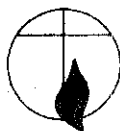


przegląd powszechny 7-8/803-4/88

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżyski

„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 5 V 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Kościół, którego świat oczekuje	9
Na pytania o. Stanisława Opieli SJ odpowiada o. Peter Hans Kolvenbach, przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego.	

<i>Jacek Bolewski SJ</i>	
Błogosławieństwo Maryi. Refleksje na temat encykliki „Redemptoris Mater”	15
Co oznacza błogosławieństwo Maryi dla teologicznych rozważań o tajemnicy świata i każdego człowieka w Bogu?	

<i>Karl R. Popper</i>	
Jak widzę filozofię	31
Formułownie teorii wytrzymujących próby obalenia ich, przy tym ogólnych, bogatych treściowo i prostych – to na gruncie nauki znak zbliżania się do prawdy.	

<i>Tadeusz Pietrucha</i>	
Problemy współczesnego ewolucjonizmu	49
Doświadczenia związane z teorią ewolucji uczą pokory i bardzo ostrożnego podchodzenia do prawd uznanych za poznane czy rozstrzygnięte.	

<i>Aleksandra Putrament</i>	
Co to jest socjobiologia?	58
Człowiek nie jest marionetką nakręcaną przez geny ani niewolnikiem własnych hormonów.	

<i>Julian Humeński SJ</i>	
Duszpasterstwo wojskowe Armii Polskiej w ZSRR (I)	74
Kapelani wojskowi w armii Andersa otaczali opieką żołnierzy i ich rodziny, a także polskie cmentarze wojskowe, prowadzili działalność charytatywną i kulturalno-oświatową.	

<i>Oskar Stanisław Czarnik</i>	
Główne ośrodki wydawnicze polskiego wychodźstwa (przegląd geograficzny)	92
Edytorskie instytucje uchodźcze współtworzą polską kulturę, niejednokrotnie reprezentują ją wobec obcych i podejmują działania alternatywne wobec wielu tendencji ideowych, naukowych i artystycznych kształtowanych przez władze w Polsce powojennej.	

Eugeniusz C. Król

Powstanie warszawskie 1944. Kolejna próba przybliżenia 109

Kwestia powstania warszawskiego angażuje nie tylko wiedzę, ale i emocje. Wiele zależy od kapitału przeżyć osobistych dyskutantów, ich światopoglądu i przekonań politycznych.

ks. Waldemar Chrostowski

Synagoga i liturgia czytań w czasach Jezusa Chrystusa 123

Próby odtworzenia synagogałnych czytań związanych z wielkimi świętami żydowskimi mogą odegrać ważną rolę w głębszym zrozumieniu nowotestamentowego orędzia.

Dariusz Filar

Między równością a dobrobytem 139

Wyniki badań socjologicznych mówią, że za poszerzeniem sektora prywatnego opowiada się 60% Polaków, zaś za silnym zróżnicowaniem dochodów – ponad 80%.

Kazimierz Dziewanowski

Nasza przewlekła choroba 153

Rozpowszechnienie się poglądu, że nie warto nic robić, to groźne zjawisko. Choroby tej nie uleczy się apelami, propagandą ani ruchami pozorowanymi.

Związek między nauką a kulturą – dyskusja w „Esprit” (Włodzimierz Zagórski) 164

Ustawodawstwo alkoholowe w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku (Antoni Bielewicz) 173

Isa ibn Mariam. Jezus i Maria w Koranie i tradycji muzułmańskiej (Piotr Stawiński) 183

Kartki z Bliskiego Wschodu: Przyczyny podziału (Zygmunt Kwiatkowski SJ) 190

Rozproszona ziarna myśli Henryka Sienkiewicza (Jerzy Starnawski) 196

Psalm 29,11 – dwie glosy: Miłosz, Sienkiewicz (Bogdan Burdziej) 198

Książki zapomniane: Na styku kultur (Jacek Kolbuszewski) 200

Wiersze (Józef Krupiński) 207

Książki – *A. Szymańska*: Świadek (Józef Krupiński, „Kwiaty kujawskie”, „Marsz żałobny”, „Tratwa Świętej Barbary”, „Mój pogrzeb pierwszy”) 211

J. Pleszczyński: Nauka – filozofia: granice przymierza („W poszukiwaniu prawdy”, pod red. Mieczysława Lubańskiego i Szczepana W. Szłagi) 213

T. Zieliński: Wymiar wiedzy i doświadczenie (Willard Van Orman Quine, „Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne”) 217

W. Roszkowski: Przyszłość Ameryki („America in Perspective. Major Trends in the United States Through the 1990s.”, wyd. Oxford Analytica) 221

P. Brożyna: Religia, polityka, ambicje (ks. Karol Mikoszewski, „Pamiętniki moje”) 224

ks. J. Nawrocki: Teologia cudu (René Latourelle, „Miracles de Jésus et théologie du miracle”) 227

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Człowiek z muzeum. Na marginesie twórczości Mariusza Stanowskiego 229

Teatr – *J. Majcherek*: Ucieczka od tożsamości (XIV Opolskie Konfrontacje Teatralne „Klasyka Polska”, 7–14 kwietnia 1988 r.) 232

Film – *J. Uszyński*: Chaos przemocy („Ran” Akira Kurosawy) 235

Książki nadesłane 238

Sommaire

Eglise que le monde attend 9

Le Père Peter-Hans Kolvenbach, Supérieur Général de la Compagnie de Jésus, répond aux questions du Père Stanisław Opieła SJ.

Jacek Bolewski SJ

La bénédiction de Marie. Réflexions sur l'encyclique „Redemptoris Mater“ 15

Que signifie la bénédiction de Marie pour les considérations théologiques sur le mystère du monde et celui de chaque individu en Dieu?

Karl R. Popper

Comment je perçois la philosophie 31

Formuler des théories à toute épreuve qui offrent de surcroît un caractère général d'ensemble et soient riches de contenu tout en étant simples, voilà qui signifie, dans la démarche de l'esprit, se rapprocher de la vérité.

Tadeusz Pietrucha

Problèmes de l'évolutionnisme d'aujourd'hui 49

L'expérience de la théorie évolutionniste inspire l'humilité est une approche des plus prudentes des vérités retenues comme définitives.

Aleksandra Putrament

Qu'est-ce que la sociobiologie? 58

L'homme n'est pas une marionnette remontée par les gènes; il n'est pas non plus l'esclave des hormones.

Julian Humeński SJ

La pastorale dans les Forces armées polonaises en URSS (I) 74

Les aumôniers militaires dans les forces armées placées sous le commandement du général Władysław Anders ont exercé leur charge pastorale auprès des soldats et de leurs familles; ils étaient aussi chargés des cimetières militaires, des oeuvres charitables et de l'animation culturelle et éducative.

Oskar Stanisław Czarnik

**Principaux centres d'édition de l'émigration
polonaise (aperçu géographique)**

92

Les officines polonaises à l'étranger ont leur part de contribution à la création de la culture polonaise et plus d'une fois la représentent envers les étrangers. Elles entreprennent des programmes alternatifs par rapport à nombre de tendances idéologiques, scientifiques et artistiques générées par les autorités de la Pologne d'après-guerre.

Eugeniusz C. Król

**L'Insurrection de Varsovie 1944. Nouvelle
tentative d'approche**

109

La question de l'Insurrection de Varsovie n'engage pas que les connaissances historiques; l'émotion y a sa part aussi. Cette part est fonction de l'expérience vécue des intervenants dans le débat que ce fait historique continue à susciter, de leurs options philosophiques et de leurs convictions politiques.

abbé Waldemar Chrostowski

**La liturgie des lectures en synagogue du temps
de Jésus-Christ**

123

Les tentatives de reconstitution des lectures en synagogue liées aux grandes fêtes juives peuvent jouer un rôle important pour une intelligence plus profonde du message néo-testamentaire.

Dariusz Filar

Entre l'égalité et le bien-être

139

Les résultats d'enquêtes sociologiques indiquent que 60% des Polonais optent pour une extension du secteur privé, et que plus de 80% sont pour une forte différenciation des revenus.

Kazimierz Dziewanowski

Notre maladie endémique

153

La généralisation de l'opinion selon laquelle rien ne vaut la peine d'être tenté, est un phénomène lourd de périls. Cette maladie n'est pas à traiter au moyen d'appels, de campagnes de propagande et de mesures de pure apparence.

**Les rapports entre la culture et la science – un débat
dans „L'Esprit“ (Włodzimierz Zagórski)**

164

**La législation sur l'alcool et les spiritueux
dans le Royaume de Pologne dans la première
moitié du XIX^e siècle (Antoni Bielewicz)**

173

Isa ibn Mariam. Jésus et Marie dans le Coran et dans la tradition musulmane <i>(Piotr Stawiński)</i>	183
Notes sur le Proche Orient: Les causes d'une division <i>(Zygmunt Kwiatkowski SJ)</i>	190
Grains épars de la pensée de Henryk Sienkiewicz <i>(Jerzy Starnawski)</i>	196
Le Psaume 29,11 – deux glosses: Miłosz, Sienkiewicz <i>(Bogdan Burdziej)</i>	198
Livres oubliés: A la charnière des cultures <i>(Jacek Kolbuszewski)</i>	200
Poesies <i>(Józef Krupiński)</i>	207
Comptes rendus	211

Kościół, którego świat oczekuje

Na pytania ojca Stanisława Opieli SJ odpowiada ojciec Peter Hans Kolvenbach, przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego

- Lata, które Ojciec spędził na Bliskim Wschodzie, stworzyły okazję do dogłębnego poznania sytuacji tego tak doświadczonego regionu, a zwłaszcza Libanu. W jaki sposób, zdaniem Ojca, będzie się zmieniać sytuacja? W tym zaś kontekście, jaką rolę może odegrać chrześcijaństwo w muzułmańskim świecie? Czy chrystianizm jest skazany za zagładę? Czy chrześcijanie mają się ograniczać do dawania ewangelicznego świadectwa wyłącznie swoją obecnością? A może jest nadzieja na owocniejsze spotkanie chrześcijaństwa z islamem, którego wpływ, także społeczno-polityczny, zdaje się powiększać?

- Zasadnicza sprawa - niezawisłość Libanu - nie zależy od Libańczyków. Wojna spowodowana walką Palestyńczyków o prawo do własnej ziemi doprowadziła w konsekwencji do tego, że obce siły poczuły się w obowiązku zagarnąć pewną część Libanu. Tylko międzynarodowa konferencja mogłaby przywrócić pokój na Bliskim Wschodzie, zaś Libanowi niezawisłość.

Jest też inny problem dotyczący bezpośrednio Libańczyków. Wielowspółnotowemu krajowi, w którym współistnieją zróżnicowane interesy i mentalność, zabrakło niezbędnego czasu, by stać się prawdziwie jednonarodowym. Różne wspólnoty, broniąc się i ubezpieczając, zbyt często uciekały się do przemocy i niemal zawsze korzystały z pomocy obcych sił, które ponoszą współwinę za obecną sytuację w Libanie. Mimo to wiele wspólnot zaczyna sobie zdawać sprawę z konieczności wzajemnego współdziałania, by nie zginąć, lecz wypracować nowy projekt polityczny umożliwiający wszystkim Libańczykom wspólne życie.

Obydwa elementy obecnej sytuacji zabarwia - choć na szczęście nie w dominujący sposób - silne napięcie, a nawet niezgoda. Ma się wrażenie, że radykalnie dzieli ona muzułmański i chrześcijański świat Libanu, który będąc jedynym

krajem na Bliskim Wschodzie, w którym islam nie ma absolutnej przewagi, marzył o tym, by stać się modelem współżycia, dialogu i tolerancji. Jezuici wydatnie wspierali urzeczywistnianie tego powołania Libanu. Dążyli, by ich uniwersytet i inne placówki wychowawcze były wszystkim dostępne. Umożliwiali poszukiwania i próby wiodące ku stworzeniu płaszczyzny dla islamsko-chrześcijańskiego dialogu. Nie tak dawno jeszcze jeden z jezuitów działających w ramach uniwersytetu został zamordowany przez tych, którzy odrzucają wszelki dialog¹. Stał się on jeszcze jedną z długiej serii ofiar-jezuitów, jakie pochłonęła ta nie kończąca się wojna. Mimo przewagi muzułmańskiego fanatyzmu działającego w złożonych warunkach politycznych zarówno chrześcijanie jak i muzułmanie są zbyt wierzący, by nie potępiali niehumanitarnej przemocy i gwałtów, które przecież nie mogą powoływać się na Boga i które zadają klam prawdziwej wymowie islamu i chrystianizmu. Bliski Wschód jest wciąż jeszcze ziemią wierzących. Z wiary w Boga społeczność ludzi pragnie w dalszym ciągu czerpać natchnienie i kształtować swoją wizję społeczno-polityczną. Stąd wypływają zbieżne linie islamu i chrześcijaństwa. W tym kontekście jest sprawą niezmiernie wagi, by chrześcijanie, którzy kontaktują się z Bliskim Wschodem z racji dyplomatycznych, handlowych, humanitarnych czy turystycznych postępowali jak chrześcijanom przystaje. Tylko bowiem dialog ludzi wierzących napawa nadzieją na przyszłość.

– Powiedział Ojciec w Kolonii: „Podobnie jak Apostołowie przed dwoma tysiącami lat, musimy i my dzisiaj kształtować oblicze Kościoła jutra. Nikt nie potrafi zarysować go już teraz. Ale jakkolwiek drogę obiorą religie i ideologie, zmuszone będą pogłębiać swoją wiarę i swoje przekonania, a przez to – mamy nadzieję – przekraczać siebie, spotykać się i próbować we wspólnym działaniu rozwiązywać problemy świata”². Nie zdziwi chyba Ojca, gdy zapytam, czy ową nadzieją obejmuje Ojciec także przyszłe spotkanie komunistycznej ideologii z chrześcijaństwem?

– Nietłatwo odpowiedzieć na to pytanie, mające tak doniosłe znaczenie dla przyszłości ludzi, bez narażania się na niebezpieczeństwo dwuznaczności czy niezrozumienia.

Jednak nie ślepe zaufanie systemom religijnym czy ideologicznym, lecz autentyczna wiara w człowieka, jaką dał nam Chrystus, sprawiła, że Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu głosi, iż człowiek jest drogą Kościoła. Właśnie ostatnia encyklika społeczna Ojca Świętego [„*Sollicitudo rei socialis*“] podkreśla i uwypukla bankructwo wszystkich bez wyjątku ideologii, które obiecywały rozwiązać problemy społeczno-ekonomiczne, będące przecież powodem cierpień i śmierci ludzi jeszcze dziś. Tylko w takiej mierze, w jakiej systemy i ideologie podają się w wątpliwość – albo musiały się zakwestionować – całościowo pojmowany człowiek wraz z jego nadziejami i potrzebami może odnaleźć należne mu miejsce.

W tej perspektywie osobiście nie wierzę w prawdziwy, równoważnie partnerski dialog chrześcijaństwa z komunistyczną ideologią jako taką. Jan Paweł II w perspektywie wiary Kościoła podnosi we wspomnianej encyklice problemy pokoju i zbrojeń, zadłużenia i stosunków Północ-Południe, głodu i konsumizmu, praw Boskich i ludzkich. Wszystkie te troski sprawiają, że absolutna pewność niektórych ideologii pęka ustępując miejsca *wszystkim ludziom dobrej woli* – chrześcijanom i niechrześcijanom, wierzącym i niewierzącym – którzy czują konieczność nie cierpiącego zwłoki współdziałania na rzecz rozwiązywania problemów dla dobra wszystkich. Oczywiście wokół tych bolesnych spraw ludzkości katolicy i chrześcijanie nie-katolicy muszą się także łączyć. Już to zresztą usiłują robić. Ważne jest jednak, by nie ograniczali się wyłącznie do dziedziny społeczno-ekonomicznej, przede wszystkim zaś, by nie ulegali rozbiciu paraliżującemu i szkodzącemu dawaniu ewangelicznego świadectwa, jakiego pragnie człowiek. Jako chrześcijanie muszą oni dążyć do jedności w Chrystusie za pośrednictwem dialogu miłości w prawdzie. Jeśli ktoś odważyłby się ogarnąć wzrokiem świat, nie mógłby zaprzeczyć wzrostowi fanatyzmu i integryzmu we wszystkich religiach i ideologiach. A jednak podstawowym tonem jest w dalszym ciągu ludzka solidarność i dialog. Duch Pana przemówił w Kościele przez II Sobór Watykański i powie-

¹ Por. Stanisław Opiela SJ, *André Masse SJ*, „PP” 12/1987, s. 329.

² Por. P. H. Kolvenbach SJ, *Światowy wymiar Kościoła*, „PP” 4/1986, s. 22.

rzył owo nowe posłannictwo kształtowania oblicza świata jutra poprzez świadectwo prawdy i dialog miłości.

– *Także w Kolonii mówił Ojciec o nowych strukturach umożliwiających wewnątrzkościelną ewangelizację tak, by wiara przenikała i przekształcała całą ludzką egzystencję, łącznie z jej społecznym wymiarem. Czy sądzi Ojciec, że prace ostatniego Synodu Biskupów poświęconego roli i zadaniu świeckich rokują nadzieję na skuteczniejsze, głębsze i wszechstronniejsze działanie Kościoła w tym zakresie?*

– Ostatni Synod Biskupów poświęcony roli i zadaniu świeckich powodował się pragnieniem „komunii”, znaczy pragnieniem bycia jednym Kościołem, który – przeżywając eucharystyczną komunię – przekształca ludzką społeczność tak, by stała się ona „komunią” na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej, która tę „komunię” stworzyła i zbawiła. Wspólna modlitwa i uczestnictwo w obrzędach, rozeznawanie i praca w imię Pana po to, by odnawiać (na wzór pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej) świat – ożywiały pracę i nadzieję Synodu. Zgodnie z tym duchem Synod nie wypracował nowych struktur, lecz dążył do odnowienia już istniejących, by włączyć je w ową „komunię”. Synod nie usiłował zatem zamknąć księży „w zakrystii”, zaś ludzi świeckich „odesłać” do świata. Zanim bowiem jesteśmy księżmi czy świeckimi, zakonnikami czy zakonnicami, jesteśmy chrześcijanami powołanymi do niesienia światu Ewangelii i poświęcania świata Bogu. Oczywiście wyznajemy też, iż potrzeba nam słowa i życia Pana, by świat zbawiać. Właśnie dlatego jest wśród nas kapłaństwo w imię Chrystusa, zapewniające każdemu wysiłkowi chrześcijanina na rzecz nowego świata moc i życie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana. Każdy chrześcijanin – ksiądz, zakonnik, świecki – zjednoczony z dziełem Chrystusa przez kapłańską posługę powołany jest do ewangelizowania całego człowieka łącznie z jego środowiskiem społecznym i zawodowym. Dzięki aktywnej obecności świeckich chrześcijan na Synodzie najważniejsze sprawy naszej epoki, jej obawy i nadzieje, uobecniły się w sercu Kościoła wraz ze wzrastającą świadomością, że bogactwo każdego – mężczyzny, kobiety, chrześcijanina-księdza i chrześcijanina-świeckiego, wewnątrzkościelnego ruchu, instytutu świeckiego i zakonnej

rodziny, parafialnej rady i komisji „Iustitia et Pax” – słowem wszystkiego, może wzrastać i budować się li tylko wówczas, gdy „komunia” jest jego źródłem i horyzontem. W atmosferze mocy i wiary paschalnej Synod wzywa do jednoczenia się w Duchu wcale nie po to, by zamurowywać się w osamotnionej i ciemnej wieży, lecz przeciwnie, by wносить w codzienne życie świata serce Kościoła, którego świat pożąda i oczekuje często niemal bezwiednie.

– *Ojciec wskazuje nieraz na rolę, jaką Towarzystwo Jezusowe powinno odgrywać, by tym sposobem przyczynić się do wypracowywania rozwiązań problemów, jakie trapią współczesną ludzkość. To – zdaniem Ojca – powinno nas dopingować do wierności długotrwałym, dogłębnym i pozbawionym bezpośrednich efektów studiom. Czy znaczy to, iż pogoń za widocznym sukcesem stanowi niebezpieczeństwo, jakąś pokusę czy chorobę Towarzystwa dnia dzisiejszego?*

– By docierać do świata, w którym Chrystus nie zawsze bywa mile widzianym Gościem, by nieść Ewangelię tam, gdzie Pan nie jest jeszcze znany albo jest źle znany, nieodzowne jest zróżnicowane podejście duszpasterskie. W Dziejach Apostolskich ewangelizowanie opiera się na świadectwie jednej wierzącej osoby, która przekazuje w duchu swoją wiarę drugiej osobie. Ale już św. Paweł docenia apostolską wagę listu, za pośrednictwem którego – po wnikliwym studium i refleksji – wykracza poza ściśle osobistą perspektywę i usiłuje odpowiedzieć w imię Ewangelii na doniosłe pytania Kościoła i świata. „Komunii” nieodzowna jest osobista obecność, osobiste i wspólnotowe świadectwo oraz milcząca i cierpliwa praca, która ma pomagać Kościołowi w przemawianiu językiem brzmiącym bolesną złożonością naszej społeczności ludzkiej szukającej odpowiedzi. W tych wszystkich apostolskich podejściach uganianie się wyłącznie za skutecznością i zaślepienie pragnieniem bezpośrednich efektów nie pochodzą od Ducha Świętego. Pod Jego tchnieniem Towarzystwo, bez pomniejszania innych sposobów działania, zawsze odczuwało szczególne wezwanie do włączania się do poszukiwań i pogłębionych studiów we wspólnym wysiłku wszystkich.

– *Nieraz mówi się, że Kościół w Polsce skupia uwagę wyłącznie na własnych problemach, że jest on zbyt pewny siebie,*

gdyż brak mu samokrytycznego zmysłu i że przez to sam się zamyka w sobie. Nie pytam o Ojca zdanie na temat tego schematycznego i być może krzywdzącego albo niewłaściwego opisu. Czy jednak mógłby Ojciec powiedzieć coś o pożądanym charakterze apostolskich prac podejmowanych przez Towarzystwo w Polsce, choćby za cenę dostosowania się do konkretnej sytuacji lokalnego Kościoła?

– Zadanie pracy dla Kościoła należy do samej natury Towarzystwa naznaczonego nastawieniem na *sentire cum Ecclesia*. Często, z racji swojej pionierskiej pracy, Towarzystwo musi znaleźć się w zupełnie nieznanym terenie. Po II Soborze Watykańskim nasz zakon musiał się nauczyć pracować nie tylko ze Stolicą Świętą, lecz także z biskupami, ich lokalnymi Kościołami i wszelkimi żywotnymi siłami ludu Bożego. Podobnie jak inne rodziny zakonne Towarzystwo czerpie wytyczne z dokumentu „*Mutuae relationes*“, które inspirują współdziałanie Kościołów lokalnych z Towarzystwem. Uznana przez Kościół specyfika apostolska Towarzystwa zmusza nas do oddania się do dyspozycji Kościoła lokalnego. Na prośbę Ojca Świętego owa specyfika powinna znaczyć urzeczywistnianie II Soboru Watykańskiego. Mianowicie duchową odnowę opartą na „Ćwiczeniach duchownych“, dialog z kulturą przez publikację, poszukiwania oddające usługi katechezie, teologicznej i filozoficznej refleksji wszystkich chrześcijan, doświadczenie i refleksję nad duszpasterstwem w środowisku wciąż potrzebującym znaków zmartwychwstania, by pokonywać siły śmierci. Cała ta specyfika powinna znaleźć należne jej miejsce w duszpasterskim programie Kościoła lokalnego.

Warszawa, maj 1988 r.



Jacek Bolewski SJ

Błogosławieństwo Maryi

Refleksje na temat encykliki „Redemptoris Mater“

Encyklika w kontekście Roku Maryjnego

Trwa w Kościele Rok Maryjny. Niezwykły to rok – zarówno jego początek, jak i czas trwania wybiegają poza ustalone zwyczaje związane bądź z rokiem liturgicznym, bądź też z rokiem kalendarzowym. Jego rozpoczęcie ogłosił Jan Paweł II w uroczystość Zesłania Ducha Świętego (6 czerwca 1987), zaś zakończenie nastąpi w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia 1988). O niezwykle charakterze tego Roku świadczą dalsze jeszcze fakty.

W bez mała dwutysiącletnich dziejach Kościoła jest to zaledwie **DRUGI** Rok Maryjny. Pierwszy, ogłoszony przez Piusa XII, był obchodzony od 8 grudnia 1953 do tegoż dnia w 1954 r. W tym ostatnim dniu – w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny – przypadała setna rocznica ogłoszenia przez Piusa IX maryjnej tajemnicy Niepokalanego Poczęcia jako dogmatu wiary. Tak więc pierwszy Rok Maryjny związany był w sposób szczególny z tajemnicą Maryi jako Tej, która już od początku swego życia była za sprawą Boga *pełna łaski* (Łk 1,28), czyli wolna również od *grzechu pierwotnego* pozbawiającego człowieka łaski Bożej. Obecny Rok Maryjny wiąże się przede wszystkim z innym początkiem. Zbliżający się rok 2000, który obecnie jest przedmiotem rozmaitych prognoz, w świadomości Kościoła oznacza dwutysieczną rocznicę narodzenia Jezusa Chrystusa. Ojciec Święty Jan Paweł II już w pierwszych wypowiedziach swego pontyfikatu wskazywał tę perspektywę, upatrując swojej szczególnej jakby misji w upowszechnianiu i pogłębianiu tej świadomości. Programowa encyklika „Redemptor hominis“ rozpoczyna się od słów: *Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest osrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce*

w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości. Oto bowiem czas, w którym Bóg w swoich tajemnych zamiarach powierzył mi po moim umiłowanym Poprzedniku Janie Pawle I posługę powszechną związaną ze Stolicą św. Piotra w Rzymie, ogromnie się już przybliżył do roku dwutysięcznego /.../ Jesteśmy więc poniekąd w okresie nowego Adwentu, w okresie oczekiwania (n. 1). Kończąc zaś encyklikę, Ojciec Święty raz jeszcze podejmuje te myśli, wzywając do modlitwy i dodając: *Pragnę, abyśmy na tej modlitwie trwali złączeni z Maryją, Matką Jezusa, tak jak trwali Apostołowie i Uczniowie Pańscy po Wniebowstąpieniu w jerozolimskim wieczerniku. I proszę nade wszystko samą niebiańską Matkę Kościoła, ażeby raczyła na tej modlitwie nowego Adwentu ludzkości trwać z nami* (n. 22). Skoro początek dokonał się przy współudziale Maryi – Matki Słowa, które stało się Ciałem, to również „adwentowe oczekiwanie”, przygotowujące do uroczystych obchodów owego Roku, winno nabrać charakteru *wybitnie maryjnego*¹. W kontekście dotychczasowych wypowiedzi Jana Pawła II można było zatem oczekiwać, że zaakcentuje on jeszcze w najbliższych latach więź z Maryją. A jednak kiedy 1 stycznia 1987 r. Papież zapowiedział, że ogłosi już wkrótce, w podanym terminie, Rok Maryjny, było to niespodzianką. Dlaczego?²

Już wcześniej podejmowano starania, by skłonić Papieża do ogłoszenia Roku Maryjnego w związku z domniemaną dwutysięczną rocznicą urodzin Maryi. Sekretariat Stanu odpowiedział w lipcu 1982, że Ojciec Święty, przyjmując za swoje stanowisko Pawła VI, nie uważa za słuszne obchodzenie dwutysiąclecia urodzin Maryi. Ku zaskoczeniu wszystkich Jan Paweł II w Lourdes (15 sierpnia 1983) stwierdził w jednym ze swych przemówień, że mogłoby być właściwe uczczenie dwutysiąclecia urodzenia Maryi przed obchodami początku trzeciego milenium narodzenia Chrystusa. W tym samym roku w „L'Osservatore Romano” zamieszczono artykuł, w którym się stwierdza, że nie będzie oficjalnego dokumentu ani obchodów roku jubileuszowego, że Papież poleca Kościołom lokalnym przygotowanie się do roku 2000 przez „adwent w łączności z Maryją”³. Zalecenie to podjął m.in. Kościół na Filipinach, ogłaszając i obchodząc Rok Maryjny w okresie od 8 grudnia 1985 do 8 grudnia 1986. I zauważmy – czas ten

okazał się dla narodu filipińskiego prawdziwie błogosławiony, przynosząc w wydarzeniach, które określano mianem rewolucji różańcowej, uwolnienie spod dyktatorskiej władzy! W tym kontekście decyzję Jana Pawła II, by ostatecznie ogłosić również w całym Kościele wspólny Rok Maryjny, należy uznać za prawdziwy ewenement. Niespodziewana zapowiedź z 1 stycznia 1987 zawierała nadto wzmiankę o planowanym na 25 marca 1987, a więc na uroczystość Zwiastowania Pańskiego, ogłoszeniu nowej encykliki, która miała być poświęcona właśnie Matce Odkupiciela. W samej encyklice Ojciec Święty nawiązuje krótko do wspomnianych rozważań, jakie poprzedziły ogłoszenie obecnego Roku Maryjnego. Mówi on o *nowej okoliczności*, która przynagliła go *tym razem* do zabrania głosu, mianowicie o *bliższości roku 2000, który jako milenijny jubileusz narodzenia Jezusa Chrystusa zwraca równocześnie wzrok naszej wiary w stronę Jego ziemskiej Rodzicielki. Nie brakowało w ostatnich latach z różnych stron głosów sugerujących, że taką rocznicę wypadłoby poprzedzić analogicznym jubileuszem poświęconym uczczeniu urodzin Maryi. O ile jednak w tej sprawie trudno ustalić jakiś chronologiczny punkt dla określenia daty urodzin Maryi, to natomiast myśli Kościoła w pełni odpowiada świadomość pojawienia się Maryi przed Chrystusem na horyzoncie dziejów zbawienia* (n. 3). Jak z tego wynika, nie było intencją Ojca Świętego, wiązanie terminu obecnego Roku Maryjnego z jakąkolwiek domniemaną rocznicą narodzenia Maryi.

