OCD, *Dyktator Romuald Traugutt*. Kraków 1986, wyd. II, nakł. 50000+350 egz.

Eugenio Valentini SDB, *Orędzie miłości nieskończonej w duchowości kapłańskiej. Postannictwo M. Ludwiki Claret de la Touche*, przeł. z włoskiego o. Leonard Tatała OFM. Kraków 1987, nakł. 5000+350 egz.

„Miłość i milczenie” przez kartuza, tłum. Anna Żelechowska. Kraków 1987, nakł. 20000+350 egz.

### Wydawnictwo SGGW-AR

Jan Rylke, SGGW-AR Katedra Projektowania w Architekturze Krajobrazu, *Wartości starych parków*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 250+30 egz.