W niniejszych rozważaniach skoncentrujemy naszą uwagę na tekście papieskiej encykliki⁴. Trzeba powiedzieć, że nie jest on łatwy i wymaga skupionej, uważnej lektury. Również refleksje, które sformułujemy po przedstawieniu treści encykliki, mają o tyle charakter osobisty, że wypły-

¹ Por. Przemówienie Ojca Świętego do Kolegium Kardynalskiego i do przedstawicieli Kurii Rzymskiej na temat Jubileuszowego Roku Odkupienia, wygłoszone 23 grudnia 1982 r. (n. 11).

² Ks. A. Boniecki MIC, *Encyklika Roku Maryjnego*, „Tygodnik Powszechny” nr 24, 14 czerwca 1987, s. 6.

³ Tamże.

⁴ Tekst encykliki można znaleźć w polskim wydaniu „L'Osservatore Romano” nr 3, marzec 1987, s. 3–13. Istnieje również wydanie w formie osobnego zeszytu, dostępne w kuriach biskupich. Powołując się w dalszym ciągu na wypowiedzi encykliki, będziemy oznaczać cytaty przez podanie w nawiasie numeru, którym jest poprzedzony dany fragment w tekście encykliki.

wają one ze szczególnych zainteresowań kogoś, kto szuka odpowiedzi na pytanie, co może oznaczać błogosławieństwo Maryi dla teologicznych rozważań o tajemnicy świata i człowieka, każdego człowieka – w Bogu.

Treść encykliki w kontekście Soboru

W nawiązaniu do zacytowanej wyżej wypowiedzi, wskazującej okoliczności powstania obecnej encykliki, teologiczny kontekst ogłoszonego Roku Maryjnego został ukazany dalej; chodzi nie tylko o przypomnienie, że *Maryja poprzedziła narodzenie się Chrystusa Pana w historii ludzkości. Chodzi równocześnie o to, ażeby w świetle Maryi uwypatnić, iż odkąd dokonała się tajemnica Wcielenia, dzieje ludzkości weszły w „pełnię czasu”, a znakiem tej pełni jest Kościół* (n. 49). Tenże Kościół zatem, który czci Matkę Bożą zarazem *jako Matkę duchową ludzkości i Orędowniczkę łaski* (n. 47), jest przez Rok Maryjny wezwany nie tylko do tego, aby przypomniawszy wszystko, co w jego przeszłości świadczy o tej szczególnej, macierzyńskiej współpracy Bogarodzicy z dziełem zbawienia w Chrystusie Panu – ale także, aby przygotował ze swej strony drogi na przyszłość do tej zbawczej współpracy, koniec bowiem drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa otwiera jakby nową perspektywę (n. 49). Szczególną rolę w realizacji tego wezwania ma spełniać nawiązanie do nauki i wskazań II Soboru Watykańskiego. W obecnym Roku Ojciec Święty pragnie uwypatnić szczególną obecność Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła. Jest to bowiem podstawowy wymiar, który wynika z mariologii Soboru. Przypomnieniu tego wymiaru mają też służyć rozważania zawarte w niniejszej Encyklice (n. 48).

Przedmiotem swoich rozważań czyni Ojciec Święty treściwe i znamienne słowa z soborowej Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*”. Odwołując się do soborowych sformułowań w ponad stu miejscach encykliki⁵, Papież pragnie wyraźnie podkreślić słowa odnoszące się do wiary Maryi i mówiące o Niej, iż *szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża* (n. 2)⁶. Słowa te wyrażają nie tylko dzieje samej Dziewicy – Matki i Jej szczególną drogę wiary, ale odnoszą się one nadto do całego Kościoła, który w *przodującej mu*

Maryi widzi swój własny *pierwowzór* zarówno co do wiary, jak i co do pełnego zjednoczenia z Chrystusem (n. 5). Bowiem również Kościół znajduje się w *drodze* – jego *pielgrzymowanie wiary* obejmuje *dzieje wewnętrzne* poszczególnych ludzi, *dzieje dusz*, oraz rozmaite etapy, objęte powszechnym wymiarem historii. Owo *pielgrzymowanie wiary*, które doprowadziło już Maryję do celu, ma stać się w naszych czasach *punktem odniesienia dla Kościoła, dla osób i wspólnot, dla ludów i narodów, ponieważ dla całej ludzkości* (n. 6).

Stosownie do tych zamierzeń rozwijają się dalsze rozważania encykliki. Część pierwsza, zatytułowana „Maryja w tajemnicy Chrystusa”, ukazuje najważniejsze etapy życia i tajemnicy Maryi jako etapy Jej osobistej *drogi wiary*. Punktem wyjścia jest udział Maryi w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Udzielona Jej łaska Bożego macierzyństwa wiąże się z Dobrą Nowiną, że jest Ona *łaski pełna* (Łk 1,28). Słowa te odnosi Kościół zarazem do tajemnicy Niepokalanego Poczęcia Maryi jako Tej, która jest objęta pełnią łaski już *od pierwszej chwili poczęcia*, czyli od początku swego zaistnienia na ziemi; przez co *została uchroniona od dziedzictwa pierwotnego grzechu* (n. 10). Jan Paweł II zwraca także uwagę na słowa, którymi określiła Maryję Jej krewna, Elżbieta, matka Jana Chrzciciela: *Błogosławiona, któraś uwierzyła* (Łk 1,45). To pozdrowienie, wyrażające błogosławieństwo Maryi, przynosi dopełnienie pierwszego pozdrowienia: *Pełnia łaski, przy zwiastowaniu anielskim, oznacza dar Boga samego; wiara Maryi, którą głosi Elżbieta przy nawiedzeniu, wskazuje na to, JAK Dziewica nazaretańska odpowiadała na ten dar* (n. 12). Ojciec Święty widzi w słowach o błogosławieństwie Maryi w związku z Jej wiarą *jakby klucz, który otwiera nam wewnętrzną prawdę Bogarodzicy; jeśli jako łaski pełna była Ona już od początku, od wieczności obecna w tajemnicy Chrystusa, to przez wiarę stawała się w niej obecna w wymiarach całego swego ziemskiego itinerarium: „szła naprzód w pielgrzymce wiary”* (n. 19). Spośród dalszych etapów drogi, na której wiara Maryi coraz pełniej się w Jej życiu wcielała, Papież szczegól-

⁵ A. Boniecki, dz. cyt.

⁶ Cytowane przez Papieża słowa Soboru można znaleźć we wspomnianej Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (KK 58).

nie wiele miejsca poświęca chwili największej chyba próby tej wiary – pod krzyżem Chrystusowym. W tym momencie szczytowym Maryja, trwająca w swej wierze w Syna aż do końca, słyszy z Jego ust słowa łączące Ją z umiłowanym uczniem Jezusa i ze wszystkimi, których Jej Syn pragnął ogarnąć i przyciągnąć wyciągniętymi na krzyżu ramionami: *Niewiasto, oto syn Twój – Oto Matka Twoja* (J 19.26 n.). Dlatego, kontynuuje Ojciec Święty, *Sobór nie waha się nazywać Maryi „Matką Chrystusa i Matką ludzi”* (n. 23)⁷. Bowiem słowa wypowiedziane z krzyża oznaczają, że *macierzyństwo Matki Chrystusa znajduje swoją „nową” kontynuację w Kościele i przez Kościół*, na co wskazuje już *sam moment narodzin Kościoła*, gdy Duch Święty nappełnił uczniów trwających jednomyślnie na modlitwie wraz z Maryją Matką Jezusa (Dz 1,14) *blagającą w modlitwach o dar Ducha, który podczas zwiastowania już był Ją nappełnił* (n. 24).

Związek Maryi z Kościołem przedstawiony jest bliżej w obu pozostałych częściach encykliki. W części drugiej zatytułowanej „Bogarodzica w pośrodku pielgrzymującego Kościoła” na szczególną uwagę zasługują zapowiedziane już wyżej rozważania odnoszące się do obecnego etapu dziejów. Ojciec Święty nawiązuje do ruchu ekumenicznego, zmierzającego do odbudowania w Kościele tej jedności, o jaką modlił się dla swych wyznawców Chrystus, prosząc swego Ojca, *aby wszyscy stanowili jedno* (J 17,21). Skoro wyznawcy Chrystusa uznają Maryję za Matkę Pana, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, a także patrzą na *Tę, która u stóp Krzyża przyjmuje za syna umiłowanego ucznia i on ze swej strony przyjmuje Ją za matkę*, to powstaje pytanie: *Dlaczego więc nie mielibyśmy wszyscy razem patrzeć na Nią jako na naszą wspólną Matkę, która modli się o jedność rodziny Bożej i która wszystkim „przoduje” na czele długiego orszaku świadków wiary* (n. 30)? Zarazem Papież podkreśla więc, jaka pod względem stosunku do Maryi łączy już obecnie Kościół katolicki z Kościołem prawosławnym i starożytnymi Kościołami wschodnimi. Wśród licznych świadectw, które encyklika przytacza jako znak tej więzi, warto wskazać zwłaszcza różnorodność oraz teologiczne bogactwo ikon maryjnych w Kościołach Wschodu. W tym kontekście, wspominając o ikonie Matki Bożej Włodzimierskiej, stale towarzyszącej *pielgrzymowaniu wiary ludu dawnej*

Rusi, Ojciec Święty przypomina o przypadającym w 1988 r. pierwszym *Milenium nawrócenia na chrześcijaństwo tych szlacheckich ziem* (n. 33). Stąd pragnienie i zarazem apel, by szczególnie w ciągu *Roku Maryjnego* *jednoczyć się w modlitwie z wszystkimi, którzy obchodzą to Tysiąclecie Chrztu, prawosławnymi i katolikami* (n. 50).

Na tle ekumenicznych rozważań zawartych w drugiej części encykliki można pełniej ocenić treść i formę trzeciej, ostatniej części, noszącej tytuł „Pośrednictwo macierzyńskie”. Papież nawiązuje tu z jednej strony do nauki Soboru o *macierzyńskiej roli Maryi*, która jako Matka Chrystusa *stała się nam matką w porządku łaski*⁸. W tym miejscu należy dodać, że Sobór sformułował tę prawdę w sposób bardzo wyważony, uwzględniając rozmaite kontrowersje teologiczne, o charakterze zarówno protestanckim jak i wewnątrzkatolickim. Sobór podkreślił: *macierzyńska rola Maryi w stosunku do ludzi żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza tego jedyne go pośrednictwa Chrystusowego, lecz ukazuje jego moc*⁹. Charakterystyczne jest zarazem, że mówiąc dalej o *zbawiennym wpływie* Maryi konstytucja soborowa ani razu nie określa go mianem pośrednictwa i tylko w jednym miejscu nawiązuje do tradycyjnych tytułów *Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki*, ażeby zaraz zaznaczyć, że *niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedyne go Pośrednika*¹⁰. Co więcej, terminologię teologiczną przyjętą przez Sobór należy odczytywać w kontekście przed- i soborowych dyskusji pośród teologów katolickich, czy i w jakim sensie można określić Maryję jako *Pośredniczkę wszelkich łask*. Wobec powyższego znamienny jest fakt, że Sobór podejmując całą tradycyjną naukę o Maryi formułuje ją jednak w języku bardziej bliskim Pismu Świętemu, gdzie słowo „pośrednictwo” w teologicznym sensie odnoszone jest wyłącznie do Jezusa Chrystusa, „pośredniczącego” między Bogiem i ludźmi jako jedyny spośród ludzi, który *jest* Bogiem. W tej mierze, w jakiej zarysowane tu różnice dotyczą nie tyle istoty katolickiej nauki o Maryi,

⁷ Por. KK 54.

⁸ KK 61.

⁹ KK 60.

¹⁰ KK 62.

którą Sobór przejmuje przeciw i powtarza zgodnie z Tradycją, ile raczej jej sformułowania, język Soboru nie wyklucza bynajmniej innych, bardziej tradycyjnych sformułowań. Do nich właśnie zdaje się nawiązywać w większym stopniu Ojciec Święty w swojej encyklice, określając rolę Maryi w stosunku do ludzi mianem *pośrednictwa macierzyńskiego*. W terminologii teologicznej Jana Pawła II „pośrednictwo” jest najwyraźniej, podobnie jak w języku potocznym, pojęciem wieloznacznym; stąd też encyklika stosuje je nie tylko do Maryi, ale również do innych ludzi i aby nadać temu analogicznemu pojęciu jednoznaczność, gdy ma być odniesione do Maryi, mówi właśnie o pośrednictwie **MACIERZYŃSKIM**: *Istotnie pośrednictwo Maryi wiąże się ściśle z Jej macierzyństwem, posiada specyficznie macierzyński charakter, który je wyróżnia od pośrednictwa innych istot stworzonych, które na różny sposób, ale zawsze podporządkowany, uczestniczą w jedynym pośrednictwie Chrystusa* (n. 38). Wczytując się w rozważania, zawarte w tekście encykliki, zwłaszcza w n. 45, nie wolno zapominać o fakcie, że zarówno biskupie godło obecnego papieża („M” pod krzyżem), jak i jego dewiza: *Totus Tuus* nawiązują do tej właśnie macierzyńsko-synowskiej relacji¹¹.

Oto istotny sens tych rozważań, które na zakończenie naszego przeglądu głównych treści encykliki pragniemy przedstawić.

Duchowe macierzyństwo, łączące Maryję z powierzonymi Jej przez Chrystusa ludźmi, *zachowuje analogię* do wszelkiego ludzkiego macierzyństwa, którego istotę stanowi *jedyny i niepowtarzalny związek osób: matki z dzieckiem oraz dziecka z matką*. W kontekście tej analogii staje się lepiej zrozumiały fakt, że w testamencie Chrystusa na Golgocie to nowe macierzyństwo Jego Matki zostało zaadresowane w liczbie pojedynczej do jednego człowieka: *Oto syn Twój*. Słowa Jezusa świadczą zarazem o nowym, *maryjnym wymiarze życia*, który ma odtąd charakteryzować uczniów Chrystusowych. Ten nowy wymiar ukazuje dalej Ewangelia w słowach: *I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie* (J 19,27), a więc w sformułowaniu, które *badaj pośrednio mówi o tym wszystkim, w czym wyraża się wewnętrzny stosunek syna do matki. Wszystko to zaś można ująć w słowie „zawierzenie”, oznaczającym odpowiedź na miłość osoby, w szczególności*

na miłość matki. A zatem maryjny wymiar ucznia Chrystusowego to przede wszystkim takie właśnie synowskie zawierzenie względem Bogarodzicy, które ma swój początek w testamencie Odkupiciela na Golgocie. Zawierając się po synowsku Maryi, chrześcijanin – podobnie jak apostoł Jan – „przyjmuje” Matkę Chrystusa i wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi jego własne życie wewnętrzne, ponieważ jego ludzkie i chrześcijańskie „ja”: „wziął Ją do siebie” (n. 45).

Biblijne tło encykliki

Już sam przedstawiony tutaj zarys treści encykliki „Redemptoris Mater” świadczy o tym, jak wielką rolę w rozważaniach Ojca Świętego odgrywają dane Pisma Świętego o Maryi. Zwróciliśmy też uwagę, jak bardzo osobisty jest charakter tych biblijnych rozważań Ojca Świętego, najwyraźniej związanych z całą jego duchowo-kapłańską drogą. W tym miejscu chcielibyśmy podkreślić pewien dodatkowy element tych rozważań, którego dostrzeżenie wymaga teologiczno-egzegetycznej znajomości problematyki Pisma Świętego w ogólności, a jego wypowiedzi o Maryi w szczególności.

Otóż niewątpliwą zdobyczą i trwałym owocem współczesnej egzegezy krytyczno-historycznej w odniesieniu do Nowego Testamentu jest zwrócenie uwagi na różnorodność źródeł i tradycji składającej się na Ewangelię o życiu, śmierci i powstaniu do nowego życia Jezusa Chrystusa. Źródła te sięgają Ewangelii o królestwie Bożym głoszonej przez samego Jezusa i przez uczniów jeszcze za Jego życia. Ale po szoku, jakim była śmierć Mistrza, i w nowym świetle Ducha Świętego, jakim żyjący dalej Pan obdarzył swych uczniów, Ewangelia Jezusa o Królestwie Bożym stała się Dobrą Nowiną o samym Jezusie, gdyż właśnie w Jego ziemskim życiu, dopełnionym przejściem przez śmierć, objawiła się nowa era w dziejach człowieka i świata. Prawda o Bogu

¹¹ A. Boniecki pisze w związku z tym w art. cyt.: „Śledząc, ponieważ z obowiązku zawodowego, nauczanie Jana Pawła II, a jednocześnie wciąż spotykając ludzi, którzy usiłują w papieskich tekstach i aktach znaleźć klucz do «zagadki Jana Pawła II», chciałbym powiedzieć tym ludziom, że bardziej aniżeli w innych przemówieniach i dokumentach, w tym właśnie tekście encykliki maryjnej – J. B. J. ten klucz można odnaleźć i zrozumieć, co naprawdę znaczą te dwa słowa wpisane w papieski herb: «Totus Tuus»”.

i Jego królowaniu wśród ludzi związała się na zawsze z prawdą o człowieku Jezusie Chrystusie jako Synu Bożym objawiającym pełnię prawdy o Bogu i o człowieku. Dlatego w świetle wiary w bóstwo Jezusa również to wszystko, co przechowało się w pamięci o Jego człowieczeństwie, nabrało dodatkowej wagi i sama wiara domagała się, by zachować to i spisać. Tak powstały Ewangelie – rozmaite źródła o przejściu Jezusa przez życie i śmierć zostały podjęte w duchu wiary, by dać świadectwo, że kto Jego zobaczył, zobaczył także Boga – Ojca (por. J 14,9).

Spojrzenie wiary na Jezusa przekazane nam w czterech Ewangeliach jest nie tylko wyrazem różnorodności źródeł o Jego życiu, lecz świadczy nadto o pewnej ewolucji, właściwej wszelkiemu ludzkiemu poznaniu, również temu, które dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu. Ewolucja ta objęła w sposób szczególny spojrzenie na Maryję i na Jej udział w Chrystusowej Dobrej Nowinie. Autor najwcześniejszej spośród czterech Ewangelii – św. Marek – nie widział jakby potrzeby, by w zredagowanej przez siebie *Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym* (1,1) związać głębiej Jego tajemnicę z tajemnicą Jego ludzkiej matki. Co więcej, w jedynej wzmiance Markowej Ewangelii o Maryi nie została Ona bynajmniej wyłączona spośród *bliskich* Jezusa, którzy nie tylko nie pojmują Jego działalności, lecz wręcz usiłują Go od niej powstrzymać, w przekonaniu że odszedł od zmysłów (por. Mk 3,20). Kiedy zatem ewangelista przytacza dalej reakcję Jezusa na wiadomość, że Jego bliscy, a więc matka i bracia, pragną Go do siebie przywołać, to nie sposób nie rozumieć słów Chrystusa jako wyrazu dezaprobaty, owszem wyrzutu: *Odpowiedział im: „Któż jest moją matką i braćmi?” I spoglądając na siedzących dokoła Niego rzekł: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką”* (Mk 3,33–35). Ale w miarę jak pogłębia się rozumienie tajemnicy Jezusa jako Boga-człowieka, ewoluuje również zrozumienie tajemnicy Jego Matki. Kiedy zatem Łukasz i Mateusz, którzy zredagowali swe Ewangelie później niż Marek, przytaczają te same, zacytowane wyżej słowa Chrystusa, to brak u nich owej wcześniejszej, Markowej wzmianki, posuwającej się w postawie rezerwy wobec Maryi dość daleko. „Upraszczając” Markowy komentarz i koncentrując się bardziej na samych sło-

wach Chrystusa, przytoczonych oczywiście w nie zmienionej formie, obaj ewangelisci umożliwiają głębsze rozumienie tych samych słów Pana. W tym właśnie głębszym sensie, który bynajmniej nie niweczy ich pierwotnego, związanego z konkretną sytuacją sensu, lecz go uzupełnia i dopełnia, interpretuje powyższe słowa Ojciec Święty w swej encyklice, pytając: Czy Chrystus poprzez swe słowa *odsuwa się od Tej, która była Jego Rodzicielką, Jego rodzoną Matką? Czy pragnie pozostawić Ją w cieniu ukrycia, które sama wybrała? Jeśli tak mogłoby się wydawać na podstawie brzmienia samych słów, to równocześnie należy stwierdzić, że to inne i nowe macierzyństwo, o jakim mówi Jezus swoim uczniom, w sposób najszczególniejszy odnosi się właśnie do Niej. Czyż Maryja nie jest pierwszą pośród tych, „którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (n. 20)?*

Pogłębione rozumienie słów Chrystusa odnoszących się do Maryi wiąże się już u Mateusza i Łukasza ze zwiększoną uwagą, jaką poświęcają oni roli Dziewicy z Nazaretu w przyjściu Jezusa na świat. W ich teologicznej refleksji, ubranej w formę relacji o początkach życia i o dzieciństwie Jezusa, Jego synostwo Boże łączy się ze szczególnym charakterem macierzyństwa Maryi – staje się Ona matką przez wiarę, przyjmując poczęte w Niej dziecko nie jako pochodzące od mężczyzny, którego *nie znała*, lecz uznając, że Jej brzemienność jest brzemieniem samego Boga. I właśnie ta wiara, w której Dziewica-Matka wytrwała i wzrastała aż do końca, stała się źródłem Jej błogosławieństwa: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła* (Łk 1,45). Zwłaszcza ewangelista Łukasz ukazuje dalej, jak trudne to było błogosławieństwo. Wtargnięcie tajemnicy Boga w żywot Maryi ciągle na nowo zadziwiała Ją w osobie Jej Syna, tak że trzeba było, by zachowywała wszystkie związane z Nim wydarzenia w swym sercu i nieustannie do nich powracała, otwierając się na ukryty w nich, stopniowo odsłaniający się Boży wymiar Syna (Łk 2,19.51). Wreszcie wszystkie Łukasze wzmianki o Maryi podkreślające ich związek z wiarą Jego Matki, od początku pełnej i bezwarunkowej, a zarazem wymagającej ciągłego wzrostu w miarę wzrastania Jej Syna – to wszystko kulminuje w słowach, które właśnie Łukasz jako jedyny z ewangelistów przytacza z czasu późniejszej działalności Jezusa. *Gdy jakaś kobieta z tłumy, poruszona*

Jego słowami głośno zawołała do Niego: „*Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssateś*“, Jezus odpowiedział: *Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11,27–28). Pięknym komentarzem do tych słów są następujące sformułowania encykliki: kiedy Jezus rozpoczął swą mesjańską działalność, *Maryja Mu w tym nie towarzyszyła. Pozostawała nadal w Nazarecie. Można powiedzieć, że powyższe słowa nieznanej kobiety niejako wywołały Ją z tego ukrycia. Poprzez słowa te, stała się też niejako obecna wśród tłumu bodaj na chwilę cała ewangelia dziecięctwa Jezusa. Tam właśnie Maryja jest obecna jako Matka, która poczyła Jezusa w swym łonie, która Go rodzi i jako Dziecię karmi po macierzyńsku piersią: Matka-Karmicielka, którą ma na myśli owa „kobieta z tłumu“*. Zrazem odpowiedź Jezusa, potwierdzająca błogosławieństwo Jego Matki jako Rodzicielki i Karmicielki, ukazuje głębszy wymiar tego macierzyństwa: *Jezus chce odwrócić uwagę od macierzyństwa, o ile oznacza ono tylko więź ciała, aby skierować ją w stronę tych tajemniczych więzi ducha, jakie powstają przez słuchanie słowa Bożego i zachowywanie go*. Również to błogosławieństwo odnosi się przede wszystkim do Maryi dlatego, że już przy zwiastowaniu przyjęła słowo Boże, że słowu temu uwierzyła, że była Bogu posłuszna, ponieważ słowo to „zachowywała“ i „rozważała w sercu“. Tak więc, konkluduje Papież, błogosławieństwo wypowiedziane przez Jezusa nie przeciwstawia się – wbrew pozorom – błogosławieństwu wypowiedzianemu przez nieznaną kobietę, ale z nim się spotyka w osobie tej Matki-Dziewicy, która sama siebie nazwała „*służebnicą Pańską*“ (Łk 1,38). Jeśli „wszystkie pokolenia zwać Ją będą błogosławioną“ (por. Łk 1,48) – to owa anonimowa kobieta zdaje się być pierwszą, która potwierdza nieświadomie ów proroczy werset z Magnificat Maryi i zapoczątkowuje Magnificat dziejów (n. 20). Możemy dodać: „nieświadome“ słowa nieznanej kobiety, zawierające więcej, niż ona sama myślała, zostały w sposób jak najbardziej świadomy wspomniane przez ewangelistę. Zrazem znamiennie jest, że również nowe słowa Chrystusa, które Łukasz pierwszy i jedyny spośród ewangelistów przytacza, zdradzają tę samą nutę swoistej rezerwy i nie pozbawionej zastrzeżeń postawy w mówieniu o macierzyństwie Maryi, jakby chodziło raz jeszcze o pouczenie: owszem, macierzyń-

stwo to jest ważne, ale nie tyle w tym, co wyróżnia Maryję w Jej więzach ciała i krwi z Synem, ile raczej w tym, co łączy Ją ze wszystkimi, którzy dzięki wierze w *imię Jego*, jak mówi początek Ewangelii św. Jana, nie narodzili się *ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga* (J 1,13).

Właśnie umiłowany uczeń Jezusa, autor czwartej i najpóźniej zredagowanej Ewangelii, zaświadcza o kolejnym etapie w ewolucji, jaka w czasach formowania się Nowego Testamentu miała najwyraźniej miejsce w teologicznym spojrzeniu na Maryję. Na podstawie tego, co trzej pierwsi ewangelisci przedstawili w swej teologicznej wizji, można by rzeczywiście powiedzieć, jak to wyraził w zacytowanej wypowiedzi Ojciec Święty, że kiedy *Syn rozpoczął swą mesjańską działalność, Maryja Mu w tym nie towarzyszyła*. Tymczasem umiłowany uczeń Pański widzi to inaczej, ukazując odmienne, a zarazem głębsze spojrzenie na udział Maryi w początkach działalności Syna. Wydarzenie w Kanie Galilejskiej, o którym mówi, oznacza nie tylko dodatkowe dane z biografii Jezusa i Jego Matki, lecz stanowi przede wszystkim element głębszej teologii. W tym kontekście należy raczej powiedzieć, jak to czyni zresztą encyklika, że Maryja dzięki swojej roli przy dokonanych przez Jezusa przemienieniu wody w wino w *sposób znamienny przyczynia się do owego „początku znaków”, objawiających mesjańską moc Jej Syna* (n. 21). Wprawdzie również w Janowej mariologii obecny jest ów charakterystyczny rys rezerwy wobec Maryi, związany najwyraźniej ze słowami Jezusa; Papież zwraca uwagę, że słowa Syna, który na wzmiankę Maryi o braku wina odpowiada: *Czyż to moja lub Twoja sprawa?* (J 2,4), *zdają się wskazywać raczej na odmowę*, zwłaszcza jeśli przyjąć wraz z większością egzegetów, że dalsze słowa Chrystusa mają twierdzący charakter: *Jeszcze nie nadeszła godzina moja* (n. 21). Ale jednocześnie sposób, w jaki ewangelista przedstawia całą scenę, pozwala dostrzec nowy element owego duchowego macierzyństwa Maryi, które można było wyczytać już w mariologii św. Łukasza. Ojciec Święty widzi ten nowy element najpierw w słowach o braku wina, świadczących o *trosce Maryi o ludzi*, o Jej *wychodzeniu im naprzeciw w szerokiej skali ich potrzeb i niedostatków*. Z kolei słowa skierowane do sług: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5) wyrażają, że *Matka Chrystusa staje się wobec*

ludzi rzecznikiem woli Syna, i to dzięki swojej wierze. W *Kanie Maryja jawi się jako wierząca w Jezusa: Jej wiara sprowadza pierwszy „znak” i przyczynia się do wzbudzenia wiary w uczniach* (n. 21). Pogłębione spojrzenie na macierzyństwo Maryi i jego związek z mesjańską działalnością Syna wyraża się w Janowej Ewangelii także na końcu. Nawijając raz jeszcze do Chrystusowego „testamentu z krzyża”, Ojciec Święty dodaje: *Można powiedzieć, że – o ile uprzednio macierzyństwo Maryi względem ludzi było już zarysowane – w tej chwili zostaje ono wyraźnie określone i ustanowione* (n. 23). Ale, dodajmy znowu, na tym nie kończy się jeszcze ewolucja biblijnej mariologii. Współcześni egzegeci podkreślają, że pierwszy i bezpośredni sens Chrystusowego „testamentu z krzyża” odnosił się nie tyle do wyrażenia nowej, macierzyńskiej roli Maryi, ile raczej do przekazania opieki nad Matką uczniowi, którego Jezus umiłowal; tak właśnie zdaje się bowiem rozumieć ten testament sam umiłowany uczeń, formułując dalej jego wypełnienie w słowach, *iz od tej godziny wziął Maryję do siebie*¹². A więc i tutaj jest Maryja przedstawiona nie na pierwszym, jakby uprzywilejowanym miejscu, lecz – poddana opiece ucznia – zostaje umieszczona jakby w tle, w jednym szeregu z innymi, podobnie zresztą jak we wspólnocie pierwotnego Kościoła, gdzie jest wymieniona po uczniach i pośród innych niewiast (Dz 1,14). Opinię egzegetów uwzględnia Ojciec Święty w swej encyklice, zaznaczając, że zdanie ewangelisty o wzięciu Maryi do siebie z pewnością oznacza, że uczniowi została wyznaczona rola syna i że przejął on opiekę nad Matką swojego umiowanego Mistrza. Ale jednocześnie Papież broni tradycyjnej i swojej własnej interpretacji tych słów w kontekście zarysowanych wyżej rozważań o macierzyństwie Maryi i „zawierzeniu się” ucznia, wskazując, że słowa ewangelisty wyrażają *bodaj pośrednio* całą głęboką prawdę owej macierzyńsko-synowskiej relacji (n. 45). Możemy więc powiedzieć, iż przejmując egzegetyczne spojrzenie na rozwój biblijnej mariologii i na jej powściągliwy ton, zachowując się na wszystkich etapach tego rozwoju, Ojciec Święty stara się zarazem ukazać, że również dalsza ewolucja, która dokonała się w spojrzeniu Kościoła na Maryję, nie jest dodaniem do biblijnego świadectwa nowych elementów. Przeciwnie, właśnie w Kościele tajemnica macierzyństwa

Maryi odślania się w tej pełni, w jakiej wyłania się ono z całej dojrzałości paschalnej tajemnicy Odkupiciela (n. 23). Kościół rozwija jedynie wątki znajdujące się w Piśmie Świętym *bodaj pośrednio* i odślaniające się późniejszym pokoleniom, gdy – zgodnie z zapowiedzią samego Pisma – błogosławią Maryję i przez to zgłębiają pełnię danego Jej błogosławieństwa (por. Łk 1,48).

Błogosławieństwo dyskrecji

Zwróćmy na koniec uwagę, że charakteryzując obecność i rolę Maryi w świecie Ojciec Święty określa je często mianem dyskretnej. Mówiąc najpierw o Jej obecności pośród Izraela, dodaje, że była ona *dyskretna i chyba przez współczesnych nie zauważona* (n. 3), zwłaszcza w latach *ukrytego życia Jezusa w domu nazaretańskim*, gdy życie Maryi było również „ukryte z Chrystusem w Bogu” (por. Kol 3,3) przez *wiarę* (n. 17). Dalej mowa jest o tym, że właśnie przez swoją łączność z Synem dzięki wierze Maryja *tę tajemnicę Chrystusa w sposób dyskretny – ale bezpośredni i skuteczny – uobecniła ludziom. I nadal nie przestaje jej uobecniać* (n. 19). Nawiązując wreszcie do uczestnictwa Maryi w pierwotnej wspólnotie wierzących (Dz 1,14), Papież podkreśla łączność tego momentu narodzin Kościoła z wcześniejszym momentem Wcielenia Słowa: *Osobą, która łączy te dwa momenty, jest Maryja*, a Jej obecność w obu wydarzeniach *w sposób dyskretny, a równocześnie wymowny – ukazuje drogę „narodzin z Ducha”* (n. 24).

Położenie akcentu na dyskretny charakter obecności Maryi oznacza z pewnością podjęcie owego charakterystycznego, niezmiennego wymiaru mariologii ewangelicznej, o której była wyżej mowa. Trzeba przyznać, że późniejszy rozwój mariologii nie zawsze potrafił tę dyskrecję zachować... Tymczasem słuszną potrzebą błogosławienia Maryi i zgłębiania danego Jej błogosławieństwa nie musi bynajmniej oznaczać porzucenia ram, jakie wyznacza sama Ewangelia. Skoro już tutaj, u samych początków Kościoła, wyraźny rozwój w pojmowaniu błogosławieństwa Maryi mógł iść w parze z niezmiennym zachowaniem dyskrecji,

¹² Por. największy współczesny komentarz do Ewangelii św. Jana: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III Teil*, Freiburg 1975, s. 323 nn.

a nawet powściągliwości wobec wszelkiego „wynoszenia” Jej ponad innych ludzi, to czy również późniejszy rozwój chrześcijańskiego spojrzenia na Maryję nie powinien dochować wierności swym źródłom? Nie chodzi oczywiście o negowanie tego późniejszego rozwoju. W tej mierze, w jakiej doprowadził on np. do sformułowania dwóch ostatnich dogmatów maryjnych – o Jej błogosławionym początku (Niepokalanym Poczęciu) i końcu (pełnym, duchowo-cieleśnym Wniebowzięciu) – rozwój ten był wszakże dziełem Ducha Świętego, prowadzącego Kościół do coraz pełniejszego zrozumienia całej ewangelicznej prawdy, również o Maryi (por. J 16,13). W obecnej chwili dalsze zgłębianie maryjnej prawdy jest zatem zobowiązaniem do dwójakiej wierności: nie tylko w zachowaniu wartości, które wyłoniły się w dalszym rozwoju, lecz również w zachowaniu wyjściowej prawdy samej Ewangelii. Czyż istoty tajemnicy Maryi nie należy szukać właśnie w jedności obu elementów: z jednej strony pełni łaski, której zgłębianie i formułowanie rozwija się w ciągu wieków w wierze Kościoła, z drugiej zaś strony ewangelicznej prawdy o tym, że owa pełnia łaski była dana Dziewicy i Matce z Nazaretu w sposób tak dyskretny, że dla współczesnych pozostała Ona prawie nie zauważona? Czyż właśnie przyjęcie tej tajemniczej jedności ziemskiego uniżenia i późniejszego wywyższenia Maryi nie może stać się kluczem do zrozumienia dogmatów o Jej początku i końcu, skoro mówią one o Tej, która jako Matka Chrystusa nie tylko różniła się od pozostałych ludzi, lecz zarazem najpełniej dzieliła wspólny ludzki los, postępując naprzód na drodze wiary?

La bénédiction de Marie. Réflexions sur l'encyclique „Redemptoris Mater“

A force de réfléchir à l'encyclique dans le contexte de l'Année mariale, l'auteur, théologien, écrit que dans son approche d'exégète du développement de la mariologie biblique, Jean Paul II démontre que l'évolution qui s'est opérée dans l'approche de Marie par l'Eglise, consiste en reprise et en développement de thèmes de l'Ecri-

ture Sainte et non en leur abandon. Le mystère de Marie réside dans l'unité de deux éléments; la plénitude de la grâce dont la foi de l'Eglise explore et explique la nature, et la vérité évangélique proclamant que cette grâce fut dispensée à la Mère de Nazareth d'une manière discrète, presque imperceptible pour les contemporains.

Karl R. Popper

Jak widzę filozofię*

Karl Raimund Popper, jeden z najwybitniejszych filozofów współczesnych, ur. 28 VII 1902 r. w Wiedniu. Tytuł doktora uzyskał w 1928 r. na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Wiedeńskiego po przedstawieniu rozprawy „Zur Methodenfrage der Denkpsychologie” (O problemie metody w psychologii myślenia). Posadę uniwersytecką otrzymał dopiero w 1937 r. (wcześniej nauczał w szkołach średnich) w Canterbury University College w Christchurch (Nowa Zelandia). W 1946 r. osiedlił się w W. Brytanii i aż do przejścia na emeryturę był profesorem logiki i metody naukowej w London School of Economics. Za osiągnięcia naukowe uzyskał zaszczytny tytuł Sir.

Podstawowy dorobek naukowy Poppera zawarty jest w dziełach: „Logik der Forschung” (1934; poszerzone wyd. ang. „The Logic of Scientific Discovery”, 1959; przekł. pol. 1977); „The Open Society and Its Enemies” (1945); „The Poverty of Historicism” (1944–45 w formie artykułów, 1957 jako książka); „Conjectures and Refutations” (1963); „Objective Knowledge” (1972) oraz (wspólnie z J. C. Ecclesem) „The Self and Its Brain” (1977). W 1979 opublikowano powstałe w latach 1930–33 dzieło „Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie”, zaś w 1982 ukończone w 1957 r. trytomowe „Postscript to the Logic of Scientific Discovery” (I: „Realism and the Aim of Science”; II: „The Open Universe: An Argument for Indeterminism”; III: „Quantum Theory and the Schism in Physics”). W 1974 r. w ramach „The Library of Living Philosophers” ukazała się dwutomowa praca „The Philosophy of Karl Popper”, która była oficjalną nobilitacją Poppera na klasyka filozofii współczesnej.

Popper zasłynął jako twórca krytycznego racjonalizmu. Racjonalizm ten w odniesieniu do nauki głosi, że nie polega ona na mozolnym zbieraniu danych doświadczenia i wyszukiwaniu w nich prawidłowości, czyli na postępowaniu zgodnie z regułami metody indukcyjnej, lecz na szukaniu odpowiedzi na problemy rodzące się na tle dotychczasowej wiedzy i doświadczenia, w drodze „wymyślenia” śmiałych rozwiązań w postaci hipotez i poddawaniu ich surowej krytyce przez próby obalenia (falsyfikacji). Wszelkie rozwiązania w nauce przyjmowane są tymczasowo, hipotetycznie, gdyż zawsze istnieje możliwość sfalsyfikowania teorii, które

* K. R. Popper, *How I See Philosophy*, w: *Philosophy in Britain Today*, ed. by S. G. Shanker, State University of New York Press, Albany 1986, s. 198–212. Copyright 1986 by Karl R. Popper. Jest to poprawiona wersja artykułu, który ukazał się w *The Owl of Minerva*, ed. by C. J. Bontempo and S. J. Odell, McGraw Hill, New York 1975, s. 41–55. Udostępnienie tego tekstu polskiemu czytelnikowi stało się możliwe dzięki bezinteresownej zgodzie Autora, za co składam mu w tym miejscu gorące podziękowania (przyp. tłum.).

uchodzą za dobrze ugruntowane. Teorie, dla których nie można podać sytuacji, w jakich zostały one obalone, są pseudonaukowe. Należy do nich m.in. psychoanaliza. Podatność na falsyfikację, czyli falsyfikowalność, jest więc koniecznym warunkiem naukowości. Do innych warunków zalicza się ogólność, bogactwo treści, prostotę. Formułowanie teorii mających w coraz większym stopniu te ostatnie cechy, a przy tym wytrzymujących próby falsyfikacji, jest znakiem zbliżania się do prawdy. Koncepcję Poppera, którą cechuje antyindukcjonizm, hipotezyzm i falsyfikacjonizm, ale zarazem obiektywizm i optymizm poznawczy, uważa się często za czwartą wielką koncepcję nauki (po koncepcji Arystotelesa, Galileusza i Newtona oraz pozytywizmu i neopozytywizmu).

Poglądy na naukę wypracował Popper głównie w dyskusji z neopozytywizmem. Przeciwstawiał się również neopozytywistycznej próbie deprecjacji filozofii tradycyjnej, a zwłaszcza metafizyki. Metafizyka nie jest zbiorem bezsensownych wypowiedzi, lecz zawiera realne problemy, na które należy odpowiedzieć. Sam starał się przede wszystkim bronić indeterminizmu, głównie w dyskusji nad statusem mechaniki kwantowej oraz, wraz z J. C. Ecclesem (znanym neurofizjologiem, laureatem nagrody Nobla z 1963 r.), zwalczyć materialistyczną koncepcję człowieka na korzyść interakcjonizmu. Istnieją bowiem trzy niesprowadzalne do siebie światy: materia, psychika i obiektywne wytwory umysłu ludzkiego (kultura), pomiędzy którymi zachodzą realne oddziaływania.

Zasadę krytycznego racjonalizmu Popper stosował także w filozofii polityki i metodologii nauk społecznych. Znany jest tutaj jako krytyk totalitaryzmu (za jego czołowych teoretyków uważał Platona, Hegla i Marksa) oraz poglądu przyjmującego istnienie uniwersalnych praw rozwoju społecznego.

Pomimo odwagi myślowej w podejmowaniu wielkich problemów filozoficznych Popper jest przekonany, że na niektóre z nich nie można sformułować odpowiedzi na drodze czysto racjonalnej, np. na pytanie o nieśmiertelność duszy. Z dużym sceptycyzmem odnosi się też do teologii, o której mówi, że jest powodowana brakiem wiary.

Poglądy Poppera rozwijano, modyfikowano i krytykowano głównie w ramach tzw. nowej filozofii nauki. Najbliżsi jego stanowiska pozostali: I. Lakatos (zm. 1974), J. W. N. Watkins i niemiecka szkoła racjonalizmu krytycznego (H. Albert, K. Lenk, E. Topitsch). Do Polski przeniósł je uczeń Poppera, J. Giedymin. Do poglądów Poppera często nawiązują też tzw. filozofowie chrześcijańscy; szczególnie do jego pomysłowych krytyk skrajnego empiryzmu, determinizmu i materializmu.

Najlepszym wprowadzeniem w myśl Poppera jest jego autobiografia z „*The Philosophy of Karl Popper*” (opublikowana osobno jako „*Unended Quest*”, 1976). Po polsku pisze o nim popularnie, ale i kompetentnie J. Życkiński (np. w: M. Heller, J. Życkiński, „*Drogi myślących*”, 1983), natomiast obszerną i „pryncypialną” krytykę ze stanowiska marksistowskiego przeprowadził T. Mendelski („*Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?*”, 1978).

Tadeusz Szubka

I. Znany i napisany z ogromnym zapamiętaniem artykuł mego zmarłego przyjaciela, Friedricha Waismanna, nosi tytuł „Jak widzę filozofię”¹. Chociaż podejście Waismanna jest całkowicie odmienne od mojego, znaczna część tego artykułu jest przedmiotem mego podziwu, a w wielu punktach mogę się nawet z nim zgodzić.

Fritz Waismann i wielu jego kolegów zakładają, że filozofowie stanowią specjalną grupę ludzi, zaś na filozofię można patrzeć jako na ich osobliwą działalność. Jego artykuł jest próbą pokazania za pomocą przykładów, co wyróżnia filozofa i co wyróżnia filozofię w porównaniu z innymi dyscyplinami akademickimi, takimi jak matematyka lub fizyka. Dlatego też stara się on zwłaszcza opisać zainteresowania i działalność współczesnych filozofów akademickich i uchwycić, pod jakim względem można o nich orzec, że kontynuują to, co filozofowie robili w przeszłości.

Artykuł Waismanna jest nie tylko interesujący, lecz ukazuje jeszcze, że Waismann jest w znacznym stopniu osobiście zaangażowany w tę akademicką działalność, jest nią nawet zachwycony. Widać więc, że jest on ciałem i duszą filozofem należącym do owej specjalnej grupy filozofów oraz najwyraźniej pragnie po części i nam udzielić tego zachwyty, który dzielą członkowie owej nieco ekskluzywnej wspólnoty.

II. Ja widzę filozofię całkowicie odmiennie. Sądę, że filozofami są wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety, chociaż niektórzy bardziej, zaś inni mniej. Zgadzam się oczywiście, że istnieje coś takiego, jak osobliwa, ekskluzywna grupa ludzi, grupa filozofów akademickich, lecz daleki jestem od tego, ażeby dzielić zachwyt, którym Waismann obdarza ich twórczość i sposób jej uprawiania. Przeciwnie, wydaje mi się, że należy więcej powiedzieć o tych (są oni według mnie również filozofami), którzy nie mają zaufania do filozofii akademickiej. Jestem w każdym razie zdecydowanie przeciwny idei (filozoficznej idei), której bliżej nie określony i nigdzie nie wzmiankowany wpływ przenika znakomity

¹ F. Waismann, w: H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, Third Series, 2 wyd., George Allen and Unwin Ltd, London 1961, s. 447-490.

szkie Waismanna. Chodzi mianowicie o ideę intelektualnej i filozoficznej elity².

Zgadzam się oczywiście, że było kilku naprawdę wielkich filozofów oraz niewielka liczba tych, którzy chociaż z różnych względów byli godni podziwu, nie uzyskali wielkości. Wszelako chociaż to, co stworzyli, powinno mieć dużą wagę dla każdego filozofa akademickiego, to jednak filozofia nie opiera się na nich w takim sensie, jak malarstwo opiera się na wielkich malarzach lub muzyka na wielkich kompozytorach. Ponadto wielka filozofia – chociażby presokratyków – poprzedza wszystkie akademie i wszystkie zawody.

III. Według mnie z filozofią profesjonalną nie działo się zbyt dobrze. Potrzebuje ona apologiae pro vita sua – obrony swojego istnienia.

Wydaje mi się nawet, że to, iż sam jestem filozofem profesjonalnym, stanowi poważny zarzut – odbieram to jako oskarżenie. Muszę przyznać się do winy i przedstawić, podobnie jak Sokrates, swoją obronę.

Odwoluję się tutaj do „Obrony Sokratesa” Platona, ponieważ ze wszystkich dzieł filozoficznych najbardziej je lubię. Przypuszczam też, że jest ono historycznie prawdziwe i mówi nam, ogólnie biorąc, to, co Sokrates powiedział przed sądem ateńskim. Lubię je dlatego, gdyż przemawia tutaj człowiek skromny i nieustraszony. Broni się zaś w sposób bardzo prosty. Utrzymuje, że jest świadom swoich granic, nie jest mądry, być może jest mądry jedynie tylko w tym, że jest świadom faktu, iż nie jest mądry; że jest również krytyczny, szczególnie w stosunku do górnołotnego żargonu. Mimo to jednak jest przyjacielem swoich towarzyszy i dobrym obywatelem. Jest to nie tylko obrona Sokratesa, lecz, jak sądzę, przekonująca obrona filozofii.

IV. Przyjrzyjmy się jednak argumentom oskarżającym filozofię. Wielu filozofów, zaś wśród nich i kilku największych, nie poczyniło sobie najlepiej. Odwołam się do czterech z tych największych: do Platona, Hume’a, Spinozy i Kanta.

Platon, największy, najgłębszy i najbardziej utalentowany filozof, podzielał poglądy na ludzkie życie, które to poglądy uważam za odpychające i w rzeczywistości przerażające. Mimo to Platon był nie tylko wielkim filozofem i założycie-

lem największej profesjonalnej szkoły filozoficznej, lecz również wielkim i natchnionym poetą, zaś wśród wspaniałych dzieł, które napisał, znajduje się „Obrona Sokratesa”. Platona i wielu późniejszych filozofów dręczyła jednak, zupełnie odmiennie niż Sokratesa, wiara w elitę – w Królestwo Filozofii. Sokrates żądał, ażeby obywatel państwa był mądry, tj. świadomy tego, jak mało wie, Platon zaś – aby mądrzy, wykształceni filozofowie byli absolutnymi władcami. (Począwszy od Platona megalomania była zawsze najbardziej rozpowszechnioną chorobą zawodową filozofów.) Ponadto w dziesiątej księdze „Praw” Platon wymyślił instytucję, która dała inspirację inkwizycji i był bliski zalecania obozów koncentracyjnych w celu uleczenia dusz odszczepieńców.

David Hume, który nie był profesjonalnym filozofem, ale po Sokratesie był, być może, najbardziej bezstronnym i zrównoważonym filozofem oraz w całej pełni skromnym, racjonalnym i odpowiednio trzeźwym człowiekiem, doszedł za sprawą niefortunnej i błędnej teorii poznania, która nauczyła go nie dowierzać własnym, znakomitym zdolnościom rozumu, do strasznej doktryny: „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”². Jestem gotów przyjąć, że nigdy nic wielkiego nie zostało osiągnięte bez uczucia, wierzę jednak w coś zupełnie przeciwnego twierdzeniu Hume’a. Poskromienie naszych uczuć przez tę ograniczoną rozumność, do jakiej jesteśmy zdolni, jest według mnie jedyną nadzieją rodzaju ludzkiego.

Spinoza, ów święty między wielkimi filozofami i podobnie jak Sokrates i Hume filozof nieprofesjonalny, nauczał czegoś zupełnie przeciwnego niż Hume, lecz w sposób, który według mnie jest nie tylko błędny, ale również moral-

² Idea ta uwidacznia się w takich oto uwagach Waismanna: „W rzeczywistości filozof jest człowiekiem, który odczuwa niejako ukryte pęknięcia w konstrukcji naszych pojęć, tak gdzie inni widzą tylko łagodną ścieżkę powszedniości”. Tamże, s. 448. (Jako przeciwieństwo zob. moje uwagi o pojęciach w: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, 4 wyd. poprawione 1972; 8 nakład 1984).

³ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, 1739–1740; ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1888 (oraz wiele wydań późniejszych), księga II, część III, rozdz. III, s. 415. (Tu cyt. wg przekładu C. Znamierowskiego: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, Warszawa 1964, s. 188.)

nie nie do przyjęcia. Był on, tak jak Hume, deterministą, zaś wolność ludzka zasadzała się według niego na jasnym, wyraźnym i pełnym zrozumieniu przyczyn naszych działań: *Afekt, który jest uczuciem, przestaje być uczuciem, skoro tylko utworzymy jego jasną i wyraźną ideę*⁴. Tak długo, jak jest on uczuciem, nie jesteśmy wolni i pozostajemy w jego szponach. Kiedy utworzymy jasną i wyraźną ideę tego uczucia, jesteśmy ciągle przez nie determinowani, jednakże przekształcamy je w część naszego rozumu. I na tym jedynie – naucza Spinoza – polega wolność.

Chociaż sam jestem swego rodzaju racjonalistą, uważam tę naukę za formę racjonalizmu, która nie da się utrzymać i jest niebezpieczna. Nie wierzę, po pierwsze, w determinizm i nie sądzę, aby Spinoza lub ktokolwiek inny podał mocne argumenty na jego poparcie czy też na rzecz uzgodnienia determinizmu z ludzką wolnością (a tym samym ze zdrowym rozsądkiem). Wydaje mi się, że determinizm Spinozy jest typowym błędem filozoficznym, jakkolwiek jest oczywiście prawdą, że wiele naszych działań (LECZ NIE WSZYSTKIE) jest zdeterminowanych, a nawet da się przewidzieć. Po drugie, chociaż być może jest w jakimś sensie prawdą, że to, co Spinoza rozumie przez „uczucie”, pozbawia nas wolności, to jednak w myśl jego zasady nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze działania, kiedy nie możemy utworzyć jasnej, wyraźnej i w pełni racjonalnej idei motywów naszych działań. Tego zaś, jak twierdzą, nigdy nie potrafimy, jakkolwiek racjonalność w naszym działaniu i traktowaniu innych jest najważniejszym celem (i z pewnością tak też myślał Spinoza). Nie sądzę jednak, że jest to cel, o którym moglibyśmy kiedykolwiek orzec, że został osiągnięty.

Kant, jeden z tych niewielu godnych podziwu i wysoce oryginalnych myślicieli wśród filozofów profesjonalnych, usiłował rozwiązać problem obalenia rozumu dokonany przez Hume'a i problem determinizmu postawiony przez Spinozę, ale nie zwińczył swych usiłowań sukcesem.

To tylko kilku największych filozofów i to filozofów, których naprawdę podziwiam. Zrozumiałe jest teraz, dlaczego jestem przekonany, że filozofia potrzebuje obrony.

V. Nigdy nie byłem członkiem Koła Wiedeńskiego logicznych pozytywistów, tak jak byli nimi moi przyjaciele:

Fritz Waismann, Herbert Feigl i Victor Kraft; faktycznie Otto Neurath nazwał mnie *oficjalną opozycją*. I jak przypuszczam, z racji tej dobrze znanej opozycji wobec pozytywizmu nie byłem nigdy zapraszany na spotkania Koła. (Byłoby mi jednak niezmiernie miło przyjąć zaproszenie, gdyż nie tylko niektórzy członkowie Koła byli moimi osobistymi przyjaciółmi, lecz także mój stosunek do kilku innych nacechowany był największym podziwem.) Pod wpływem „Traktatu logiczno-filozoficznego” Wittgensteina Koło stało się nie tylko antymetafizyczne, lecz wręcz antyfilozoficzne. Przywódca Koła, Schlick⁵, prorokował, że filozofia, która nigdy nie mówiła sensownie, a jedynie formułowała nonsensy pozbawione znaczenia, wkrótce zniknie, ponieważ filozofowie zauważą, że odejdą od nich słuchacze zmęczeni pustymi tyradami.

Waismann zgadzał się z Wittgensteinem i Schlickiem przez wiele lat. W jego późniejszym zachwycie nad filozofią dostrzec można zachwyt konwertyty.

Zawsze broniłem filozofii, a nawet metafizyki przed atakami Koła, chociaż musiałem przyjąć, że filozofowie nie uprawiali jej za dobrze. Byłem bowiem przekonany, że wielu ludzi, zaś wśród nich i ja, boryka się z prawdziwymi problemami filozoficznymi o różnej wadze i różnym stopniu trudności oraz że nie wszystkie te problemy są nierozwiązywalne. Według mnie istnienie niepokojących i poważnych problemów filozoficznych oraz potrzeba ich krytycznego rozważenia jest jedyną obroną tego, co można nazwać profesjonalną czy też akademicką filozofią. Wittgenstein i Koło Wiedeńskie zaprzeczyło istnieniu poważnych problemów filozoficznych.

⁴ Benedictus de Spinoza, *Ethics*, część V, twierdzenie III. Przekład tego twierdzenia różni się, z uwagi na kontekst rozważań Poppera, od przekładu, który można znaleźć w polskim tłumaczeniu dzieł Spinozy I. Halperna-Mysłickiego (por. B. de Spinoza, *Dzieła*, t. I: *Traktat o poprawie rozumu; Etyka*, Warszawa 1914 oraz B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przekł. I. Mysłickiego, na nowo opracował i wstępem opatrzył L. Kołakowski, Warszawa 1954). Różnica ta bierze się głównie stąd, że łacińskie „passio” można przekładać jako „stan bierny” (tak robi Halpern i tak pozostawia Kołakowski) lub też jako „cierpienie”, „uczucie”, „namiętność”, jak to proponuje tekst angielski, którym prawdopodobnie posługiwał się Popper (przyp. tłum.).

⁵ Koło Wiedeńskie było faktycznie prywatnym seminarium Schlicka, zaś jego członków imiennie zapraszał Schlick. Zacytowane słowa pochodzą z końcowych paragrafów artykułu (s. 10 i n.) Moritza Schlicka, *Die Wende der Philosophie*, „Erkenntnis”, I, s. 4–11.

Zgodnie z zakończeniem „Traktatu” rzekome problemy filozofii (wraz z problemami samego „Traktatu”) są pseudoproblemami rodzącymi się z mówienia słowami, które nie mają znaczenia. Być może inspiracją tej teorii było zaproponowane przez Russella rozwiązanie paradoksów logicznych, które polegało na potraktowaniu ich jako pseudozdań, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz bezsensowne. Doprowadziło to do współczesnej techniki filozoficznej polegającej na piętnowaniu wszystkich odmian niewygodnych zdań i problemów jako *bezsensownych*. Później Wittgenstein miał zwyczaj mówić o *zagadkach* (puzzles) wywołanych przez filozoficzne nadużycie języka. Mogę na to jedynie odpowiedzieć, że gdybym nie miał żadnych poważnych problemów filozoficznych ani też żadnej nadziei ich rozwiązania, nie mógłbym wytłumaczyć, dlaczego jestem filozofem. Nie byłoby więc, według mnie, żadnej obrony filozofii.

VI. W tej części zestawię pewne poglądy na filozofię i pewne poczynania, które często uważa się za charakterystyczne dla filozofii, a które są według mnie niezadowolające. Część tę można by opatrzyć tytułem: „Jak nie widzę filozofii”.

1. Nie widzę filozofii jako rozwiązywania językowych zagadek, aczkolwiek usuwanie nieporozumień jest czasami jej koniecznym, wstępnym zadaniem.

2. Nie widzę filozofii jako ciągu dzieł sztuki, jako fascynujących i oryginalnych obrazów świata czy też jako pomysłowych i niezwykłych sposobów opisywania świata. Uważam, że jeżeli tak patrzymy na filozofię, czynimy wielką niesprawiedliwość wielkim filozofom. Wielcy filozofowie nie zajmowali się estetycznymi poczynaniami. Nie usiłowali też być architektami pomysłowych systemów. Byli natomiast, podobnie jak i wielcy uczeni, poszukiwaczami prawdy – poszukiwaczami prawdziwych rozwiązań autentycznych problemów. Dzieje filozofii jawią mi się w istocie jako jedna z dróg poszukiwania prawdy. Odrzucam więc czysto estetyczne spojrzenie na filozofię, chociaż piękno jest ważne zarówno w filozofii jak i w nauce.

Jestem całkowicie za intelektualną odwagą. Nie można być jednocześnie intelektualnym tchórzem i poszukiwa-

czem prawdy. Ażeby osiągnąć mądrość, poszukiwacz prawdy winien być odważny – musi mieć odwagę rewolucjonisty na obszarze myśli.

3. Nie widzę długich dziejów systemów filozoficznych jako intelektualnych budowli, w których próbuje się wszystkich możliwych idei, a w których prawda ujawni się być może jako produkt uboczny. Uważam, że czynimy wielką niesprawiedliwość tym naprawdę wielkim filozofom przeszłości, jeżeli wątpimy chociaż przez moment, że każdy z nich odrzuciłby swój system, gdyby się przekonał, że chociaż jest olśniewający, nie stanowi on kroku na drodze do prawdy. (Nawiasem mówiąc jest to powód, ze względu na który nie uważam Fichtego i Hegla za rzeczywistych filozofów – nie dowierzam ich poświęceniu się prawdzie.)

4. Nie widzę filozofii jako usiłowania klasyfikacji, zanalizowania czy też „eksplikacji” pojęć, słów lub języków.

Pojęcia lub słowa to jedynie narzędzia do formułowania sądów, przypuszczeń i teorii. Pojęcia lub słowa nie mogą być prawdziwe same w sobie, służą jedynie opisowemu i argumentacyjnemu językowi ludzi. Naszym celem nie powinna być analiza ZNACZEŃ, lecz poszukiwanie interesujących i doniosłych PRAWD, to jest poszukiwanie prawdziwych TEORII.

5. Nie widzę filozofii jako sposobu okazywania inteligencji.

6. Nie widzę filozofii jako jakiegoś rodzaju intelektualnej terapii (Wittgenstein), jako działalności pomagającej ludziom wydobyć się z filozoficznej gmatwaniny. Według mnie Wittgenstein (w swoim późniejszym dziele) nie pokazał musze wyjścia ze szklanej muchołapki. W musze niezdolnej wydobyć się z muchołapki widzę raczej zadziwiający autoportret Wittgensteina. (Wittgenstein był przypadkiem wittgensteinizmu, podobnie jak Freud był przypadkiem freudyizmu.)

7. Nie widzę filozofii jako badań nad dokładniejszym lub ściślejszym sposobem wyrażania rzeczy. Precyzja i ścisłość nie są intelektualnymi wartościami samymi w sobie, stąd też nie powinniśmy nigdy starać się o większą precyzję i ścisłość, niż tego wymaga aktualnie rozważany problem.

8. Stosownie do powyższego nie widzę filozofii jako usiłowania dostarczenia podstaw lub schematu pojęciowego

do rozwiązywania problemów, które mogą zrodzić się w najbliższej lub dalszej przyszłości. Tak czynił John Locke – usiłował napisać rozprawę o etyce i uważał za konieczne poprzedzenie jej wstępnymi ustaleniami pojęciowymi. Jego „rozważania” składają się z takich właśnie ustaleń pojęciowych, zaś filozofia brytyjska od tego czasu ugrzęzła (z kilkoma nielicznymi wyjątkami, jakimi są np. eseje polityczne Hume’a) w owych wstępnych ustaleniach.

9. Nie widzę też filozofii jako przejawu ducha czasu. Jest to idea Hegłowska, która nie wytrzymuje krytyki. W filozofii, podobnie jak i w nauce, istnieją mody. Wszelako prawdziwy poszukiwacz prawdy nie będzie podążał za modą; nie będzie dowierzał modom, a nawet będzie je zwalczał.

VII. Wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety są filozofami. Jeżeli nie są świadomi swoich problemów filozoficznych, to mają w każdym razie przesady filozoficzne. Wiele z tych przesądów to uznawane przez nich teorie przejęte z intelektualnego środowiska lub z tradycji.

Ponieważ tylko niektóre z tych teorii są uznawane świadomie, są one przesadami w tym sensie, iż uznaje się je bez krytycznego zbadania, jakkolwiek mogą one mieć ogromną wagę w praktycznych działaniach ludzi i w całym ich życiu. Istnienia filozofii profesjonalnej broni się w ten sposób, że ludzie potrzebują kogoś, kto ZBADA KRYTYCZNIE te rozpowszechnione i wpływowe teorie. Teorie te nie stanowią bezpiecznego punktu wyjścia dla całej nauki i filozofii. Cała filozofia musi rozpoczynać od wątpliwych i często zgubnych poglądów niekrytycznego zdrowego rozsądku. Jej celem jest oświecony, krytyczny zdrowy rozsądek – pogląd bliższy prawdy i o mniej zgubnym wpływie na ludzkie życie.

VIII. A oto kilka przykładów rozpowszechnionych przesądów filozoficznych.

Istnieje bardzo wpływowy pogląd filozoficzny na życie, który głosi, że kiedy na świecie zdarzy się coś, co jest rzeczywiście złe (lub czego bardzo nie lubimy), musi istnieć ktoś, kto za to odpowiada, ktoś, kto to z rozmysłem uczynił. Jest to bardzo stary pogląd. U Homera zawiść i gniew bogów były odpowiedzialne za większość okropności, które miały miejsce na polach rozciągających się przed Troją i w samej

Troi, zaś Posejdon był odpowiedzialny za nieszczęścia Odyseusza. W myśli późnochrześcijańskiej za zło odpowiedzialny był diabeł, natomiast w popularnym marksizmie konspiracja chciwych kapitalistów uniemożliwia nadejście socjalizmu i ustanowienie nieba na ziemi.

Teoria, która traktuje wojnę, nędzę i bezrobocie jako skutek jakiejś złej intencji, jakiegoś złowieszczego zamiaru, wchodzi w skład zdrowego rozsądku. Jest to jednak teoria niekrytyczna. Nazywam ową niekrytyczną, zdroworozsądkową teorię konspiracyjną teorią społeczeństwa. (Można by ją nazwać konspiracyjną teorią świata – przypomnijmy sobie gromowładnego Zeusa.) Jest szeroko rozpowszechniona, zaś pod postacią poszukiwania kosztów ofiarnych dała początek wielu walkom politycznym i wywołała najstraszliwsze cierpienia.

Jednym z aspektów konspiracyjnej teorii społeczeństwa jest jej poparcie dla rzeczywistej konspiracji. Jednakże krytyczne badania pokazują, że konspiracja rzadko osiąga swoje cele. Lenin, który podzielał teorię konspiracyjną, był konspiratorem, podobnie Mussolini i Hitler. Wszelako cele Lenina nie zostały zrealizowane w Rosji, tak jak cele Mussoliniego i Hitlera nie zostały zrealizowane we Włoszech i Niemczech. Wszyscy ci konspiratorzy stali się konspiratorami, ponieważ bezkrytycznie wierzyli w konspiracyjną teorię społeczeństwa.

Być może zwrócenie uwagi na błędy konspiracyjnej teorii społeczeństwa będzie skromnym przyczynkiem do filozofii, lecz nie będzie to przyczynek zupełnie bez znaczenia. Ponadto prowadzi on do dalszych przyczynków – odkrycia znaczenia, jakie dla społeczeństwa mają **NIEZAMIERZONE KONSEKWENCJE** ludzkich działań oraz do sugestii, że odkrycie relacji społecznych, które wytworzyły te niezamierzone konsekwencje ludzkich działań, uważamy za cel teoretycznych nauk społecznych.

Weźmy pod uwagę problem wojny. Nawet krytyczny filozof o takiej pozycji, jak Bertrand Russell był przekonany, że musimy wyjaśniać wojnę motywami psychologicznymi – ludzką agresywnością. Nie przeczę istnieniu agresywności, lecz dziwi mnie, że Russell nie zauważył, iż do większości wojen w dzisiejszych czasach doprowadziła obawa przed agresją, nie zaś indywidualna agresywność. Miały miejsce

wojny ideologiczne, do których doprowadziła obawa przed uzyskaniem władzy przez jakąś konspirację, lub też wojny, których nikt nie pragnął, lecz do których doszło z racji obawy przed jakąś obiektywną sytuacją. Jako przykład może posłużyć wzajemna obawa agresji, która prowadzi do wyścigu zbrojeń i skutkiem tego do wojny; być może do wojny przewencyjnej, czyli takiej, którą nawet Russell – wróg wojny i agresji – zalecał w pewnym czasie, obawiając się (i słusznie), że Rosja będzie wkrótce posiadała bombę wodorową. (Nikt nie pragnął bomby – to obawa przed tym, że Hitler zmonopolizuje produkcję, doprowadziła do jej konstrukcji.)

Weźmy inny przykład filozoficznego przesądu. Istnieje przesąd, który głosi, że poglądy ludzi są zawsze wyznaczone przez ich własny interes. Doktryna ta (którą można ująć jako zdegenerowaną postać doktryny Hume'a, że rozum jest i winien być niewolnikiem uczuć) nie jest regułą, którą stosujemy do samych siebie (tak czynił Hume, który uczył skromności i sceptycyzmu wobec naszych władz rozumu, włączając w to swój własny), lecz tylko do innych ludzi – tych, których poglądy różnią się od naszych własnych. Przeszkadza nam to w cierpliwym słuchaniu i poważnym traktowaniu poglądów, które przeciwstawiają się naszym własnym, ponieważ możemy wyjaśnić je „interesami” innych ludzi. To jednak uniemożliwia racjonalną dyskusję i prowadzi do upadku naszej przyrodzonej ciekawości, naszego dążenia do odkrywania prawd o rzeczach. W miejsce doniosłego pytania: Co jest prawdą w tej sprawie? stawia się daleko mniej ważne pytanie: Jaki jest twój własny interes, jakie są twoje ukryte motywy? Przeszkadza to nam w pobieraniu nauk od innych ludzi, których poglądy różnią się od naszych własnych i prowadzi do rozkładu jedności rodzaju ludzkiego, jedności, która opiera się na wspólnej racjonalności.

Podobnym przesądem filozoficznym jest teza, obecnie ogromnie wpływowa, że racjonalna dyskusja jest możliwa tylko między ludźmi, którzy zgadzają się co do podstawowych zasad. Ta zgubna doktryna zakłada, że jest niemożliwa racjonalna, krytyczna dyskusja o podstawowych zasadach, co prowadzi do konsekwencji tak niepożądanych, jak w przypadku doktryny powyżej rozważanej⁶.

Za tymi doktrynami opowiada się wielu ludzi, lecz przynależą one do obszaru filozofii, który był jednym z głównych przedmiotów zainteresowania wielu profesjonalnych filozofów – do **TEORII POZNANIA**.

IX. Tak jak ja to widzę, problemy teorii poznania tworzą sam rdzeń filozofii, i to zarówno niekrytycznej, popularnej filozofii zdroworozsądkowej, jak i filozofii akademickiej. Mają nawet moc rozstrzygającą dla teorii etyki (jak przypominał nam to ostatnio Jacques Monod)⁷.

Mówiąc prosto, głównym problemem zarówno tutaj jak i na innych obszarach filozofii jest konflikt między „epistemologicznym” optymizmem a „epistemologicznym” pesymizmem. Czy możemy poznawać? Jak wiele możemy poznać? Epistemologiczni optymiści wierzą w możliwość poznania, zaś pesymiści są przekonani, że prawdziwe poznanie wykracza poza zasięg ludzkich możliwości.

Jestem zwolennikiem zdrowego rozsądku, chociaż nie wszystkiego, co się w nim zawiera. Utrzymuję, że zdrowy rozsądek jest naszym jedynym możliwym punktem wyjścia. Wszelako nie powinniśmy usiłować wznosić na nim gmachu solidnej wiedzy, lecz krytykować go i ulepszać. Stąd też jestem zdroworozsądkowym realistą; wierzę w realność materii (którą uważam za paradygmat tego, co ma oznaczać słowo „realny”) i z tej właśnie racji mógłbym nazwać siebie materialistą, gdyby nie fakt, iż termin ten oznacza również akt wiary, który: a) traktuje materię jako coś w istocie nieredukowalnego i b) odmawia realności niematerialnym polom sił oraz, oczywiście, realności umysłu lub świadomości, czyli wszystkiemu innemu oprócz materii.

Jestem w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem utrzymując, że istnieje materia („świat 1”), umysł („świat 2”) i ponadto inne jeszcze rzeczy, przede wszystkim wytwory ludzkiego umysłu, na które składają się nasze naukowe przypuszczenia, teorie i problemy („świat 3”); innymi słowy jestem zdroworozsądkowym pluralistą. Jestem gotowy poddać to stanowisko krytyce i zastąpić je trafniejszym, **LECZ WSZELKIE**

⁶ Zob. również mój artykuł *The Myth of the Framework* w tomie rozpraw dedykowanych Schilppowi *The Abdication of Philosophy*, E. Freeman (ed.), Open Court, La Salle, Illinois 1976.

⁷ Jacques Monod, *Chance and Necessity*, Alfred Knopf Inc., New York 1971.

ZNANE MI WYSUWANE PRZECIW NIEMU ARGUMENTY KRYTYCZNE NIE SĄ, WEDŁUG MNIE, PRAWOMOCNE⁸. (Nawiasem mówiąc, uważam, że opisany tutaj pluralizm jest potrzebny dla etyki.)

Wszystkie argumenty, które wysuwano przeciw pluralistycznemu realizmowi, są ostatecznie oparte na BEZKRYTYCZNYM PRZYJĘCIU ZDROWOROZSĄDKOWEJ TEORII POZNANIA, którą uważam za najślabszą część zdrowego rozsądku.

Zdroworozsądkowa teoria poznania jest wciąż optymistyczna w tej mierze, w jakiej dokonuje zrównania POZNANIA Z POZNANIEM PEWNYM; wszystko co przypuszczalne – jak utrzymuje – nie jest w rzeczywistości poznaniem. Odrzucam ten argument jako czysto werbalny. Gotów jestem przyjąć, że termin „poznanie” we wszystkich językach, które znam, niesie ze sobą konotację pewności, jednakże zdroworozsądkowy program rozpoczynania od tego, co z dostępnej wiedzy wydaje się najbardziej pewne i podstawowe (czyli od wiedzy obserwacyjnej), aby zbudować na tych podstawach gmach wiedzy, nie wytrzymuje krytyki.

Prowadzi to notabene do dwóch wcale nie zdroworozsądkowych poglądów na rzeczywistość, które są ze sobą sprzeczne: 1. immaterializmu (Berkeley, Hume, Mach), 2. behawiorystycznego materializmu (Watson, Skinner). Pierwszy z nich przeczy realności materii, ponieważ jedyną pewną i solidną podstawą naszego poznania są nasze własne PRZEŻYCIA SPOSTRZEŻENIOWE, one zaś są zawsze niematerialne. Drugi z poglądów przeczy istnieniu umysłu (i, nawiasem mówiąc, ludzkiej wolności), ponieważ wszystko to, co możemy w rzeczywistości OBSERWOWAĆ, jest zachowaniem ludzkim, które pod każdym względem przypomina zachowanie zwierząt (z wyjątkiem tego, iż obserwuje rozległy i ważny obszar „zachowania językowego”).

Obie te teorie oparte są na nieuprawomocnionej zdroworozsądkowej teorii poznania, która prowadzi do tradycyjnej, ale nieuprawomocnionej krytyki zdroworozsądkowej teorii rzeczywistości. Teorie te nie są etycznie neutralne, są etycznie szkodliwe. Jeśli pragnę pocieszyć płaczące dziecko, nie pragnę położenia kresu spostrzeżeniom, które drażnią mnie lub innych, nie pragnę też zmiany zachowania dziecka ani powstrzymania kropel wody spływającej po jego policzkach. Nie, moje motywy są odmienne – nie do dowiedzenia, nie do wyprowadzenia; są to jednak motywy LUDZKIE.

Immaterializm (który zawdzięcza swe początki naci-skowi, jaki Descartes – nie będący oczywiście immaterialistą – kładł na to, iż musimy wychodzić od tak niepodważalnej podstawy, jaką jest poznanie naszego własnego istnienia) osiągnął punkt kulminacyjny na przełomie naszego wieku w filozofii Ernsta Macha. Obecnie jednak stracił znaczną część swoich wpływów. Przestał już być modny.

Behawioryzm – zaprzeczenie istnienia umysłu – jest obecnie bardzo modny. Chociaż wychwala obserwację, to zaprzecza jednak nie tylko całemu ludzkiemu doświadczeniu, lecz usiłuje wyprowadzić ze swoich teorii przerażającą teorię etyczną – teorię warunkowania⁹; a przecież wiadomo, że żadnej teorii etycznej nie da się faktycznie wyprowadzić z ludzkiej natury. (Słusznie podkreślił to Jacques Monod¹⁰; zob. również moje „Open Society and Its Enemies”¹¹.) Należy mieć nadzieję, iż moda ta, oparta na niekrytycznym przyjęciu zdroworozsądkowej teorii poznania, której, jak to starałem się okazać, nie da się utrzymać¹², utraci kiedyś swój wpływ.

X. Tak jak ja widzę filozofię, nie powinna ona nigdy być i w rzeczywistości nie może być oddzielona od nauki. Historycznie biorąc cała nauka zachodnia jest potomkiem greckiej spekulacji filozoficznej o kosmosie i porządku świata; wspólnymi przodkami wszystkich uczonych i filozofów są Homer, Hezjod i presokratycy. Centralne miejsce w ich twórczości zajmują badania dotyczące struktury wszech-

⁸ Zob. np. K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1972; 7 nakład 1985, zwłaszcza rozdz. 2.

⁹ Marzenie o wszechmocy warunkowania można odnaleźć w *Behaviourism* Watsona, a także w pracach Skinnera, np. w *Walden Two*, Macmillan, New York 1948 lub w *Beyond Freedom and Dignity*, Alfred Knopf, New York 1971 (przekł. pol. W. Szelenberga z przedmową J. Szackiego, *Poza wolnością i godnością*, Warszawa, 1978). Przytoczę tekst z Watsona: „Dajcie mi tuzin zdrowych niemowlaków /.../ a zapewniam was, że wezmę jednego z nich na chybił trafił i wyszkolę go na takiego fachowca, jakiego tylko zechcę – na lekarza, prawnika, artystę /.../ [hub] złodzieja” (J. B. Watson, *Behaviourism*, 2 wyd., Routledge, London 1931, s. 104). Wszystko będzie więc zależało od zasad moralnych tego, który posiada wszechmoc warunkowania. (A przecież wedle samych warunkujących zasady te nie są niczym innym jak tylko wytworem warunkowania.)

¹⁰ Zob. przyp. 7.

¹¹ K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 tomy, Routledge & Kegan Paul, London 1945; 5 wyd. 1969; 14 nakład 1984; Princeton University Press, Princeton, NJ 1950 i w wyd. broszurowym Princeton 1971.

¹² Zob. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, rozdz. 2.

świata i naszego w nim miejsca wraz z problemem poznania tego wszechświata (problemem, który, jak sądzę, pozostał decydujący dla całej filozofii). Nawet wtedy, kiedy nauki oderwały się od filozofii, krytyczne badanie nauk, ich odkryć i metod pozostało znamienne dla badań filozoficznych. „Matematyczne zasady filozofii naturalnej” Newtona oznaczają według mnie największe wydarzenie, największą rewolucję intelektualną w historii rodzaju ludzkiego. Oznaczają bowiem spełnienie marzenia, które liczyło sobie ponad dwa tysiące lat; oznaczają uzyskanie przez naukę dojrzałości i oderwanie się od filozofii. Wszelako sam Newton, jak wszyscy wielcy uczeni, pozostał filozofem i pomimo doskonałości, jaka przenika jego dzieło, pozostał krytycznym myślicielem i badaczem sceptycznie nastawionym do własnych teorii. Tak pisał w liście do Bentleya (25 lutego 1693 r.) o swojej teorii, która wiąże się z przyjęciem oddziaływania na odległość (podkreślenie moje): *To, iż siła ciężkości winna być wrodzoną, nieodłączną i istotną siłą materii, TAK ŻE JEDNO CIAŁO MOŻE ODDZIAŁYWAĆ NA DRUGIE NA ODLEGŁOŚĆ /.../ jest dla mnie tak wielkim absurdem, iż, jak mniemam, żaden człowiek, który w materii filozoficznej posiadał biegłość dostateczną, nie mógłby weń popaść.*

Tak więc jego własna teoria działania na odległość z konieczności doprowadziła go do sceptycyzmu i mistycyzmu. Rozumował on bowiem, że jeśli wszystkie niezmiennie odległe obszary przestrzeni mogą oddziaływać na siebie momentalnie, to dziać się to musi dzięki wszechobecności tego samego bytu w tym samym czasie i na wszystkich obszarach – dzięki wszechobecności Boga. W ten sposób próba rozwiązania problemu oddziaływania na odległość doprowadziła Newtona do mistycznej teorii, wedle której przestrzeń jest organem zmysłowym Boga; teorii, w której przekroczył on naukę i połączył w jedno krytyczną i spekulatywną filozofię wraz ze spekulatywną religią. Wiemy o tym, iż Einsteinem kierowały podobne motywy.

XI. Przyznając, że w filozofii istnieje część bardzo subtelnych, a mimo to bardzo ważnych problemów, które mają swoje naturalne i w rzeczywistości jedyne miejsce w filozofii akademickiej, np. problemy logiki matematycznej, a bardziej ogólnie – filozofii matematyki. Pozostają pod wielkim

wrażeniem zadziwiającego postępu, jaki dokonał się na tych obszarach w naszym wieku.

Jednakże gdy chodzi o filozofię akademicką w ogólności, jestem zmartwiony wpływem filozofów, których Berkeley miał zwyczaj określać *filozofami drobiazgów* (minute philosophers). Niewątpliwie krytyka jest czymś, co ożywia filozofię. Niemniej jednak powinniśmy unikać dzielenia włosa na czworo. Drobiazgowa krytyka drobiazgowych spraw, bez zrozumienia wielkich problemów kosmologii, poznania ludzkiego, etyki i filozofii polityki, oraz bez poważnych i podejmowanych z poświęceniem prób ich rozwiązania, wydaje mi się fatalna. Wygląda to prawie tak, jak gdyby każdy drukowany ustęp, który przy pewnym wysiłku mógłby być źle rozumiany lub zinterpretowany, wystarczał za usprawiedliwienie napisania krytycznego artykułu filozoficznego. Scholastyka, w najgorszym sensie tego słowa, wydaje swe owoce – wszystkie wielkie idee grzebane są pod potokami słów. W tym samym czasie redaktorzy wielu czasopism zdają się akceptować pewną arogancję i prymitywizm – kiedyś rzadkość w literaturze filozoficznej – za dowód odwagi myślowej i oryginalności.

Jestem przekonany, że każdy intelektualista winien być świadom uprzywilejowanej pozycji, w której się znajduje. Powinien on pisać tak prosto i jasno jak tylko potrafi, a przy tym w sposób jak najbardziej wyrobiony. Nie powinien też nigdy zapominać ani o wielkich problemach, które nękają ludzkość i wymagają nowej i odważnej, lecz i ostrożnej myśli, ani też o sokratejskiej skromności człowieka, który wie, jak mało wie. Wbrew filozofom drobiazgów z ich drobiazgowymi problemami sędzę, iż głównym zadaniem filozofii jest krytyczna spekulacja na temat wszechświata i naszego w nim miejsca wraz z krytyczną spekulacją na temat naszych władz poznawczych i władz wyboru dobra i zła.

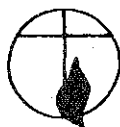
XII. Niech wolno mi będzie zakończyć odrobiną filozofii nieakademickiej.

Jeden z astronautów, którzy brali udział w pierwszej wyprawie na Księżyc, zwierzył się po powrocie z prostego, mądrego i pięknego spostrzeżenia. Brzmi ono następująco (cytuję z pamięci): *Kilka planet widziałem w tym dniu, lecz*

zawsze chciałbym, ażeby dana mi była Ziemia. Sądę, że jest to nie tylko mądrość, lecz mądrość filozoficzna. Nie wiemy, jak to się stało, że żyjemy na tej cudownej, małej planecie, lub dlaczego zaistniało coś takiego, jak życie i uczyniło naszą planetę tak piękną. Żyjemy jednak tutaj i mamy wielkie powody, aby się nad tym zastanawiać i odczuwać wdzięczność. Jest to bliskie cudu. Nauka bowiem może nam powiedzieć, że wszechświat jest prawie pozbawiony materii, zaś tam gdzie się ona znajduje, jest prawie zawsze w chaotycznym, ciągle zmieniającym się stanie i nie nadaje się do zamieszkania. Być może jest wiele innych planet, na których będzie się znajdowało życie. Niemniej jednak jeżeli wybierzemy na chybił trafił miejsce we wszechświecie, wtedy prawdopodobieństwo (obliczone na podstawie naszej obecnej wątpliwej kosmologii) odkrycia w tym miejscu żywego ciała będzie równe lub prawie równe zeru. Życie ma więc w każdym razie wartość czegoś rzadkiego, jest drogocenne. Skłonni jesteśmy o tym zapominać i traktować życie jako coś bezwartościowego, być może w rezultacie bezmyślności lub z racji, że nasza piękna Ziemia jest bez wątpienia nieco zatłoczona.

Wszyscy ludzie są filozofami, ponieważ w taki czy w inny sposób zajmują postawę wobec życia i śmierci. Są tacy, którzy uważają, że życie jest bezwartościowe, gdyż posiada kres. Nie zauważają oni jednak, że można by sformułować argument przeciwny: że jeśli życie nie miałoby kresu, nie miałoby też i wartości, że tym, co po części pomaga nam przekonać się o wartości życia, jest istniejące zawsze niebezpieczeństwo jego utraty.

thum. Tadeusz Szubka



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (13)

Tadeusz Pietrucha

Problemy współczesnego ewolucjonizmu

Eksperyment i teoria w biologii

Biologia XX w. jest klasyczną nauką eksperymentalną. Wszelkie rozważania teoretyczne mają w niej charakter zdecydowanie drugoplanowy i nie są zbyt popularne. Mimo istnienia takich pism, jak „Journal of Theoretical Biology“, zasięg ich oddziaływania jest raczej niewielki. Wszelkie proponowane hipotezy czy teorie formułowane na gruncie biologii opierają się na szeregu danych eksperymentalnych, które w jakiejś mierze przewidują również wyniki dalszych doświadczeń.

W przypadku, kiedy wyjaśnienie mechanizmu obserwowanego zjawiska nie może być oparte na wyczerpującej bazie empirycznej, unika się formułowania teorii, które by w sposób dostateczny tłumaczyły postrzegany fenomen, ale pozbawione byłyby gwarancji, że są jakimś odzwierciedleniem rzeczywistości. Pewnym wyjątkiem od tej niepisanej reguły jest teoria ewolucji. Mimo że i tam głoszenie jakichkolwiek poglądów zobowiązuje do uwzględnienia chociażby fragmentarycznych danych empirycznych, teoria ta jest tak ogólna i tak specyficzna (ponieważ jej głównym zadaniem jest wyjaśnienie procesów i mechanizmów działających w przeszłości), że przynajmniej na razie eksperyment nie jest decydującym i ostatecznym argumentem rozstrzygania wielu kontrowersji. Po prostu w tym przypadku nie jest możliwe przeprowadzenie odpowiednich doświadczeń, które w jakiś sposób odtworzyłyby ten proces. Ewolucjonizm ma chyba największy margines do snucia teoretycznych rozważań, daje szansę wyobraźni, bystrości i erudycji naukowca, jego umiejętności przekonywania i logicznego myślenia.

Terminem „ewolucja” zazwyczaj określa się ciągłe zachodzenie stopniowych przemian prowadzących do przechodzenia jednego stanu w drugi. W odniesieniu do świata istot żywych oznacza to gromadzenie się stopniowych i powolnych przemian w kolejnych pokoleniach, co w efekcie spowodowało zaistnienie obserwowanego obecnie bogactwa organizmów wywodzących się od mniej skomplikowanych przodków.

Syntetyczna teoria ewolucji

Najbardziej rozpowszechnioną, podręcznikową wersją ewolucjonizmu jest tzw. syntetyczna teoria ewolucji, czyli współczesny neodarwinizm. Zachowuje ona fundamentalne pojęcia teorii Darwina takie, jak zmienność i dobór naturalny. Ewolucja jest możliwa dlatego, że organizmy podlegają zmienności, która warunkowana jest przez mutacje, czyli nagłe, skokowe zmiany zachodzące w genach lub chromosomach. Tak więc zmienność organizmów ma podłoże genetyczne. Rozróżnia się zazwyczaj następujące rodzaje mutacji:

- mutacje punktowe (następuje wymiana jednego nukleotydu lub pary sąsiednich nukleotydów w genie – przykładu takiej mutacji dostarcza hemoglobina S);
- mutacje genowe (delecja – utrata całego genu, duplikacja – powtórzenie jakiegoś genu);
- mutacje odcinków chromosomów (translokacja – przy pęknięciu naraz kilku chromosomów, jakiś fragment jednego może połączyć się z innym, zostaje więc przeniesiony, czyli podlega translokacji; duplikacja – odłączony fragment chromosomu może się połączyć z chromosomem homologicznym. W chromosomie tym pewien odcinek wraz z genami ulega powtórzeniu, czyli duplikacji; inwersja – chromosom pęka w dwóch miejscach, fragment środkowy łączy się z powrotem w dwoma fragmentami końcowymi, ale ulega odwróceniu o 180°);
- mutacje zmieniające liczbę chromosomów (np. zwiększenie liczby chromosomów – poliploidia).

Zmienność organizmów umożliwia selekcję, która w warunkach naturalnych dokonuje się poprzez mechanizm doboru naturalnego. Już Darwin zauważył, że rośliny

i zwierzęta pozostawiają znacznie więcej potomstwa niż w danych warunkach środowiska może przeżyć. Istotnie, w każdym gatunku wiele osobników ginie, zanim osiągnie zdolność do rozmnażania. W przypadku gdy istnieje ostra konkurencja, osobniki, które zdołają przeżyć i wydać na świat potomstwo, mają lepsze warunki, dysponują cechami zapewniającymi im przewagę w danym środowisku. Pociąga to za sobą utrwalanie jednych i eliminację innych cech. Dotyczy to oczywiście tylko tych cech, które ujawniają się fenotypowo i mają istotne znaczenie dla przeżycia danego osobnika. W zależności od sytuacji różne cechy mogą być preferowane, jak też różne czynniki wpływają na ograniczenie rozwoju danej populacji (grupy osobników podobnych do siebie pod względem genetycznym zamieszkujących dany obszar). Zmienia się więc pula genowa populacji, zmienia się częstość występowania poszczególnych genów. Ewolucja bywa rozumiana również jako zmiana częstości genów w danej populacji.

W przyrodzie obserwuje się różne rodzaje selekcji. Dobór stabilizujący będzie eliminował mutanty wywierające działanie stabilizujące przez usuwanie osobników o cechach skrajnych. Dobór skierowany zmienia kierunek działania wraz ze zmieniającymi się warunkami ekologicznymi. Dobór apostatyczny preferuje genotypy mniej liczne, eliminując osobniki o najpospolitszym fenotypie. Dobór płciowy polega na wyborze odpowiedniego partnera przez osobnika gatunku biseksualnego, jeśli ma nastąpić przekazanie genów następnemu pokoleniu. Oto niektóre formy działania doboru naturalnego. Mają one jednocześnie tłumaczyć mechanizm, w wyniku którego ewolucja danego gatunku przebiega właśnie tak, a nie inaczej. W niewielkich izolowanych populacjach czynnikiem wpływającym na ich skład genowy może być tzw. dryf genetyczny – przypadkowa zmiana puli genowej polegająca na utrwaleniu się pewnej cechy (cech), która w warunkach normalnych (przy braku izolacji i dużej liczebności populacji) miałaby nikłe szanse uzewnętrznienia się w fenotypie i utrwalenia.

W historii rozwoju życia pasjonującym zagadnieniem, na które stara się dać odpowiedź syntetyczna teoria ewolucji, jest nie tylko ewolucja gatunków, ale także zagadnienie związane z procesem specjacji, czyli powstawaniem nowych

gatunków zarówno w przeszłości jak i obecnie. Obserwujemy przecież ogromne zróżnicowanie form organizmów żywych. Pojęcie gatunku nie znalazło do tej pory wyczerpującej definicji. Rzeczywistość biologiczna jest tak bogata, że wymyka się wszelkim próbom zamknięcia jej w ciasne ramy sztywnych pojęć. Główne kryterium przynależności danego osobnika do określonego gatunku stanowi brak bariery seksualnej. W obrębie gatunku osobniki mogą się wzajemnie krzyżować, mają więc wspólną pulę genową.

Jednym z decydujących czynników specjalizacji są zmiany ewolucyjne w populacji prowadzące do powstania barier uniemożliwiających wzajemne krzyżowanie się pomiędzy pewnymi grupami organizmów. Według Mayra najważniejszym czynnikiem sprzyjającym powstawaniu nowych gatunków jest izolacja geograficzna populacji i powstanie pod jej wpływem bariery seksualnej. Rozdzielone populacje w wyniku izolacji geograficznej ewoluują niezależnie od siebie. Przykładów dostarcza obszar mórz rozdzielony Przesmykiem Panamskim. Po obu stronach Przesmyku występują różne, choć blisko spokrewnione ze sobą gatunki.

Rzadko się zdarza, aby zasięg geograficzny danego gatunku stanowił jednolite środowisko. Niekiedy może wystąpić proces odrębnych przystosowań do różnych środowisk i w wyniku tego nastąpi powolna specjacja. Ten rodzaj specjacji, nazwany specjacją parapatryczną, został zauważony przez Sewalla Wrighta. Często obserwowano, zwłaszcza wśród roślin, skokowe tworzenie się nowych gatunków przez poliploidyzację (łączenie się dwóch komórek generatywnych mieszańców w jedną, zawierającą zestawy chromosomów obu mieszańców, w wyniku czego dorosła roślina będzie miała podwójny zestaw chromosomów). Przypuszcza się, że zarówno wśród zwierząt jak i roślin występowały i występują gwałtowne zmiany w liczbie chromosomów, które powodowały wytworzenie barier seksualnych. Proces ten może być także wywoływany sztucznie przez człowieka. Znanym powszechnie przykładem jest otrzymany przez Karpeczenkę mieszańiec pomiędzy rzodkwią a kapustą. Po licznych próbach krzyżowania udało się otrzymać roślinę, która mogła się dalej rozmnażać, zawierając w swym zestawie chromosomy zarówno rzodkwi

jak i kapusty. Być może zamierzeniem było otrzymanie rośliny z pędem nadziemnym podobnym do kapusty i korzeniem rzodkwi, jednakże okazało się, że nowa roślina posiada pęd nadziemny podobny do rzodkwi, a korzeń do kapusty.

Przedstawione powyżej mechanizmy ewolucyjne działają w sposób całkowicie przypadkowy. Rola przypadku w ewolucji jest tak znaczna, że uniemożliwia jakiegokolwiek przewidywanie tego procesu. Neodarwiniści zakładają również, że ewolucja jest procesem ciągłym (choć ostatnio jest to zagadnienie mocno dyskutowane); jest jak gdyby kumulacją drobnych zmian w historii rozwoju świata istot żywych. Opisane powyżej mechanizmy odnoszą się głównie do procesów zwanych mikroewolucją. Większość autorów uważa, że mechanizmy mikroewolucji wystarczają do opisu i zrozumienia bogactwa obserwowanego świata istot żywych.

Dziedzictwem przejętym od Darwina jest także założenie, że cechy nabyte w wyniku rozwoju osobniczego (ontogenetycznego) nie są przekazywane następnym pokoleniom. Zakłada się także, że ewolucja przebiegała od form bardziej prostych do złożonych; taki byłby przynajmniej jej główny trend, ponieważ znane są przypadki ewolucji wstecznej, w której nastąpiło uproszczenie planu budowy nowo powstałego gatunku w stosunku do wyjściowego. Zjawisko takie można zaobserwować u niektórych form pasożytniczych.

Wielkie i małe pytania

Darwin był przekonany, że proces ewolucji biologicznej będzie można zrekonstruować opierając się na danych paleontologicznych. Luki w dokumentacji przemian poszczególnych gatunków miały być stopniowo wypełniane w miarę rozwoju dalszych badań paleontologicznych, w wyniku których odkryto by brakujące formy przejściowe. Jednakże nie udało się jak dotąd wskazać empirycznych dowodów świadczących o ciągłości ewolucji. Dane paleontologiczne mówią coś wręcz odwrotnego. Nie można z całą pewnością wykazać, że obserwowana kolejność zmian geologicznych odpowiada stopniowej ewolucji jednej

linii filogenetycznej. Zazwyczaj obserwacje paleontologiczne wykazują długie okresy niezmienności morfologicznej gatunku, który potem znika bez śladu, jak się zjawiał. W jego miejsce pojawia się zbliżony do niego morfologicznie, ale wykazujący wyraźną odrębność. Istnieją co prawda udokumentowane przykłady stopniowej ewolucji jakiegoś gatunku (np. otwornice Ozawy), ale jest ich zbyt mało, aby stanowiły wystarczającą przesłankę do twierdzenia o ciągłości ewolucji. Z takiego przynajmniej założenia wychodzą punktuacjoniści – Niles Eldredge i Stephen Gould – twórcy teorii naruszonej równowagi ewolucyjnej (*punctuated equilibria*). Autorzy ci uważają, że brak ciągłości w danych paleontologicznych nie wynika z niedoskonałości samej paleontologii, lecz stanowi cechę charakteryzującą samą ewolucję. Proces ewolucji, ich zdaniem, przebiegał skokowo, nie zaś w sposób ciągły. Było to ciągłe naruszanie stanu równowagi wewnątrzgatunkowej. Zjawiska powodujące naruszenie tej równowagi najłatwiej mogły zachodzić na peryferiach zasięgów gatunków czy populacji. Im mniejsza populacja, tym szybciej może się rozprzestrzeniać mutacja genetyczna; opanowując populację łamie ona homeostazę gatunku. Powstaje nowy genotyp, który stosunkowo szybko się rozprzestrzenia.

Podstawową tezę teorii naruszonej równowagi jest twierdzenie, że proces specjacji zachodzi bardzo szybko w skali czasu geologicznego w bardzo małych grupach osobników, co praktycznie uniemożliwia jego rekonstrukcję na podstawie danych paleontologicznych. Przeważająca część zmian morfologicznych gatunku zachodzi właśnie w okresie intensywnej specjacji. Polemizuje z tymi tezami John Maynard Smith, który na podstawie własnych badań stwierdził, że poniżej pewnej krytycznej wielkości populacji wskutek malejącej liczby mutacji w puli genowej tempo ewolucji spada, a powyżej tej granicy w ogóle od wielkości nie zależy. Można się więc obawiać, że mechanizm proponowany przez punktuacjonistów, aczkolwiek wysoce prawdopodobny, może być mechanizmem niewystarczającym, gdy weźmie się pod uwagę obserwowane współcześnie efekty ewolucji biologicznej. Eldredge i Stanley proponują wobec tego mechanizmy makroewolucji. Specjacja dostarcza zmienności gatunków. Przejawem doboru naturalnego

jest dobór gatunków, który tę zmienność ukierunkowuje, poddaje selekcji. Punktualioniści uważają, że zaproponowana przez nich teoria znacznie lepiej harmonizuje z danymi paleontologicznymi niż klasyczna wersja teorii ewolucji syntetycznej.

Niektórzy autorzy wskazują także, iż czynnikiem umożliwiającym nagłe pojawienie się nowego gatunku mogą być makromutacje. Nagłe, skokowe zmiany genetyczne powodujące radykalne zmiany fenotypowe, których skutkiem jest powstanie „obiecujących potworów”, jak mawiał R. Goldschmidt osobniki różniące się znacznie od przeciętnego przedstawiciela gatunku, które nie są eliminowane przez dobór naturalny, lecz – wręcz przeciwnie – są zdolne do zajęcia jakiegoś nowego środowiska, mogą być powodowane przez mutacje chromosomowe (np. przez poliploidie) lub mutację genów operatorowych, tzn. genów sterujących odczytywaniem informacji (transkrypcja) „podległych” im genów kodujących. Tego typu mutacje udało się wywołać w warunkach eksperymentalnych, trudno jednak określić, czy i w jakim zakresie odegrały one rolę w procesie ewolucji. Wydaje się jednak, iż byłyby one jednym ze źródeł nagłych, skokowych przemian – specjacji przebiegających bez form przejściowych, a więc inaczej niż w procesie mikroewolucji.

Innym ciekawym podejściem do procesu ewolucji jest teoria mutacji neutralnych Motoo Kimury i Tomoko Ohty. Uznają oni za istotną przyczynę ewolucji czysto fizykochemiczny proces powstawania błędów w trakcie replikacji nici DNA. Większość z tych mutacji ma neutralną wartość przystosowawczą z punktu widzenia funkcjonowania fenotypu w środowisku. Są one odpowiedzialne za polimorfizm genetyczny – wytworzenie różnych postaci tego samego genu. Czasem jednak w zmiennych warunkach środowiska mutacja, która wcześniej była neutralna, może decydować o życiu osobnika. Organizmy jak gdyby „w ciemno” wypróbowują nowe możliwości, „magazynują” na przyszłość różnego rodzaju adaptacje. Czyżbyśmy mieli do czynienia z przypadkowym, losowym dostosowywaniem się organizmów do jeszcze nie istniejącego środowiska? Niewątpliwie procesy te zmniejszają „zaskoczenie” osobników przez nagłe zmiany otoczenia. Bynajmniej nie „opłaca się” przystosowy-

wać w sposób maksymalny do aktualnych warunków życia, ponieważ zmniejsza się w ten sposób tolerancja na ich zmianę. Lepiej jest mieć pewien „zapas” możliwości. Mutacje neutralne nie są dostrzegane przez dobór naturalny, nie podlegają więc eliminacji. Dobór naturalny pełni jedynie rolę kontrolera w stosunku do tych, które ujawniają się fenotypowo. Siłą napędową ewolucji, jej motorem jest mutageneza.

Przyglądając się różnym teoriom ewolucji stawiamy kuszące pytanie o przyczynę wprawiającą w ruch tę całą skomplikowaną maszynę ewolucyjną. Chociaż różni biolodzy próbują na nie odpowiedzieć, odpowiedź (jeśli ją można w ogóle uzyskać) pochodzi spoza obszaru biologii, tkwi w obszarze „metafizyki ewolucji”. Stwierdzenie, że siłą napędową ewolucji są mutacje, te zaś z kolei są czysto fizykochemicznym procesem, zakłada, że w materii tkwi zdolność do ewolucji. W tym duchu wypowiadają się także Kunicki-Goldfinger i von Bertalanffy uważając, iż atrybutem materii jest dążenie do wzrostu stopnia organizacji, co znajduje swoje odbicie w procesie ewolucji. W jej przebiegu obserwuje się stały wzrost informacji gromadzonej w DNA (stały wzrost ilościowy DNA). Według Dawkinsa istotą ewolucji jest dążenie do maksymalnego rozprzestrzeniania się genów. Organizmy stanowią jedynie worki, opakowania dla genów. „Samolubne geny” nie służą żadnemu celowi, służą jedynie samym sobie. Znaczne ilości DNA zawartego w genomie nie zawierają informacji uzewnętrzniającej się fenotypowo. Ich rola i funkcja nie jest poznana. Informacja wykorzystywana do odtworzenia morfologicznego osobnika, jego struktury i funkcji zajmuje jedynie od kilku do kilkunastu procent DNA. Pozostałą jego część stanowią sekwencje niekodujące, których jedyną rolę jest ciągle odtworzanie się i rozprzestrzenianie.

Niezbyt wiele wiadomo o procesie sterowania odczytywaniem informacji zawartej w komórkach rozrodczych. Niektórzy biolodzy twierdzą, że do bliższego poznania procesów ewolucyjnych może się znacznie przyczynić postęp w biologii rozwoju, zwłaszcza badania mechanizmu sterującego różnicowaniem komórek w pierwszych etapach po zapłodnieniu.

Ponad 40-letnie doświadczenia syntetycznej teorii ewolucji wskazują, że rozwój badań w tej dziedzinie przynosi więcej pytań niż odpowiedzi. Można oczywiście zbudować sobie estetyczny, spójny, logiczny model, ale nie sposób zamknąć w nim bogactwa i różnorodności faktów empirycznych. Na pewno w przyszłości powstaną jeszcze lepsze i ciekawsze teorie, być może zostanie dokonana jakaś nowa synteza, ale rzeczywistość dostępna naszemu poznaniu odkrywa wciąż coraz to nowe pokłady sprawiając, że jesteśmy w ciągłej pogoni za jej zrozumieniem. Doświadczenia związane z teorią ewolucji uczą pokory i bardzo ostrożnego podchodzenia do prawd uznanych za ostatecznie poznane czy rozstrzygnięte.

Literatura przedmiotu

Wykaz zawiera pozycje, które posłużyły autorowi do przygotowania tego eseju. Można w nich znaleźć szersze i dokładniejsze omówienie poruszonych w nim wątków.

- B. Charlesworth, R. Lande, M. Slatkin, *A neo-darwinian commentary on macroevolution*, w: „*Evolution*”, 36/3, 1982, s. 474-498.
 R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1976.
 S. J. Gould, N. Eldredge, *Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered*, w: „*Paleobiology*”, 3/1977.
 A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, PIW, Warszawa 1983.
 W. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Dziedzictwo i przyszłość*, PWN, Warszawa 1974.
 H. Szarski, *Mechanizmy ewolucji*, PWN, Warszawa 1986.
 M. Kimura, *The Neutral Theory of Molecular Evolution*, Cambridge U. Press, Cambridge 1983.

Problèmes de l'évolutionnisme d'aujourd'hui

Invoquant l'expérience plud que quadragénaire de la théorie synthétique de l'évolution, l'auteur qui est un biologiste, conclut que le développement des recherches dans ce domaine pose plus de questions qu'il n'en résout. L'on peut, certes, construire un modèle cohérent et logique sans pour autant parvenir à y faire rentrer toute la richesse et la diversité des faits

empiriques. L'avenir verra certainement des théories plus valables, d'un plus grand intérêt, et peut-être jusqu'à une synthèse nouvelle, mais la réalité qui s'offre à notre connaissance révèle des aspects sans cesse nouveaux qui transcendent les données du modèle, en nous faisant constamment reprendre le fil de la poursuite de son intelligence plus complète.

Aleksandra Putrament

Co to jest socjobiologia?

Wprowadzenie

Przed 13. laty amerykański zoolog E. O. Wilson opublikował pracę pt. „Sociobiology”¹. Została ona rozreklamowana przez prasę i telewizję, toteż wywołała burzliwą polemikę wychodzącą poza środowisko naukowe biologów. Kontrowersje, jakie wokół niej powstały, dotyczą człowieka, mogą więc interesować nie tylko biologów.

Od kilku dziesiątków lat liczni zoologowie prowadzą obserwacje nad zachowaniem się (behawiorem) zwierząt. Podstawy biologiczne behawioru zwierząt – to względnie nowa gałąź zoologii nazywana etologią. E. O. Wilson jest etologiem, autorem licznych prac poświęconych społecznej organizacji mrówek. Właśnie fakt, że mrówki, a także wiele innych gatunków zwierząt – w tym człowiek – tworzą społeczności, stał się punktem wyjścia omawianej pracy Wilsona. Chodzi o pytanie, jak w ewolucji mogło dojść do powstania społeczności zwierząt.

Jak wiadomo, K. Darwin zakładał, że między różnymi organizmami należącymi do tego samego gatunku toczy się walka o przeżycie i zwyciężają w niej organizmy najsprawniejsze, tzn. najlepiej przystosowane do środowiska, w jakim żyją. W latach dwudziestych rozpoczęto dopasowywanie Darwinowskiej teorii ewolucji do podstawowych założeń genetyki. W rezultacie powstała nowa teoria ewolucji nazywana neodarwinizmem. Jest ona stale modyfikowana, ale jak na razie nie ma podstaw do wątpliwości w słuszność jej zasadniczych założeń. Jednym z nich jest dobór indywidualny (selekcja indywidualna).

Ewolucja – to stałe dopasowywanie się organizmów do ciągle zmieniającego się środowiska. Warto tu podkreślić, że zgodnie z podstawami neodarwinizmu, w przeciwieństwie do filozoficznych poglądów wywodzących się z XIX w.², przemiany ewolucyjne nie prowadzą do powstawania ideałów. Natomiast w wyniku losowych zmian dziedzicznych

z organizmów o budowie prostszej mogą powstawać organizmy bardziej złożone pod względem zarówno budowy jak i funkcji.

Wszystkie właściwości osobnika, w tym również – w przypadku zwierząt – behawior, nazywamy jego genotypem. Z kolei fenotyp osobnika kształtuje się pod dyktando zespołu genów pochodzących od jego rodziców (to jest jego genotypu) i warunków, w jakich ten osobnik wyrósł. Dobór naturalny działa na fenotypy osobników, ale ewolucja zachodzi wskutek tego, że w populacjach z pokolenia na pokolenie stopniowo zachodzą zmiany genotypów. Wynikają one z przetasowywania genów w procesie rozmnażania płciowego, trwałych zmian genów (tj. mutacji) oraz eliminacji z populacji tych osobników, które w danych warunkach mają niekorzystne genotypy. Osobnik przekazuje potomstwu swoje geny. Im liczniejsze wyda potomstwo, tym więcej będzie jego genów wśród osobników następnego pokolenia. Na tym właśnie polega dobór indywidualny. Zwierzę, które zachowuje się tak, iż zmniejsza szanse własnego przeżycia na korzyść innego zwierzęcia, zmniejsza szanse przekazania swoich genów następnym pokoleniom. Samica opiekująca się własnymi dziećmi postępuje zgodnie z zasadą doboru indywidualnego. Natomiast samica opiekująca się cudzymi dziećmi działa wbrew zasadzie doboru indywidualnego. Zwierzęta żyjące w społecznościach tylko wyjątkowo postępują w aż tak krańcowy sposób, niemniej jednak pomagają one sobie wzajemnie, to znaczy zmniejszają własną sprawność na korzyść innych zwierząt. Taki behawior Wilson zdefiniował jako altruistyczny. A więc behawior altruistyczny jest niezgodny z zasadą doboru indywidualnego. Jak więc może dojść do powstawania społeczności zwierząt? Problemem tym interesowało się wielu biologów, poczynając od K. Darwina, ale dopiero Wilson nadał mu właściwą rangę.

¹ E. O. Wilson, *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press 1975.

² J. Życkiński, *Postęp i doskonałość w ewoluującej przyrodzie*, „PP” 9/1987, s. 313–322.

Główne założenia socjobiologii

„Sociobiology” – to praca licząca blisko 600 stron dużego formatu, toteż streszczenie jej w krótkim artykule jest z konieczności pobeżne.

Definicje

E. O. Wilson nazywa socjobiologią systematyczne badania nad podstawami biologicznymi każdego społecznego behawioru zwierząt. Jego zdaniem socjologia jest na razie dyscypliną odrębną od socjobiologii, gdyż ma *strukturalistyczne i niegenetyczne podejście*. Socjologia próbuje wyjaśnić behawior ludzi głównie na drodze opisu najbardziej powierzchownych fenotypów, bez sięgania do wyjaśnień ewolucyjnych w sensie ściśle genetycznym. Socjologia odnosi sukcesy dostarczając szczegółowych opisów poszczególnych zjawisk społecznych i pokazując ich korelacje z właściwościami środowiska. Analogiczne sukcesy odnosiły w swoim czasie zoologia opisowa i ekologia (nauka o zależności organizm – środowisko). Ale ich podejście badawcze przekształcało się pod wpływem neodarwinowskiej teorii ewolucji. *Nie będzie przesadne stwierdzenie, że socjologia i inne nauki społeczne, a także humanistyczne, są ostatnimi działami biologii czekającymi na włączenie się do neodarwinizmu. Okaże się, czy nauki społeczne można w ten sposób zbiologizować* (s. 4).

Rozpoznawanie i badanie społecznego behawioru zwierząt Wilson nazywa holizmem i przeciwstawia go redukcjonizmowi reprezentowanemu przez biologię molekularną.

Struktury społeczności zwierzęcych

Wilson wyróżnia szereg typów społeczności zwierzęcych. Najlepiej bodaj poznane są społeczności owadów: mrówek, pszczoł, os i termitów. Występuje w nich zazwyczaj tylko jedna płodna samica nazywana królową lub matką oraz bądź jedna tylko licząca setki czy tysiące osobników kasta bezpłodnych samic nazywanych robotnicami, bądź parę kast bezpłodnych samic spełniających w roju lub mrowisku określone funkcje. Żyjące społecznie owady komunikują się

ze sobą głównie za pomocą mniej lub bardziej lotnych substancji nazywanych feromonami. Sygnały wizualne i słuchowe mają natomiast u nich tylko marginesowe znaczenie.

Możemy pominąć społeczności ryb i innych kręgowców zmiennocieplnych i przejść do społeczności kręgowców stałocieplnych: ptaków i ssaków. W przeciwieństwie do owadów w społecznościach ptaków i ssaków wszystkie osobniki dorosłe są płodne. Zwierzęta społeczne zajmują określony, mniej lub bardziej stały teren i bronią go przed innymi zwierzętami tego samego gatunku. W grupie zwierząt tworzących stado występuje hierarchia. Zjawisko to najwcześniej zidentyfikowano i najdokładniej opisano w stadach kur. W najprostszym przypadku, gdy stado składa się np. z 10. kur, ustala się w nim hierarchia dominowania: jedna kura jest pierwsza do jedzenia i najlepszego miejsca na grzędzie; dziobie ona wszystkie pozostałe kury. Druga kura ulega pierwszej, ale dziobie 8 pozostałych itd. Hierarchia występuje w społecznościach innych ptaków żyjących stadnie, a także ssaków.

W społecznościach szympanów obserwuje się hierarchię samców i hierarchię samic. Na pozycję, jaką w grupie zajmuje dane zwierzę, ma wpływ pozycja zajmowana przez jego matkę, nie tylko więc siła czy spryt tego zwierzęcia. Sprawę komplikują przyjaźnie, lub – jak ktoś woli – kliki. Dwa zaprzyjaźnione ze sobą szympansy mogą wspólnie przeciwstawić się głównemu samcowi. W sytuacji konfliktowej zajmująca podrzędną pozycję samica może się starać o pomoc nadrzędnego samca. Jeśli zajmujący podrzędną pozycję samiec narazi się samcowi ważniejszemu, to przybiera odpowiednio pokorną postawę i w ten sposób może uniknąć bicia. Warto tu dodać, że hierarchiczną strukturę znajdują etologowie człowieka obserwując grupy dzieci w przedszkolach.

We wzajemnym komunikowaniu się społeczności zwierząt stałocieplnych sygnały zapachowe odgrywają względnie małą rolę. Podstawowe znaczenie mają natomiast sygnały dźwiękowe oraz wizualne.

Społeczności większości zwierząt – pisze Wilson – są połączone nielicznymi więzami w jedno- czy dwupłaszczyznowe hierarchie. Natomiast społeczności ludzkie są wielohierarchiczne, z bardzo rozwiniętym komunikowaniem się, przy

tym ten sam osobnik może być członkiem wielu wysoce zorganizowanych podgrup, takich jak rodziny, kluby, komitety, korporacje.

Korzyści płynące z życia w społecznościach

Wilson wymienia tu kilka czynników: a) skuteczniejsza obrona przed drapieżcami. Chodzi zarówno o czynną obronę, jak i o większe prawdopodobieństwo zaobserwowania niebezpieczeństwa i ostrzeżenia całej grupy; b) większa zdolność konkurencji ze zwierzętami innych gatunków; c) lepsze wykorzystanie pokarmu; d) zwiększona wydajność reprodukcji. Zwierzęta żyjące w społeczności nie muszą poszukiwać osobników płci przeciwnej; e) żyjące społecznie owady modyfikują środowisko – wewnątrz mrowiska utrzymuje się dość stała temperatura i wilgotność.

Jak w ewolucji powstają społeczności zwierząt?

Odpowiedź, jakiej udziela Wilson na to podstawowe pytanie, jest zdecydowanie naiwna. Autor zakłada, że w wyjściowych populacjach zachodzi dobór indywidualny, tzn. behavior każdego zwierzęcia zapewnia jemu i tylko jemu wydanie jak najliczniejszego potomstwa. Jest to behavior ściśle egoistyczny. Załóżmy jednak, że w wyniku mutacji powstanie jeden osobnik z genem na altruizm. Jeśli mimo altruistycznego behavioru uda mu się wydać i odchowić potomstwo, to w następnym pokoleniu będzie już kilka zwierząt z genem na altruizm; będą one sobie wzajemnie pomagały i jako grupa będą miały zwiększone szanse przeżycia dzięki wymienionym już korzyściom wynikającym z kooperacji. W ten sposób liczba zwierząt z altruistycznym behaviorem będzie stale wzrastała, liczba zaś egoistów – malała. Z czasem cała populacja danego gatunku będzie się składała z altruistów. Altruizm może się utrzymać, gdy w procesie przemian ewolucyjnych z danego altruistycznego gatunku powstaną nowe gatunki. W altruistycznych populacjach dobór naturalny jest nie indywidualny, lecz krewniaczy (ang. kin selection) – jednostką selekcji są nie osobniki, lecz grupy spokrewnionych ze sobą zwierząt.

Konsekwencją doboru krewniaczego jest, zdaniem Wilsona, odróżnianie przez zwierzęta osobników spokrewnionych od obcych. Ta właściwość jest szczególnie rozwinięta u człowieka, który lepiej niż inne zwierzęta wie, z kim jest spokrewniony. Toteż właśnie człowiek najbardziej konsekwentnie faworyzuje krewnych i walczy z obcymi. Autor zastanawia się nad złośliwością. Cecha ta jego zdaniem jest bardzo wyraźna u ludzi i skierowana przeciwko obcym. Być może występuje ona także u innych zwierząt. Np. larwy pewnego owada żywią się młodymi nasionami w kolbach kukurydzy. Gdy jedna larwa przedostanie się do kolby, zabija inne, które chcą się tam dostać, jakkolwiek kolba mogłaby wyżywić więcej larw. Autor nie zadaje sobie pytania, czy larwa o tym wie. Tego rodzaju naiwnych stwierdzeń jest sporo w omawianej pracy Wilsona.

O człowieku

W drugiej części pracy Wilson szczegółowo opisuje charakterystyczne cechy społeczności różnych zwierząt. Ostatni rozdział poświęca człowiekowi.

Zamierza on rozpatrywać człowieka w ujęciu historii naturalnej, jak by to zrobił zoolog z innej planety katalogujący społecznie gatunki zwierząt żyjące na Ziemi. W takim makroskopowym spojrzeniu nauki humanistyczne i społeczne kurczą się – pisze Wilson – do wyspecjalizowanych działów biologii. Historia, biografie i literatura piękna stają się protokołami badawczymi etologii człowieka, antropologia zaś i socjologia stanowią łącznie socjobiologię jednego z gatunków należących do rzędu Naczelných.

Wilson omawia specyfikę anatomii człowieka i nakreśla zarys jego ewolucji. *W ewolucji umysłowej zrobiliśmy tak olbrzymi skok, że samoanaliza jest nie do zrobienia. Hypertrofia umysłowa zniekształciła do form prawie nierozpoznawalnych nawet najbardziej podstawowe właściwości Naczelných* (s. 549). Odpowiednio skomplikowały się też więzi społeczne.

Niemniej jednak można ustalić, które ze społecznych behawiorów człowieka są ewolucyjnie stare, wspólne dla człowieka i małp, które zaś są specyficznie ludzkie. A oto zestawienie.

Cechy ewolucyjne trwałe, wspólne dla człowieka i większości innych Naczelnych:

- hierarchiczny system dominowania, samce większe od samic i dominują nad nimi;
- stopniowanie różnych reakcji, w tym agresji (np. najpierw tylko pokaz siły, dopiero później ewentualna bójka);
- długotrwałe opiekowanie się dziećmi, ich socjalizacja;
- organizacja matrylinearna (u małp z reguły ojciec jest nieznany, dziećmi zaś opiekuje się matka; nie wiem, co miał na myśli Wilson w odniesieniu do ludzi).

Cechy unikalne dla człowieka:

- prawdziwa mowa, skomplikowana kultura;
- aktywność seksualna kobiet w całym cyklu jajczkowania;
- sformalizowany zakaz małżeństw w pokrewieństwie, wymiana małżonków między grupami, z uwzględnieniem pokrewieństwa;
- kooperatywny podział pracy między dorosłymi mężczyznami i kobietami.

Do niedawna panował pogląd, że posługiwanie się narzędziami jest cechą wyłącznie ludzką. Okazuje się jednak, że inne zwierzęta też posługują się narzędziami. Np. wydry morskie żywią się małżami, ich skorupki rozniciają za pomocą kamieni. Małpy, zwłaszcza człekokształtne (chodzi głównie o szympany), nie tylko posługują się narzędziami, ale nawet je wyrabiają. Kamienie i gałęzie drzew służą szympansom do odstraszenia drapieżników, np. leopardów. Przeżutymi liśćmi szympany wybierają wodę ze szczelin skalnych, a także wycierają zabrudzone ciało. Przysmakiem szympanów są termity. Szympan zrywa źdźbło trawy lub odłamuje cienką gałązkę, odziera z liści i wsadza do gniazda termitów. Po chwili wyjmie źdźbło czy patyk i wargami zbiera przyłączone do niego owady. Znanych jest więcej tego rodzaju przykładów.

U zwierząt – zdaniem Wilsona – występuje protokultura. Do problemu tego wrócę dalej.

Jego zdaniem również twórczość artystyczna nie jest wyłączną domeną człowieka. Na początku lat sześćdziesiątych małpom w londyńskim zoo dano papier, pędzle i farbę. Małpy wykonały kilkaset rysunków, które krytycy, nieznający autorstwa, uznali za interesujące malarstwo abstrak-

cyjne. Wilson nie dodaje, że malarskie zdolności małp badano w wielu placówkach. Żadna małpa nigdy nie starała się narysować tego, co widziała wokół siebie.

Przyjął się pogląd, pisze Wilson, że cała zmienność kulturowa ludzi jest niegenetyczna. Jednym z najczęściej przytaczanych dowodów są zmiany kulturowe, jakie zaszły w Japonii po II wojnie światowej. Zdaniem Wilsona jednak jakkolwiek geny poddały się u człowieka czynnikowi nadrzędnemu, jakim jest kultura, zachowały one wpływ przynajmniej na te aspekty behawioru, które leżą u podstaw różnic między kulturami. W pewnym stopniu są dziedziczne takie cechy, jak introwersja-ekstrawersja, aktywność sportowa i psychosomatyczna, nerwicowość, depresja, skłonność do pewnych typów chorób psychicznych. Zmienność tego rodzaju może stanowić predyspozycję do różnic kulturowych. Należy opracować typowy behawior człowieka i porównywać z nim behawiory różnych grup ludzi. Da to przesłanki do ustalenia uwarunkowanych genetycznie różnic między kulturami.

Charakterystyczną cechą społeczności ludzkich jest duża plastyczność ich organizacji. Niemal dowolny typ organizacji jest lepszy od zupełnego chaosu. Toteż w ewolucji człowieka zachodzi selekcja w kierunku wzrostu częstości genu na konformizm.

W społecznościach ludzkich występuje wzajemny altruizm. Polega on na wymianie dóbr i wzajemnej pomocy. Wzajemny altruizm może być rozłożony w czasie – jest to kredyt. Oszustwo i hipokryzja nie są ani krańcowym złem, które człowiek uczciwy tłumi, ani pozostałościami po zwierzęcych przodkach, które będą zanikały w dalszej ewolucji. Są one chiwytami umożliwiającymi życie codzienne. Ludzie pozbawieni tych cech są oszukiwani przez innych, zaś ludzie z nadmierną skłonnością do hipokryzji i oszustwa są przez innych potępiani.

Podstawową jednostką społeczności ludzi jest rodzina. Jej powodzenie zależy od przedsiębiorczości rodziców. Toteż gen na przedsiębiorczość może szybko rozprzestrzeniać się w populacjach ludzkich.

Społeczności zwierząt, w tym człowieka, powstawały w procesie selekcji krewniaczej i utrzymują się dzięki pokrewieństwu genetycznemu. A więc nepotyzm i ksenofobia są

genetycznie uwarunkowanymi właściwościami ludzi. Wilson uważa, że wyniki badań wskazujących na brak różnic genetycznych między rasami ludzkimi są niekompletne. Różnice takie muszą istnieć. Ponieważ w dzisiejszym świecie zachodzi duża migracja ludności, należy oczekiwać narastania antagonizmu na tle etnicznym. Antagonizm ten jest uwarunkowany genetycznie, a więc nie zatre się wraz z zacieraniem się różnic kulturowych, tym bardziej że te ostatnie są też uwarunkowane genetycznie. Ksenofobia zresztą, zwłaszcza w czasie wojen, jest bardzo wysoko ceniona w społecznościach ludzi.

Ludzie wolą wierzyć niż wiedzieć. *Trwałym paradoksem religii jest fakt, że tak duża jej część jest ewidentnie fałszywa, a jednak religie pozostają siłą napędową społeczności* (s. 561). Religie, jak inne instytucje ludzkie, ewoluują. Wszystkie religie są przypuszczalnie w pewnym stopniu opresywne, zwłaszcza gdy są popierane przez wodzów plemion czy państwo. Przypuszczalnie w populacjach ludzkich występuje gen warunkujący podatność na indoktrynację.

Jednakże prawdziwe poznanie właściwości człowieka stanie się możliwe dopiero wtedy, gdy zostanie poznany sposób funkcjonowania mózgu i układu nerwowego.

Krytyka socjobiologii

Czy człowiek z kosmosu zna podstawy genetyki?

Centralnym problemem wywodów Wilsona jest pytanie, co dziedziczymy. Czy mogą istnieć geny na podatność na indoktrynację, konformizm, ksenofobię i nepotyzm, przedsiębiorczość? Od odpowiedzi na to pytanie zależy ważkość większości rozumowania Wilsona w odniesieniu do człowieka.

Wilson rozpatruje cechy behawioralne człowieka i innych zwierząt. Termin „behawior“ oznacza dużą liczbę bardzo różnorodnych zjawisk, takich jak sposób poruszania się muszki owocowej (*Drosophila*) po butelce z pożywką, poszukiwanie przez szczury w labiryncie drogi do żywności, śpiew ptaków, nerwicowość ludzi, ich działalność np. gospodarczą i artystyczną. Żeby sprawę dalej skomplikować,

mówi się o behawiorze wrodzonym i behawiorze wyuczonym.

Od paru dziesiątków lat istnieje osobny dział genetyki behawioralnej. Głównym obiektem jej badań są zwierzęta typu muszki owocowej i szczurów. W pracach nad muszką owocową i innymi względnie prostymi zwierzętami można badać zmiany w sposobie poruszania się, posuwania w kierunku światła itp. wynikające z mutacji (tj. trwałych zmian) w pojedynczych genach. Przypomnijmy, że gen – to odcinek DNA (kwasu dezoksyrybonukleinowego) wyznaczający właściwości określonego białka, które bądź bezpośrednio spełnia jakąś czynność (np. hemoglobina rozprawdza tlen po organizmie), bądź katalizuje syntezę innych związków, które z kolei pełnią w organizmie określone funkcje. Otrzymywanie mutantów muszki owocowej o zmienionym behawiorze – to pierwsze przymiarki do wyjaśnienia, jak jest uwarunkowany genetycznie system nerwowy.

Prace prowadzone na szczurach i innych ssakach laboratoryjnych polegają głównie na selekcjonowaniu zwierząt, które potrafią szybciej lub wolniej od rodziców orientować się w labiryntach lub też wykazują większą czy mniejszą agresywność. Otrzymane wyniki sugerują, że: a) tego typu cechy behawioralne uwarunkowane są przez współdziałanie bardzo wielu genów – są to cechy tzw. ilościowe, to jest wykazujące zmienność ciągłą. W podobny sposób dziedziczy się wzrost czy ciężar ciała. A więc nie ma genu na agresję, tylko jest zespół genów, które w pewnych kombinacjach wywołują większą skłonność do agresji, zaś w innych – mniejszą; b) podobnie jak wszystkie cechy ilościowe, cechy behawioralne są bardzo silnie modyfikowane przez warunki środowiska. Szczury „tępe” w jednych warunkach stają się całkiem „bystre” w innych. Zobaczmy dalej, jakie są przypuszczalne powody tej plastyczności.

Dziedziczne podłoże cech behawioralnych człowieka, takich jak skłonność do nerwic czy schorzeń psychicznych, aktywność sportowa i psychomotoryczna są przedmiotem debat, nie zaś ustalonym faktem. Jest bardzo trudno jednoznacznie ustalić, jakie różnice między populacjami ludzi są rzeczywiście uwarunkowane genetycznie. Np. Anglicy w średnim wieku masowo grają w golfa, zaś Francuzi nie. Czy to wskazuje na uwarunkowane genetycznie różnice

w aktywności sportowej, czy też to tylko sprawa tradycji? A więc w genetyce behawioralnej nie znajdziemy twardych faktów popierających tezę Wilsona.

Więcej wiadomo o hormonalnej regulacji behawioru³. Behawior człowieka i innych ssaków jest sterowany przez mózg, centralny system nerwowy oraz substancje takie, jak hormony, neurotransmittery i neuromodulatory. Rozróżnienie tych trzech grup związków jest, jak pisze Donovan, w dużym stopniu umowne. Wydzielanie hormonów przez gruczoły peryferyjne, to jest znajdujące się poza mózgiem (np. tarczyca, kora nadnercza, hormony płciowe) jest w dużym stopniu sterowane przez mózg. Ale z kolei w rozwoju zarodka hormony te wpływają na rozwój mózgu. A więc mózg, centralny układ nerwowy, hormony, a także neurotransmittery i neuromodulatory tworzą skomplikowany system wzajemnych zależności. Można jednak prześledzić wpływ poszczególnych hormonów na behawior. Np. hormon wazopresyna reguluje wydzielanie wody przez kanalikuli nerkowe i behawior picia wody, a poza tym wpływa na ciśnienie krwi, perystaltykę jelit, zaś u ludzi – także na zdolność do koncentracji i pamięć. Na podstawie tego rodzaju licznych danych Donovan dochodzi do wniosku, że przypuszczalnie w ogóle nie ma osobnych genów na behawior – czynniki regulujące behawior regulują także różne procesy fizjologiczne organizmu. Nasza psychika i nasza fizjologia byłyby więc uwarunkowane przez tę samą grupę genów. Zakres zachowań behawioralnych byłby ograniczony przez regulację procesów fizjologicznych. Jednocześnie czynniki środowiskowe modyfikują i fizjologię, i behawior. Przypomnijmy choćby niedorozwój psychiczny wynikający z niedoboru jodu w żywności.

A więc Wilson zakłada, że behawior człowieka może zależeć od pojedynczych genów, z przedstawionych zaś przez Donovana danych wynika, że behawior ten jest ściśle związany z fizjologią i zależy od dużej liczby genów determinujących właściwości naszego mózgu, układu nerwowego i hormonalnego, a więc musi być dziedziczony jako cecha ilościowa. Ze sposobu dziedziczenia cech behawioralnych człowieka wynikają określone konsekwencje. Jeśli przyjmiemy, jak chce Wilson, że jeden gen warunkuje np. konformizm, zaś alternatywna forma tego genu warunkuje

nonkonformizm, to w zasadzie dzieci konformistów będą konformistami, zaś dzieci nonkonformistów – nonkonformistami. Jeśli natomiast przyjmiemy, że jest tylko mniejsza lub większa skłonność do konformizmu, uwarunkowana przez współdziałanie licznych genów i przejawiająca się w określonych warunkach życia, wówczas dzieci konformistów mogą być nonkonformistami i odwrotnie. Nawet gdyby w jakimś wymagowanym kraju tylko konformiści mieli prawo do posiadania dzieci, nie udałoby się władzom wyhodować „czystej rasy” konformistów. Innymi słowy, żadne „doskonalenie genetyczne” człowieka pod względem cech behawioralnych przypuszczalnie nie jest możliwe, po pierwsze ze względu na zbyt dużą liczbę genów współodpowiedzialnych za nasz behavior, po drugie zaś ze względu na funkcjonalne powiązanie naszego behavioru i procesów fizjologicznych.

U człowieka czynniki psychiczne mogą mieć wpływ i na behavior, i na funkcjonowanie organizmu. Człowiek nie jest nakreślaną przez geny marionetką, nie musi też być niewolnikiem swych hormonów.

Co to jest kultura?

W swej pracy „Sociobiology” Wilson nie podaje definicji kultury, z kontekstu jednak wynika, że zaczątki kultury – to behavior wyuczony, np. śpiew ptaków. Myśl tę rozwija Bonner⁴ mówiący wręcz o ewolucji kultury u zwierząt. Inni autorzy zajmujący się problemem zależności między transmisją genetyczną i pozagenetyczną właściwości behawioralnych człowieka również utożsamiają kulturę ze zdolnością do uczenia się. Np. Boyd i Richerson piszą: *Przez kulturę rozumiemy przekazywanie z jednego pokolenia na drugie przez nauczanie i imitację, wiedzy, wartości i innych czynników, które wpływają na behavior [człowieka] (s. 2)*⁵. Tego rodzaju definicje, niezgodne z tradycjami, zasługują jednak

³ B. T. Donovan, *Hormones and human behaviour*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1985. Praca ta ukazała się w 10 lat po *Sociobiology*, ale duża część omawianych przez Donovaną danych była znana już w 1975 r.

⁴ J. T. Bonner, *The evolution of culture in animals*, Princeton Univ. Press, Princeton – N. York 1980.

⁵ R. Boyd, P. J. Richerson, *Culture and the evolutionary process*, The Univ. of Chicago Press, Chicago – London 1985.

na uwagę. Kultura żyje tylko przez zapoznawanie się z nią i przyjmowanie jej przez każde kolejne pokolenie ludzi.

Sprawę przekazu informacji genetycznej i pozagenetycznej udało mi się, jak sądzę, zrozumieć dopiero po przeczytaniu prac dwu innych autorów⁶.

Behawior zwierząt można podzielić na dwa elementy: behawior wrodzony i wyuczony. Behawior wrodzony, nazywany także instynktownym, zwierzę wykazuje nawet wtedy, gdy jest wychowywane w całkowitej izolacji od innych zwierząt tego samego gatunku. Samice os żyjących w pojedynkę wiedzą, jak w łodydze rośliny zrobić komory przeznaczone do składania jaj, mimo że nigdy w życiu nie widziały, jak się je robi. Elementy behawioru instynktownego występują również u zwierząt wyższych, ale są nierozdzielnie zintegrowane z behawiorem wyuczonym. Zięba, nawet głucha, umie wykonać część swego śpiewu. Ptak z normalnym słuchem, ale chowany w komorze dźwiękoszczelnej, umie korygować swój śpiew. Ale kompletną ziębią piosenkę może wykonać tylko taki ptak, który choć raz usłyszał pełny śpiew dorosłej zięby. Kot instynktownie poluje na myszy. Polowanie składa się z trzech etapów: skradania się, skoku i zabicia złapanej myszy. Ale każde polowanie zachodzi w nieco innych okolicznościach. Dostosowywanie behawioru instynktownego do tych okoliczności – to behawior wyuczony. Każda grupa zwierząt, powiedzmy wśród ssaków, ma określoną zdolność uczenia się. Zależy ona od potencjału genetycznego danego gatunku zwierząt, a więc od bardzo dużego zespołu genów; chodzi o uwarunkowanie genetyczne wspomnianych poprzednio: mózgu, centralnego układu nerwowego, hormonów. Jeśli więc w odniesieniu do zwierząt żyjących społecznie kulturą nazwiemy ich behawior wyuczony, to będzie to behawior zależny od genetycznie uwarunkowanych możliwości uczenia się przez zwierzęta.

W tym sensie zarówno behawior instynktowny jak i wyuczony, śpiew zięby i muzyka Mozarta, są uwarunkowane genetycznie. Jednakże elementy behawioru instynktownego nie są wcale lub są mało modyfikowane przez środowisko. Natomiast behawior wyuczony jest bardzo plastyczny i zależy od warunków zewnętrznych, zaś różnice między potencjalnymi możliwościami uczenia się przez człowieka z jednej strony, zaś inne zwierzęta z drugiej, jest kolosalna. Zięba

pod wpływem najwytrawniejszych mistrzów, innych zaś, może nauczyć się tylko swojej piosenki i niczego ponadto. Natomiast repertuar np. muzyczny ludzi jest nieograniczony, zaś forma muzyki zależy od kraju i epoki.

Wiemy z życia codziennego, że każdy człowiek ma inny zakres i typ uzdolnień. Przynajmniej część tych różnic jest na pewno uwarunkowana genetycznie.

Ale czy są dane, że różnice między kulturami w obrębie gatunku *Homo sapiens* wynikają z różnic genetycznych? Jak starałam się już wyjaśnić, o genetycznym uwarunkowaniu behawioru człowieka, wraz z jego zdolnościami, konkretnie nic nie wiadomo. O tym więc, czy ludzie mogą się pod tym względem różnić, genetycy mogą wnioskować tylko pośrednio. W ciągu ostatniego ćwierćwiecza zebrano pokaźną liczbę danych dotyczących łatwo mierzalnych różnic genetycznych między ludźmi⁶. Chodzi głównie o różnice grup krwi i białek osocza. Ostatnio dane te uzupełniono badaniami nad różnicami w sekwencji nukleotydów wchodzących w skład DNA, który – jak wiadomo – jest nosicielem informacji genetycznej⁷. Dane te są zgodne. Tradycyjnie wyróżnia się co najmniej trzy duże grupy ludzi potocznie nazywanych białymi (rasa kaukaska), czarnymi (rasa negroidalna) i żółtymi (rasa mongolska). W obrębie każdej z nich występuje olbrzymia zmienność genetyczna. Nie wykryto natomiast statystycznie istotnych różnic między rasami. Różnice te ograniczają się do dobrze znanych cech morfologicznych. Zresztą i te cechy są bardzo zmienne w obrębie każdej z trzech „dużych ras”. Ostre różnice morfologiczne można dostrzec tylko wtedy, kiedy się porównuje „typowych” przedstawicieli każdej z nich. Skoro więc nie ma różnic genetycznych między rasami w zakresie poprzednio wymienionych cech, to nie ma podstaw do zakładania, że są różnice genetyczne w cechach behawioralnych stanowiących rzekomo podstawę różnic kulturowych.

Można zresztą podejść do tej sprawy od innej strony. W historii ludzkości powstawały i upadały wielkie cywiliza-

⁶ S. J. Gould, *Ever since Darwin*, Norton and Co., N. York – London 1977, s. 251–267; P. C. Reynolds, *On the evolution of human behaviour*, Univ. California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1981.

⁷ R. Lewontin, *Human Diversity*, Freeman and Co., N. York – San Francisco 1982.

⁸ J. S. Jones, w: *Major topics in primate and human evolution*, B. Wood et al. Eds., Cambr. Univ. Press, Cambridge 1986, s. 317–330.

cje. Czy rozwój i upadek każdej z nich mógł być wywołany genetycznymi zmianami w populacjach ludzi? Zespół najaktywniejszych przeciwników Wilsona⁹ przytacza przykład Arabów. W ciągu 200. lat od śmierci Mahometa w VII w. islam stał się potęgą polityczną, gospodarczą i militarną od Bagdadu do Kordoby. Jednocześnie rozwinęły się filozofia, muzyka, nauka i sztuka arabska. Ale w ciągu XIV–XV w. potęga Arabów zaczęła podupadać, zaś wyparcie Arabów z Półwyspu Iberyjskiego w 1492 r. położyło kres zarówno potędze politycznej i gospodarczej, jak i cywilizacji arabskiej. Jej wzlot i upadek nastąpiły zbyt szybko, by mogły być związane ze zmianami genetycznymi, nawet zakładając najostrzejszą selekcję w postaci epidemii dżumy. Chyba w historii można znaleźć więcej tego rodzaju przykładów.

Wierzyć a wiedzieć

Wilson wyraźnie pogardliwie stwierdza, że ludzie wolą wierzyć niż wiedzieć. W moim przekonaniu wrzuca on do jednego worka co najmniej trzy różne zjawiska.

a) Wiara jako przeżycie mistyczne. Nie przeszkadza ona, jak sądzę, w poznawaniu świata materialnego i nie zastępuje tego poznawania, a więc nie jest przeciwstawieniem wiedzy.

b) Wiara w sensie wierzenia innym ludziom, zaufania do nich, też nie jest przeciwstawieniem wiedzy.

c) Niektórzy ludzie, w tym również naukowcy, wierzą, że wiedzą. Przykładem jest sam Wilson, który wierzy, że zna genetykę. Ale ta forma „wiary” jest nawet przydatna do rozwoju nauki – lęk przed własną niewiedzą działa na umysł paraliżująco. Ludzie wierzący, że wiedzą – w tym również Wilson – głosząc kontrowersyjne poglądy pobudzają do myślenia i polemiki innych autorów. Jeśli środowisko naukowe chce i może poddawać krytycznej analizie każdą naukową koncepcję, to nawet poglądy błędne służą rozwojowi nauki.

Socjobiologia a polityka

Wkrótce po ukazaniu się omawianej tu pracy Wilsona powstała „grupa do studiowania socjobiologii”¹⁰, w skład której weszli biologowie, psychologowie i lekarze. Napisali oni dość obszerną i bardzo złośliwą krytykę „Sociobio-

logy", którą opublikowali w pracy zbiorowej poświęconej krytycznej analizie stosowania argumentów biologicznych do usprawiedliwienia nierówności społecznych i rasowych. Zawarte w artykule argumenty genetyczne przeciwko poglądom Wilsona omówiłam już poprzednio. Autorzy polemizują zwłaszcza z tezą Wilsona, że różnice między kulturami mają podłoże genetyczne. Pogląd ten jest zupełnie bezpodstawny i nawiązuje do starych, już zdyskredytowanych koncepcji rasistowskich. Ponadto „grupa do studiowania socjobiologii” niezwykle złośliwie rozprawia się ze sposobem rozumowania Wilsona, który najpierw zakłada, że jest np. gen na altruizm i dalej pisze tak, jak gdyby istnienie tego genu było udowodnionym faktem.

W zasadzie przychylne recenzje pracy „Sociobiology” ukazały się w najbardziej prestiżowych pismach biologicznych: brytyjskiej „Naturze” i amerykańskiej „Science”. Zarówno w tych recenzjach, jak i w licznych pracach specjalistycznych nawiązujących – często bardzo krytycznie – do „Sociobiology” autorzy bądź pomijają „grupę do studiowania socjobiologii”, bądź odzywają się o niej z niesmakiem: chodzi o to, by w dyskusji i krytyce naukowej nie odwoływać się do argumentów politycznych. Trudno mi nie zgodzić się z takim punktem widzenia. W młodości, zanim jeszcze stałam się naukowcem, trafiłam w Lysenowską prakę mózgów, wyszłam z tego pokiereszowana i upokorzona i odtąd uważam, że żadne czynniki pozanaukowe nie powinny interweniować w poszukiwanie prawdy naukowej.

⁹ Grupa do studiowania socjobiologii, w: *Biology as a social weapon. The Ann Arbor science for the people editorial collective*, Burgess Publ. Comp., Minneapolis, Minnesota 1977, s. 131–149.

¹⁰ Zob. przyp. 9.

Qu'est-ce que la sociobiologie?

Chercheur en biologie, Aleksandra Putrament traite d'un ouvrage inédit en Pologne du zoologiste américain E. O. Wilson, „Sociobiology” (1975) qui avait suscité de vives polémiques dans le monde. Formulant un jugement critique sur les thèses du scientifique américain, la biologiste polonaise écrit notamment que le fond héréditaire de la conduite de l'homme n'est qu'une hypothèse alimentant des

débats, mais non un fait prouvé. Il n'est pas à établir avec certitude lesquelles des différences entre les gens sont d'origine génétique. Et pour ce qui est du „perfectionnement génétique” de l'homme, il n'est guère possible et ce pour deux raisons: multiplicité des gènes responsables de son comportement et lien fonctionnel entre le comportement de l'homme et ses processus physiologiques.

Julian Humeński SJ

Duszpasterstwo wojskowe Armii Polskiej w ZSRR (I)

Dzieje duszpasterstwa wojskowego Armii Polskiej w Związku Radzieckim nie były dotąd u nas opisywane i są na ogół nie znane. Różne złożyły się na to przyczyny. Aczkolwiek zawierają się w zaledwie kilkunastu miesiącach, dzieje te są jednak ciekawe i wnoszą wiele nowych elementów do historii polskiego duszpasterstwa wojskowego w okresie II wojny światowej¹.

Najazd wojsk Rzeszy na Związek Radziecki 22 czerwca 1941 r. spowodował zmianę konstelacji politycznej w Europie i świecie. W jego następstwie doszło również do przywrócenia zerwanych we wrześniu 1939 r. stosunków dyplomatycznych między Polską a Krajem Rad; przywrócenie stosunków stanowiło polityczną podstawę wzajemnych relacji, opartych na przymierzu przeciwko hitlerowskiemu Niemcom. Wyrazem tych relacji stał się układ podpisany 30 lipca 1941 r. w Londynie przez gen. Władysława Sikorskiego, premiera rządu Rzeczypospolitej Polskiej na obczyźnie i naczelnego wodza Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie oraz radzieckiego ambasadora, Iwana Majskiego. Układ ten zobowiązywał obie strony do udzielania sobie *wszelkiego rodzaju pomocy i poparcia przeciwko hitlerowskiemu Niemcom*, regulował sprawę Polaków w ZSRR oraz zapowiadał utworzenie na jego terenie Armii Polskiej, której dowództwo miał objąć przebywający w odosobnieniu od końca września 1939 r. w Związku Radzieckim gen. Władysław Anders. Operacyjnie podlegać ona miała Naczelnemu Dowództwu Armii Radzieckiej, organizacyjnie – Naczelnemu Dowództwu Polskich Sił Zbrojnych w Londynie². W konsekwencji tego układu 14 sierpnia 1941 r. został podpisany w Moskwie przez gen. Andersa i gen. Panfilowa polsko-radziecki układ wojskowy regulujący status Armii Polskiej w ZSRR i jej udział w wojnie przeciwko Niemcom. Uzupełnieniem tego układu stała się deklaracja, uzgodniona w Moskwie 4 grudnia 1941 r. przez gen. Sikorskiego i Sta-

lina, która rozszerzała znacznie zobowiązania w sprawie wzajemnej pomocy oraz udziału wojska polskiego – planowanego na 96 tys. – w działaniach przeciwko Niemcom³.

Już podczas pierwszej rozmowy gen. Andersa z Panfilowem została poruszona sprawa utworzenia przy Armii Polskiej duszpasterstwa wojskowego. Gen. Anders mianowicie, opierając się na wielowiekowej tradycji Wojska Polskiego⁴, przedstawił w swym programie organizacyjnym sformowanie duszpasterstwa wojskowego, prowadzonego przez polskich księży, które zapewniłoby duchową opiekę religijną nad żołnierzami i ich rodzinami. W rachubę wchodził przede wszystkim duchowni katoliccy, jednak na uwadze miano także duchownych prawosławnych, protestanckich, a nawet wyznania mojżeszowego. Sam gen. Anders był wprawdzie protestantem (później przeszedł na katolicyzm, o czym będzie jeszcze mowa), uważał jednak – jak to stwierdził w swoim pierwszym rozkazie do wojska z 22 sierpnia 1941 r. – że *nie może być Wojska Polskiego bez duszpasterstwa*⁵. Postulat ten został przyjęty przez gen. Panfilowa i później zatwierdzony przez rząd radziecki.

Początki i organizacja duszpasterstwa wojskowego w PSZ w Związku Radzieckim

Początki formowania Armii Polskiej na wschodnich terenach Związku Radzieckiego przypadają na II poł. sierpnia, dokładnie na 24 sierpnia 1941 r. Tworzyli tę armię ludzie ściągający do punktów formowania ze wszystkich stron rozległego państwa radzieckiego, niejednokrotnie przost

³ Opracowanie oparto na następujących pozycjach: Kamil Kantak, *L'aumonerie Militaire Polonaise en URSS (1941-1942)*, w: „Sacrum Poloniae Millennium” (SPM), t. VIII-IX, s. 321-446; ks. płk Włodzimierz Cieński, *Z dziejów polskiego duszpasterstwa wojskowego w latach 1941-1945 od Związku Radzieckiego do Wielkiej Brytanii*, w: „Duszpasterz Polski Zagranicą” (DPZ), 1985, nr 2, kwiecień-czerwiec, s. 286-333; tamże nr 3, lipiec-wrzesień, s. 513-545; tamże 1986, nr 1, styczeń-marzec, s. 117-133; bp Józef Gawlina, *Na ziemiach prastarej Sogdii*, w: *Rozkaz wewnętrzny Biskupa Polowego Wojsk Polskich (RWBP)*, nr 9/46, s. 182 n.; o. Bronisław Chrostowski OP, kapelan WP, *Biskup Polowy WP w ZSRR*, w: *Rozkaz wewnętrzny Biskupa Polowego Wojsk Polskich*, nr 9/46, s. 190 n.

⁴ *Mała Encyklopedia Wojskowa*, Warszawa 1970, s. 64, 65, 738 n.

⁵ Tamże.

⁶ *Wspomnienia wojenne kapłanów wojskowych 1939-1945*, pod red. ks. płka dra Juliana Humeńskiego, Generalnego Dziekana WP, Warszawa 1967, s. 9 n.

⁷ Ks. płk W. Cieński, dz. cyt., nr 2, s. 323.

z łagrów, więzień, miejsc przymusowego osiedlenia, wywiezieni tam ze wschodnich ziem Rzeczypospolitej w latach 1940–41. Byli wycieńczeni, słabi, często załamani i rozgoryczeni, ale pełni nadziei i rozradowani, że otrzymają broń i będą mogli walczyć o wolność Polski.

W tym samym mniej więcej czasie powstało duszpasterstwo wojskowe tworzonej na terenie ZSRR Armii Polskiej. Jego początki związane są z 3 września 1914 r., kiedy ks. Włodzimierz Cieński⁶, przyszły szef duszpasterstwa, na drugi dzień po wyjściu z Lublanki spotkał się w ambasadzie polskiej w Moskwie z gen. W. Anderssem, zwolnionym z tego samego miejsca odosobnienia dwa miesiące wcześniej. Nie znali się dotąd osobiście, gen. Anders był jednak z jego rodziną spokrewniony. 4 września zeszli się ponownie w lokalu zajmowanym przez gen. Andersa. W rozmowie ich uczestniczył pułkownik, później generał, Leopold Okulicki, aktualny szef sztabu tworzącej się Armii Polskiej. Dzień ten można uważać za dzień powstania duszpasterstwa wojskowego w Armii Polskiej w ZSRR. Generał bowiem, zaraz po powitaniu, oświadczył krótko ks. Cieńskiemu, ku jego niemałemu zdziwieniu, że mianuje go szefem duszpasterstwa wojskowego Polskich Sił Zbrojnych formowanych w Kraju Rad. Pokazał mu równocześnie odpowiednie pisma i dekrety bpa polowego, Józefa Gawliny, z których jeden mianował na to stanowisko ks. płk. Czesława Wojtyńskiego⁷ jako wikariusza generalnego PSZ w ZSRR, drugi, w razie nieobecności na tym terenie ks. płk. Wojtyńskiego, mianował dziekanem powstającej armii ks. płk. Józefa Panasia⁸, i wreszcie trzeci, upoważniający gen. Andersa w razie nieobecności ks. Panasia do mianowania na to stanowisko najstarszego stopniem obecnego tam kapelana wojskowego lub tego, kogo uzna za właściwego do czasu zatwierdzenia go przez bpa polowego. Na uwagę ks. Cieńskiego, że nigdy nie był kapłanem wojskowym, nie zna tego rodzaju pracy ani też nie ma żadnego doświadczenia w tej dziedzinie, generał odpowiedział krótko, że mianuje go dziekanem armii, nadając mu równocześnie stopień majora. Doświadczenie zdobędzie w trakcie pełnienia wyznaczonej mu funkcji⁹. Sprawa więc wydała się jasna i prosta. Nie była jednak taka dla ks. Cieńskiego. Toteż, pragnąc całkowicie ją uregulować także po linii duchownej, jeszcze tego samego

dnia zwrócił się pismem do bpa połowego, wysłanym przez ambasadę polską w Moskwie, w którym przedstawił swoją rozmowę z gen. Andersem i nominację na szefa duszpasterstwa tworzącej się armii, wyrażając równocześnie nadzieję na rychłe jej zatwierdzenie. Do pisma dołączył swoje curriculum vitae¹⁰.

Tu mała dygresja. Dokładnie po dwóch latach od tej chwili inny polski generał, Zygmunt Berling, mianuje w Moskwie innego polskiego kapłana, ks. Wilhelma Kub-sza, kapelanem tworzącej się w ZSRR innej polskiej armii i nada mu także stopień majora¹¹.

Wróćmy do właściwego opisu. Na wieść o tworzeniu Armii Polskiej zaczęli ściągać ze wszystkich stron rozległych obszarów Kraju Rad byli żołnierze Wojska Polskiego i ochotnicy cywilni, wśród nich kapelani wojskowi wrześ-

⁶ Ks. płk prałat Włodzimierz Cieński ur. 6 kwietnia 1897 r. we Lwowie. Szkołę podstawową, gimnazjum i studia teologiczne odbywał w tym samym mieście, specjalizował się we Fryburgu. Święcenia kapłańskie otrzymał we Lwowie 4 lutego 1925 r. Przez wiele lat był katechetą w różnych szkołach lwowskich, zaś 17 kwietnia 1939 r. otrzymał nominację na proboszcza największej wówczas parafii we Lwowie – przy kościele Św. Magdaleny. Po zajęciu wschodniej Małopolski przez wojska radzieckie pracował aktywnie w podziemnym ruchu oporu. Aresztowany 17 września 1940 r. przeszedł przez różne więzienia, łącznie z Butyrkami i Lubianką. Po napadzie Niemców na Związek Radziecki i nawiązaniu stosunków dyplomatycznych między rządem RP w Londynie a ZSRR został zwolniony z więzienia i już 3 września 1941 r. zjawił się w ambasadzie polskiej w Moskwie, zaś 4 września nastąpiło jego spotkanie z gen. Andersem. Ten, na podstawie otrzymanego od bpa połowego wojsk polskich upoważnienia, mianował go Naczelnym Kapelanem PSZ w Związku Radzieckim. Nominację tę zatwierdził później bp połowy. Z wojskiem tym przeszedł cały szlak bojowy od ZSRR przez Persję, Iran, Palestynę, Afrykę, Włochy i już jako wikariusz generalny bpa połowego wyjechał wraz z wojskiem do Anglii. Tu, po demobilizacji, pracował przez 10 lat w różnych ośrodkach polonijnych, mianowany w tym czasie przez Piusa XII prałatem. W 1955 r. wstąpił do zakonu trapistów w Bricquebec we Francji, gdzie zamknięty w murach tego surowego klasztoru spędził jeszcze blisko 30 lat swego pracowitego, oddanego całkowicie ojczyźnie i Kościołowi życia. Zm. 21 stycznia 1983 r. i został pochowany na miejscowym klasztornym cmentarzu.

⁷ Ks. płk prałat Czesław Wojtyński, ur. w 1892 r. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1914 r. Kapelan zawodowy, kanclerz Kurii Połowej WP, odznaczony Krzyżem Walecznych (dwukrotnie). We wrześniu 1939 r. dostał się do niewoli radzieckiej w Tarnopolu. Przebywał w obozach jenieckich w Kijowie, Kozieleisku i Ostaszówce. Zginął (...) w Katyniu wraz z tysiącami polskich oficerów, wśród których było kilku-nastu kapelanów.

⁸ Ks. płk prałat Józef Panaś, b. dziekan II Żelaznej Brygady Karpackiej Legionów i Polskiego Korpusu Posiłkowego, kapelan zawodowy. Zginął w obozie koncentracyjnym. Odznaczony Krzyżem Virtuti Militari i Oficerskim Krzyżem OOP.

⁹ K. Kantak, dz. cyt., s. 325; por. W. Cieński, dz. cyt.

¹⁰ W. Cieński, dz. cyt.

¹¹ Ks. płk W. Kubsz, *Uczestniczyłem w walkach pod Lenino*, w: *Wspomnienia wojenne kapelanów wojskowych 1939–1945*, Warszawa 1974, s. 47.

niowej walki obronnej oraz kapłani diecezjalni i zakonnici. Oni to stworzą wkrótce pod sprężystym kierownictwem swego szefa działające sprawnie i niesłychanie ofiarnie duszpasterstwo Armii Polskiej w ZSRR.

5 września 1941 r. nowo mianowany dziekan miał wystąpić po raz pierwszy oficjalnie z nabożeństwem odprawianym dla przedstawicieli wojska, ambasady polskiej i osobistości polityczno-wojskowych w kościele Św. Ludwika w Moskwie. Dawny kościół polski Świętych Piotra i Pawła był w gruzach. Na Moskwę szło wówczas główne uderzenie niemieckie. Front był niedaleko, w odległości zaledwie około 100 km. Naloty trwały niemal bez przerwy. Moskwa broniła się. Ataki sprawnie odpierano, artyleria przeciwlotnicza działała skutecznie¹². Kościół francuski Św. Ludwika obsługiwał o. Leopold Braun, augustinianin, obywatel amerykański. Spotkanie z nim ks. Cieńskiego i towarzyszącego mu ks. Tadeusza Walczaka TJ¹³, wypuszczonego wraz z nim przed kilku dniami z Łubianki, było niezmiernie serdeczne i pozostawiło w pamięci obu polskich kapłanów jak najmiłsze wspomnienie. O. Braun ofiarował im na początek ich pracy duszpasterskiej kielich mszalny, mszał, sporo hostii, wino mszalne i przedmioty liturgiczne.

I znowu mała dygresja. Ten sam o. Braun gościć będzie nieco później, bo 3 maja 1942 r., w murach tej samej świątyni innego Polaka, bpa polowego WP, J. Gawlinę, a w niespełna dwa lata potem zaopatrzy w podobny sposób ks. mjr. W. Kubsza, kapelana I Dywizji Piechoty im. T. Kościuszki¹⁴. W pamięci ich także zapisze się na zawsze. O. Braun był przyjazny Polakom, do końca pomagał obu polskim kapelanom – szkoda, że ani jeden, ani drugi nie pozostawili o nim wzmianki. Wiemy tylko, że pod koniec wojny powrócił do Stanów Zjednoczonych.

Nabożeństwo inauguracyjne odbyło się 5 września w obecności oficjalnych przedstawicieli polskich władz wojskowych i cywilnych oraz wielkiej liczby miejscowych Polaków do głębi wzruszonych niecodziennym wydarzeniem. Mszę św. odprawił i kazanie wygłosił ks. mjr. Cieński, ks. Walczak pracował w konfesjonale.

Po nabożeństwie nastąpiło spotkanie znaczniejszych jego uczestników z członkami ambasady polskiej w Moskwie.

Oto, jak je opisuje sam ks. mjr Cieński: *Po wyjściu z kościoła mieliśmy krótkie spotkanie z Polakami. Spotkałem wtedy pp. Leona Kozłowskiego, Jana Piłsudskiego, brata Marszałka, Stanisława Grabskiego, Tyszkiewicza i innych /.../ Najwięcej mówił, wodził prym i przemawiał p. Leon Kozłowski. Najpierw pochwalił moje kazanie /.../ dopytywał, czy to ja jestem ten Cieński ze Lwowa. Potwierdziłem. Mówił, że moje kazanie prości ludzie zrozumieli, ale oficerowie mniej. Potem nagle przeskoczył na inny temat. Zaczął krytykować rząd polski, a szczególnie premiera, tj. imiennie wymienił gen. Sikorskiego. Mało tego, przeklinał cały rząd. Wreszcie powiedział, że utworzy pod Niemcami rząd białorusko-ukraiński i potem odda go Polsce jako człon federacyjny. Wytworzyła się nieprzyjemna dyskusyjna atmosfera /.../ która poprawiła się dzięki taktowi i inteligencji prof. Stanisława Grabskiego. Skierował on dyskusję na inne tory, mianowicie Armii Polskiej i Duszpasterstwa*¹⁵.

¹³ Ks. W. Cieński, dz. cyt.

¹⁴ Ks. Tadeusz Walczak, ur. 20 stycznia 1906 r. w Stryju. Do Towarzystwa Jezusowego wstąpił 15 lipca 1921 r., święcenia kapłańskie otrzymał w Lublinie 24 czerwca 1936 r. Po święceniach do 1939 r. był prefektem w gimnazjum oo. jezuitów w Chyrowie. Wybuch wojny zastał go we Lwowie, gdzie m.in. pełnił funkcję kapłana szpitala wojkowego. Po zajęciu Lwowa przez wojska radzieckie działał aktywnie w politycznym podziemiu (WZW). Aresztowany i osadzony w więzieniu najpierw we Lwowie, później w Moskwie na Lubiance. Skazany na śmierć czekał na wykonanie wyroku aż do 2 września 1941 r., kiedy został zwolniony. Wstąpił do tworzącej się Armii Polskiej w ZSRR i wraz z nią przeszedł do Iranu. Był tam kapłanem 15 pp 3 Dywizji Strzelców Karpackich. Z II Korpusem przeszedł jego szlak bojowy aż po Bolonię. „W uznaniu czynów męstwa i odwagi, wykazanych w czasie walk II Korpusu o Monte Cassino” (RWBP nr 7/44) otrzymał Krzyż Walecznych. Po demobilizacji w Anglii, w 1949 r. udał się do Zambii, gdzie pracował jako misjonarz. Tam obok pracy duszpasterskiej prowadził sprawy finansowe diecezji Lusaca, którą zarządzał ks. archp. Adam Kozłowiecki TJ. W 1974 r. przeniósł się do RPA, gdzie został kapłanem Sióstr Służebniczek Starowiejskich w Lyndhurst, pomagając równocześnie w pracy duszpasterskiej wśród przebywających tam Polaków. Zn. 8 lipca 1987 r. w Johannesburgu i tam został pochowany.

¹⁵ Ks. płk W. Kubsz, dz. cyt., s. 49.

¹⁶ Ks. płk W. Cieński, dz. cyt., 1985, nr 2/155, kwiecień-czerwiec, s. 327. W notatce zaś dotyczącej L. Kozłowskiego i zamieszczonej tamże (s. 322) ks. Cieński wypowiada się następująco: „Prof. Uniwersytetu Lwowskiego, Leon Kozłowski, były premier rządu polskiego. Zgłosił się do wojska, jak mogłem to później stwierdzić w Buzutuku, i był porucznikiem Intendencji. Potem w Buzutuku «znikł», jak mówili: «związał» do Liby (koło Grodna); jak wywiad sowiecki stwierdził, zgłosił się do Niemców. Wypadek ten był bardzo kłopotliwy dla gen. Andersa, gdyż to on pod namową ambasadora Kota prosił oświadczenie o zwolnienie p. Kozłowskiego. W listopadzie 1941 r. radio niemieckie podało z nim wywiady. Jego ucieczka wydawała się podejrzana, że zorganizowana przez gestapo. Do porozumienia z Niemcami nie doszło. Mówili, że został rozstrzelany. Był bardzo potępiany w Buzutuku”. Istnieje również inna wersja odnośnie do śmierci L. Kozłowskiego, że mianowicie zginął podczas jednego z nalotów alianckich na Berlin.

Już 7 września ks. mjr Cieński jako szef duszpasterstwa udał się samolotem do Saratowa, a stąd pociągami do Buzułuku, małej miejscowości pomiędzy Uralem a Morzem Kaspijskim, którą wraz z okolicą wyznaczono na miejsce formowania sztabu i armii. Przybył tam 9 września. Towarzyszyli mu w drodze gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz, gen. Mieczysław Boruta-Spiechowicz, pierwsza Komendantka Pomocniczej Służby Kobiet W. Piechocka oraz inni. W Buzułuku, leżącym na szlaku kolejowym pomiędzy Kujbyszewem a Aktiubińskiem, w kraju równinnym i prawie pustynnym, zakwaterowało się dowództwo Armii Polskiej w ZSRR. Nad barakami powiewała flaga polska, na widok której przybyšom rozrzewniły się serca. Tu też przyszło pracować szefowi duszpasterstwa i jego współpracownikom od września 1941 do poł. stycznia 1942 r. Pierwsze dni były niezmiernie trudne. Mróz dochodził do 50°C. Żołnierze byli źle ubrani, niedożywieni, zachowywali jednak postawą wojskową. Byli wolni – to było najważniejsze.

Zgodnie z etatami armii radzieckiej w każdej dywizji zorganizowano 3 pułki piechoty, pułk artylerii lekkiej, dyon artylerii przeciwlotniczej, dyon kawalerii, baony saperów, łączności, sanitarny, szkołę podchorążych i ośrodek zapasowy¹⁶. Sztab urzędował w Buzułuku w jednym z największych domów murowanych, stanowiących niegdyś klub ziemianstwa¹⁷. Gdy ks. mjr Cieński zameldował się w sztabie, pracowało przy nim już kilku księży, wśród nich ks. Kazimierz Kozłowski¹⁸, jezuita, ponadto ks. Franciszek Pluta z diec. łuckiej, ks. dr Jan Cibor¹⁹ z diec. sandomierskiej, ks. dr Antoni Szyszko z diec. wileńskiej oraz ks. Jan Kapusta, salezjanin, który pracował również wśród rodzin wojskowych i cywilnych w niedalekim Aktiubińsku. Z tych księży utworzył ks. mjr Cieński quasi kurię polową, dobierając sobie jako swego zastępcę ks. K. Kozłowskiego, który położył wielkie zasługi przy organizowaniu duszpasterstwa w Armii Polskiej w ZSRR. On też prowadził kancelarię oraz całą dokumentację biura duszpasterstwa, zaczynając dosłownie od zera. Ks. dr J. Cibor został mianowany doradcą prawnym duszpasterstwa, ks. dr Kamil Kantak²⁰ – historykiem duszpasterstwa, przejmując równocześnie redakcję wychodzących z biura duszpasterstwa pism.

Ponadto pracowali w biurze o. Piotr Sywak, bazylianin, sekretarz obrządku grekokatolickiego²¹ i sekretarz świecki, por. Witold Świątkowski²².

Z kolei przystąpiono do przygotowania kaplicy, którą szumnie nazwano kościółkiem. Stanowiła ją przerobiona z sypialni barakowej stołówka. Na czas nabożeństwa odpowiednio ją dekorowano. Tak było przez cały czas pobytu sztabu w Buzułuku. W każdą niedzielę odbywały się trzy nabożeństwa: suma z kazaniem, podczas której śpiewano polskie pieśni religijne. Uczestniczył w niej z zasady gen. Anders i oficerowie sztabowi. Drugą mszę św. odprawiano dla żołnierzy, zaś trzecią odprawiał dla żołnierzy prawo-

¹⁶ *Mała Encyklopedia Wojskowa*, dz. cyt., s. 64 n.

¹⁷ K. Kantak, dz. cyt., s. 440.

¹⁸ Ks. Kazimierz Kozłowski, ur. 15 stycznia 1902 r. w Bochni, do Towarzystwa Jezusowego wstąpił 22 sierpnia 1917 r. Szkołę powszechną i gimnazjum skończył w Bochni, studia filozoficzne odbył w Nowym Sączu, teologiczne – w Lublinie. Świecenia kapłańskie otrzymał w Krakowie z rąk arcybpa Sapiehy 14 czerwca 1930 r. Pracował kolejno w Stanisławowie, Lwowie, Kołomyi, skąd jako superior domu zakonnego został wywieziony w 1940 r. na Sybir. Stamtąd przedostał się do tworzącej się Armii Polskiej. Gdy armia gen. Andersa przechodziła do Iranu, wyjechał z częścią osieroconych dzieci do Indii, gdzie pracował również wśród tamtejszej Polonii. Po wojnie udał się do Zambii na misję, którą prowadzą polscy jezuiti, pracując z wielkim poświęceniem na różnych placówkach. Przez kilka lat był superioriem w Chingombe. Zm. w Salisbury w Rodezji 12 sierpnia 1968 r. O nim napisał bp połowy, ks. gen. J. Gawlina w swoim wstępie do opracowania ks. Kamila Kantaka (dz. cyt., s. 323) następujące słowa: „Rev. Casimirus Kozłowski SJ, qui antea fuerat superior residentiae in oppido v. Kołomyja (Polonia Orientalis) a secretis illius «Curiae sovieticae» optime meritis, Dexteritate in rebus componendis, ingenio, zelo sese genuinum filium inclitae Societatis Jesu exhibuit. Nunc vero Missionarius in Africa Centrali versatur”.

¹⁹ Ks. Jan Cibor z diecezji sandomierskiej. Losy wojenne rzuciły go aż do Kołomyi, niedaleko od północnego bieguna, gdzie zima trwa 9 miesięcy. Pracował przy wyrębie lasów służąc zarazem ofiarnie wywiezionym tam rodakom: spowiadał, podnosił na duchu, wspomagał. W lipcu 1941 r. został wraz z innymi zwolniony i przez Władę wostok, Omsk dotarł do Buzułuku.

²⁰ Ks. dr Kamil Kantak, ur. w Gdańsku w 1881 r., wyświęcony na kapłana w 1909 r. Doktor teologii, pisarz, historyk i dziennikarz. Był profesorem Wyższego Seminarium Duchownego w Pińsku w latach 1926–39. W czasie wojny wywieziony w głąb ZSRR. Przebywał w obozie jenieckim w Koziełsku i Ostaszkowie, później w Moskwie na Lubiance. Zwolniony w 1941 r. przybył do Buzułuku. Właśnie on zredagował większość notatek i raportów o księżach kapelanach w Armii Polskiej w ZSRR. Po przejściu Armii Polskiej na Bliski Wschód przyczynił się realnie do reorganizacji jej duszpasterstwa. Po wojnie prof. na Uniwersytecie Św. Józefa w Bejrucie. Zm. w Bejrucie, pochowany na tamtejszym polskim cmentarzu.

²¹ W armii było kilku kapelanów tego obrządku, działalność ich jednak była bardzo ograniczona ze względu na niewielką liczbę żołnierzy wyznania grekokatolickiego. W późniejszym czasie i ich sekretariat przejął por. Witold Świątkowski.

²² Witold Świątkowski, porucznik. Przed wojną administrator Zakładu dla Niewidomych w Łaskach pod Warszawą. Człowiek o wysokiej kulturze duchowej i religijnej głębi, całym sercem oddany sprawom duszpasterstwa (K. Kantak, dz. cyt., s. 329).

sławnych w obrządku wschodnim kapelan, o. Kuriata. Oprócz niego było jeszcze dwu innych kapelanów prawosławnych: o. Kurilas i o. Sieniawski²³.

Równocześnie nastąpił przydział kapelanów do poszczególnych tworzonych dywizji. I tak: proboszczem V Dywizji Piechoty, kwaterującej w Tatiszczewie, odległym od Buzułuku o kilkaset kilometrów, której dowódcą był gen. M. Boruta-Spiechowicz, mianowany został ks. ppłk Teofil Wdzięczny²⁴. Kapelanami poszczególnych pułków zostali ks. ks.: Wiktor Judycki z diec. wileńskiej, założyciel oficerskiego związku „Marianum”; Bolesław Godlewski z diec. łomżyńskiej, Antoni Manturzyk z diec. wileńskiej, Tadeusz Walczak, jezuita; Stefan Kiwiński z diec. wileńskiej i Stefan Gąsiorek z diec. lwowskiej. Proboszczem VI Dywizji Piechoty, stacjonującej w Tockoje pod Czkałowem w pobliżu Buzułuku, pozostającej pod dowództwem gen. M. Tokarzewskiego-Karaszewicza, został ks. mjr. Franciszek Tyczkowski, zwolniony w lipcu 1941 r. z Łubianki, były szef duszpasterstwa I Dywizji Piechoty Legionów. Kapelanami poszczególnych pułków dywizji zostali ks. ks.: Teodor Hucuł pochodzący z okolic Lwowa, obywatel kanadyjski; Czesław Kulikowski, Nikodem Dubrówka, Jan Chrzyszcz – wszyscy z diec. wileńskiej; Maciej Wojciechowski z diec. łuckiej, Michał Wilniewicz z diec. pińskiej i Augustyn Huciński, karmelita, który zginął w walkach pod Monte Cassino. Proboszczem VII Dywizji Piechoty, rozmieszczonej również w pobliżu Buzułuku, formowanej przez przybyłego z Londynu i wstawionego walkami w Norwegii i Francji gen. Mieczysława Szyszko-Bohusza, mianowano ks. dr. Stefana Zajkowskiego, byłego referenta Sądu Kurii Polowej, prowadzącego również w biurze szefostwa duszpasterstwa sprawy małżeństw wojskowych. Ponadto pracowali w dywizji na etatach kapelanów wojskowych ks. ks.: Bronisław Siepak, Bolesław Martynelis, Kajetan Sufranowicz – z diec. wileńskiej; Józef Bednarczyk z diec. lubelskiej, Franciszek Tomasik, salezjanin; Juliusz Kaczorowski, Adam Wróbel, Antoni Hołyński, Tadeusz Fedorowicz – z diec. lwowskiej (uprzednio wikary przy kościele Św. Magdaleny we Lwowie), Jan Góźdź, oblat; Brunon Woźniak, bernardyn; ks. dr. Kamil Kantak z diec. pińskiej. Z czasem także wszystkie szpitale polowe otrzymały swoich kapela-

nów, zaś kapłanem głównego szpitala armii został najpierw ks. dr Kantak, po nim ks. Michał Wilniewicz. Jak z powyższego widać, wszystkie dowódcze stanowiska w duszpasterstwie przydzielono kapłanom zawodowym, inne kapłanom rezerwy lub czasu wojny. Każdy nowo przybyły otrzymywał stopień kapitana. Na mundurze noszono małe krzyżyki lub w miarę możliwości koloratki. Nowi księża przybawali niemal codziennie.

9 października 1941 r. ks. mjr Cieński otrzymał pismo bpa połowego, zatwierdzające go na stanowisko dziekana armii, z dopiskiem: *W roku ubiegłym odprawiłem w polskim kościele w Londynie mszę żałobną za spokój duszy Księdza, Księża Dziekana. Wnioskuje z tego, że życie Księdza będzie długie i piękne*²⁵. Takie też było.

Działalność duszpasterska wśród żołnierzy i rodzin wojskowych

Jeżeli chodzi o działalność duszpasterstwa w Armii Polskiej w ZSRR, to zaistniała co do tego w kierownictwie wojskowym pewna rozbieżność zdań. Niektórzy generałowie (Boruta-Spiechowicz, Tokarzewski-Karaszewicz) chcieli widzieć w kapłanach nie tyle duszpasterzy, ile raczej „narzędzie wychowawcze” żołnierza. Mieli oni swoje szczególniejsze poglądy na rolę religii w wojsku. Zdaniem ich miała ona być przede wszystkim szkołą patriotyzmu i dzielności. Mniej modlitwy, mniej sakramentów, jak najmniej nabożeństw, poza tym wszystko powinno opierać się *na spontaniczności i dobrej woli*. Gdy poglądy te wypowiedział gen. Tokarzewski-Karaszewicz wobec ks. mjr. Cieńskiego, odpowiedział mu szef duszpasterstwa: *Nie chciałbym być kapłanem w pańskiej dywizji, generale*²⁶. Pozostali dowódcy z gen. Andersem na czele uważali jednak, że księża kapłanami mają prowadzić pracę ściśle duszpasterską. I to zdanie

²³ K. Kantak, dz. cyt., s. 440.

²⁴ Ks. ppłk Teofil Wdźniczny, kapłan zawodowy. We wrześniu 1939 r. po przejściu granicy polsko-litewskiej z oddziałem wojska został internowany. Latem 1940 r. przewieziony z ok. tysiącem oficerów polskich do obozu jenieckiego w Kozielsku, zaś w lipcu 1941 r. przeniesiony do Głazowca. Po podpisaniu układu polsko-radzieckiego dostał się do tworzącej się Armii Polskiej w ZSRR (K. Kantak, dz. cyt., s. 329).

²⁵ SPM, t. VIII–IX, s. 328.

²⁶ K. Kantak, dz. cyt., s. 327.

przeważało. Oparto się tu na wytycznych konkordatu z 20 marca 1925 r., zarządzeniach w tym względzie ministra spraw wojskowych oraz wskazaniach bpa połowego z 20 marca 1940 r. Toteż gdy ks. mjr Cieński zwrócił się w tej sprawie do gen. Andersa, otrzymał następującą odpowiedź: *Wszystko ma być tak, jak zarządził minister*²⁷. Ustalono równocześnie, że właściwą władzą księży kapelanów jest bp połowy jako ordynariusz wszystkich wojskowych wyznania rzymskokatolickiego oraz ich rodzin, a jedynie w sprawach ściśle wojskowych – zwierzchnictwo wojskowe. Wkrótce też, bo już we wrześniu 1941 r., nadszedł pierwszy rozkaz bpa połowego, normujący praktyki religijne w PSZ. Zawierał 6 punktów.

1. Modlitwy poranne i wieczorne – biorą w nich udział wszyscy żołnierze wyznań chrześcijańskich. Prawosławni mogą się żegnać według przyjętego u nich zwyczaju, protestanci nie muszą odmawiać „Zdrowaś Maryja”. Wyznawcy religii mojżeszowej mają w tym czasie możliwość odbycia modlitw zgodnie z ich praktyką. Modlitwę poranną należy rozpoczynać odmówieniem „Ojcze nasz” i „Zdrowaś” oraz odśpiewaniem „Kiedy ranne wstają zorze”; wieczorem ten sam pacierz zakończony odśpiewaniem „Wszystkie nasze dzienne sprawy”.

2. Nabożeństwa niedzielne i świąteczne – uczestniczą w nich wszyscy żołnierze katolicy, nie pełniący w danym dniu służby garnizonowej. Katolicy stanowili w armii 90% stanu osobowego. Nabożeństwo obejmowało mszę św., kazanie, wspólne modlitwy i śpiew religijny. Kończono je odśpiewaniem hymnu „Boże, coś Polskę”.

3. Spowiedź i komunie św. wielkanocna – obowiązywała wszystkich wojskowych wyznania katolickiego. Na jej przeprowadzenie w poszczególnych jednostkach przewidywano dwa dni – jeden na nauki rekolekcyjne, drugi na spowiedź i komunię św.

4. Post – na mocy dekretu bpa połowego obowiązywał on żołnierzy jedynie w Środę Popielcową, Wielki Piątek i w Wigilię Bożego Narodzenia. Żołnierze wyznania mojżeszowego posiadali w tym względzie swoje własne przepisy.

5. Pogadanki religijne – przewidywano na nie godzinę w tygodniu. Odbywały się one w świetlicach żołnierskich. Do uczestnictwa w nich obowiązani byli wszyscy żołnierze.

6. Sale, świetlice, izby żołnierskie, kasyna oficerskie i podoficerskie miały być zaopatrzone w krzyże. W warunkach przyfrontowych zgodnie z możliwościami.

Nad przestrzeganiem tych przepisów czuwać miał szef duszpasterstwa i podlegli mu kapelani.

Rozkaz bpa polowego wywołał wiele kontrowersji wśród kadry kierowniczej. Uważano, że uszczupla znacznie czas potrzebny na bojowe szkolenie żołnierza. Jednak gen. Anders zaakceptował go w całości nakazując jego przestrzeganie.

Trosce księży kapelanów podlegały również polskie cmentarze wojskowe. Wszystkie zostały dokładnie porejestrowane, ogrodzone i były dobrze utrzymane. Pozostało na nich przeszło 10 tys. grobów polskich. Jeden tylko cmentarz niedaleko Jangi-Julu liczył 960 mogił. Na każdej mogile widniał drewniany krzyż. Księża kapelani patronowali również dziełom dobroczynności, prowadzili szeroko zakrojoną akcję charytatywną wśród przesiedlonych w te rejony polskich rodzin. Żołnierze dzielili się chętnie swymi skromnymi racjami żywnościowymi ze znajdującymi się w znacznie gorszych warunkach rodakami w cywilu. Szczególniejszą opieką otaczano dzieci.

W pracy duszpasterskiej odczuwano wielki brak utensyliów liturgicznych, np. hostii, wina mszalnego, ksiąg liturgicznych, olejów świętych do namaszczenia chorych. Pierwsze oleje dostarczył biskup prawosławny. Hostie zaczął wypiekać wojskowy piekarz, później zajęły się tym siostry zakonne zatrudnione także w Pomocniczej Służbie Kobiet. Wino zaczęto sprowadzać z południowych obszarów Kraju Rad. W późniejszym okresie założono sklep liturgiczny, który przejął troskę o zaopatrywanie księży kapelanów w artykuły liturgiczne. Pewna pomoc nadeszła też od bpa polowego z Londynu. Najważniejsze okazały się nadesłane małe walizkowe kapliczki polowe, zawierające portatyly potrzebne jeszcze wówczas do odprawiania mszy św., kielichy, krzyżyki, szaty liturgiczne, małe mszaliki łacińsko-angielskie oraz inny potrzebny sprzęt liturgiczny. Żołnierze i ludność cywilna pragnęli posiadać krzyżyki, medaliki, obrazki i różańce. Te także nadchodziły z Anglii, ale w nie-

²⁷ Tamże.

wystarczającej liczbie. Dystrybucją tych wszystkich przedmiotów zajmowało się szefostwo duszpasterstwa, zaś księża kapelani wolni od ubocznych zajęć mogli się poświęcić duszpasterstwu, udzielaniu sakramentów św., z których żołnierze licznie korzystali, katechizacji wojskowych i cywilnych, nade wszystko dzieci. Było to często nauczanie elementarne. Żadnych programów ani podręczników nie posiadano, każdy opierał się na przedwojennych instrukcjach w tym względzie, o ile je pamiętał, oraz na własnej inwencji i znajomości przedmiotu.

Wielką pomoc w pracy duszpasterskiej w szerszym tego słowa znaczeniu świadczyły kobiety, zwłaszcza siostry zakonne, z PSK. One to przeważnie troszczyły się o należyty stan bielizny i szat liturgicznych, przystrajanie ołtarzy, o wystrój i porządek kaplic. Towarzyszyły niejednokrotnie księżom kapelanom podczas ich wyjazdów w teren przygotowując wszystko do nabożeństw i czuwając nad dziatwą. Kancelarie zarówno szefa duszpasterstwa jak i poszczególnych proboszczów dywizji oraz kapelanów pułkowych prowadził pod ich kierownictwem personel wojskowo-cywilny. Praca biura szefostwa była różnorodna: zajmowano się wszystkimi kapelanami, ich pracą, sytuacją i służbą. Prowadzono kartoteki, rejestry, wykazy, sortowano dokumenty, przygotowywano i wysyłało korespondencję. Utrzymywano stały kontakt z dowództwem armii, z ambasadą polską, ze sztabem generalnym.

Po dwóch miesiącach wszystkie jednostki miały już swoich kapelanów, dobrze zorganizowane biuro duszpasterstwa i sprawnie funkcjonującą administrację. Wybór ks. mjr. Cieńskiego na dziekana armii okazał się bardzo szczęśliwy. Aczkolwiek nie był kapłanem zawodowym, umiał rozkazywać i żądać posłuszeństwa, posiadał przy tym szczególniejszy dar obsadzania stanowisk odpowiednimi ludźmi zgodnie z ich zdolnościami. Był gorliwy, w pracy nieustrudzony, spowiadał, głosił kazania, wspomagał swoich podwładnych moralnie i materialnie, dzieląc się niejednokrotnie własnymi poborami. Traktował wszystkich z dobrocią, toteż cieszył się ogólnym zaufaniem. Żołnierze go uwielbiali, oficerowie szanowali. Umiał zachować się godnie i przyjaźnie wobec wszystkich, także wobec wyższych dowódców i gen. Andersa, z którym żył na stopie koleżeńskej²⁸.

Wszystko to mógł naocznie stwierdzić przybyły 8 listopada 1941 r. wysłannik bpa polowego, jego wikariusz generalny w osobie uczestnika kampanii norweskiej i bitwy pod Narvikiem, ks. kpt. Józef Król²⁹, który przybył do Buzuluksa via Moskwa i Kujbyszew. Już 11 listopada odprawił tam uroczyste nabożeństwo polowe dla wojska, w którym uczestniczyli również przedstawiciele wojskowych i cywilnych władz radzieckich³⁰. Przyjazd ks. kpt. J. Króla miał dla duszpasterstwa wojskowego wielkie znaczenie, przywiózł on bowiem kanoniczne zatwierdzenie statusu duszpasterstwa podpisane przez bpa polowego, co znacznie uspokoiło niepewnych co do tego niektórych kapelanów. On też, czym sprawił wszystkim szczególniejszą radość, zapowiedział rychłe przybycie do armii samego gen. Sikorskiego i bpa polowego. Swą rolę delegata bpa polowego ks. kpt. J. Król pełnił przez miesiąc. W tym czasie dokonał inspekcji szefostwa duszpasterstwa w Buzuluksie oraz odwiedził poszczególne dywizje i ich kapelanów, szpitale wojskowe, a także wojskowo-cywilne ośrodki duszpasterskie, zaznajamiając się dokładnie z warunkami pracy księży kapelanów, z ich trudnościami i potrzebami. Ks. kpt. J. Król znany był wśród wojska na Zachodzie ze swej ujmującej skromności i dobroci. Te same cechy charakteru wykazał i tu, toteż po wykonaniu zleconego mu zadania włączył

²⁸ Tamże, s. 337.

²⁹ Ks. Józef Król, ur. 21 marca 1905 r. w Ignacówce pod Jędrzejowem. Seminarium duchowne ukończył w Wilnie w 1933 r. Po święceniach kapłańskich pracował jako wikariusz w Dąbrowie pod Grodnem, potem jako proboszcz w Balingródku i w Jazwie. 24 marca 1939 r. został zmobilizowany jako kapelan. Uczestniczył w kampanii wrześniowej i wraz z oddziałami wojska dotarł do Rumunii, skąd przez Węgry, Jugosławię i Włochy przedostał się do obozu wojsk polskich w Coëtquidan. Mianowany przez bpa polowego kapłanem Brygady Strzelców Podhalańskich uczestniczył w bitwie o Narvik, za co otrzymał później z rąk gen. Sikorskiego Krzyż Walecznych. Po upadku Francji dostał się do Szkocji, skąd został skierowany do formowanych w ZSRR Polskich Sił Zbrojnych jako delegat bpa polowego. Po opuszczeniu wraz z wojskiem ZSRR wrócił do Polski. Tu zgłosił się na kurs spadochroniarski jako kandydat na cichociemnego oraz odbywał intensywne szkolenie przygotowawcze do pracy konspiracyjnej w kraju. Poległ śmiercią lotnika w kwietniu 1944 r. Samolot, którym wraz z innymi leciał do Polski, uległ katastrofie tuż po starcie w Gibraltarze i runął do morza. Zwłoki ks. Króla wyłowiono i pochowano na alianckim cmentarzu brookwoodzkim w polskiej kwaterze. Piękne wspomnienie o nim zamieścił w „Dzienniku Polskim” i „Dzienniku Żołnierza” (z 25 kwietnia 1944 r.) Ksawery Pruszyński. Por. *Wspomnienia wojenne kapelanów wojskowych 1939–1945*, dz. cyt., s. 455–461, a także Władysław Dec, *Narvik i Falaise*, Warszawa 1958, s. 127.

³⁰ K. Kantak, dz. cyt., s. 341.

się ochotniczo do pracy duszpasterskiej jako zwyczajny kapelan, pomagając wydatnie przy formowaniu VII Dywizji Piechoty i jej duszpasterstwa w Kermine w środkowym Uzbekistanie.

Księża kapelani mieli zasadniczo stałe miejsca postoju, zdarzało się jednak często, że zmieniali nie tylko dywizję, lecz także charakter pracy, przechodząc np. do szkolnictwa lub innej działalności duszpasterskiej, ale i wówczas pozostawali w gestii wojska oraz w łączności z szefem duszpasterstwa.

W celu uściślenia i dokładniejszego sprecyzowania duszpasterskiej działalności księży kapelanów w podległych im duchowo jednostkach ks. mjr Cieński dokonał w październiku 1941 r. inspekcji w V i VI dywizji, rozmieszczonych w Tatiszczewie i Tockoje. Zebrał księży kapelanów w kaplicy dywizyjnej i przeprowadził z nimi konferencję połączoną z dyskusją. Wywiadywał się dokładnie o trudności w pracy, potrzeby i życzenia. Stwierdził równocześnie, że msza św., modlitwy i inne nabożeństwa dla wojska zostały dobrze zorganizowane, że pogadanki religijne odbywały się regularnie co tydzień przy licznym uczestnictwie żołnierzy, którzy korzystali chętnie z sakramentów św. Księża kapelani cieszyli się ich pełnym zaufaniem i szacunkiem. Podczas tej wizytacji okazało się, że pośród żołnierzy znajdowało się wielu seminarzystów i braci zakonnych. Byli bardzo użyteczni przy posługach religijnych sprawowanych przez księży kapelanów. Niektórych z nich przydzielono kapelanom do pomocy. Ks. mjr Cieński czynił ponadto starania o zwolnienie kleryków z wojska, by mogli dokończyć studia teologiczne i otrzymać święcenia kapłańskie. To jednak stało się możliwe dopiero po opuszczeniu Związku Radzieckiego i przejściu armii na Bliski Wschód. Wówczas to ponad 20 kleryków zostało skierowanych na Uniwersytet Św. Józefa w Bejrucie (wśród nich znajdował się późniejszy kard. Władysław Rubin). Właśnie w Bejrucie, w latach 1944–46 otrzymali oni święcenia kapłańskie³¹.

Po tej wizytacji ks. mjr Cieński wysłał 7 października 1941 r. pismo do bpa polowego, w którym m.in. donosił, że *duch religijny i patriotyczny wśród żołnierzy i oficerów jest znakomity. Oficerowie starają się w kontaktach z kapelanami pogłębiać swoją wiedzę religijną, czynią to zwłaszcza*

oficerowie rezerwy. Kapelni utrzymują z żołnierzami kontakty jak najbardziej przyjazne zgodnie ze swym stanowiskiem. Spotykają się przy spełnianiu swoich obowiązków z pełnym zrozumieniem i życzliwością dowódców dywizji, a nade wszystko dowódcy armii³². Owocem tej inspekcji był również Rozkaz Wewnętrzny nr 2 szefa duszpasterstwa, zawierający 8 punktów. Regulował on szczegółowo działalność księży kapelanów w wojsku zarówno duszpasterską jak i organizacyjno-administracyjną. Zgodnie z tym rozkazem:

1. Każdy proboszcz dywizji i kapelan samodzielnej jednostki składać ma miesięczne sprawozdanie ze swojej i podległych mu kapelanów działalności do 5 każdego miesiąca oraz kwartalne do pierwszego miesiąca następnego kwartału. Sprawozdania mają zawierać terminy przewidzianych rekolekcji, ich tematykę, spotkanie z ministrantami, ich zadania oraz liczbę.

2. Wszyscy księża kapelani pozakładają książki materiałowe przedmiotów jednorazowego i trwałego użytku oraz posiadanego w ewidencji sprzętu liturgicznego. Żadnemu kapelanowi nie wolno w razie przeniesienia zabierać tych przedmiotów na nowe miejsce przeznaczenia; stanowią one bowiem własność danej jednostki czy oddziału. Dotyczy to również przedmiotów liturgicznych, ofiarowanych poszczególnym kapelanom przez wojskowych lub osoby cywilne.

3. Proboszczowie dywizji, kapelani samodzielnych jednostek i kapelani garnizonowi nadeślą niezwłocznie opisy paramentów kościelnych każdego oddziału z osobna, z równocześnie wykazem brakujących i potrzebnych przedmiotów³³.

4. Każdy z księży kapelanów będzie otrzymywał 1 butelkę wina na dwa miesiące. Natomiast wypiek opłatków na hostie i komunikanty każda jednostka ma sobie sama zorganizować. Podobnie zaopatrzenie w świece. Posiadany zapas wosku przysyłać należy do szefostwa duszpasterstwa.

³² Tamże, s. 338.

³³ Tamże i SPM, s. 415 n.

³⁴ Dzięki staraniom ks. mjr. Cieńskiego otwarto szwalnię, która miała zaopatrywać księży kapelanów w potrzebne im szaty liturgiczne (ornaty, stoly, alby, komże, obrusy, ołtarzowe itp.). Prowadziły ją panie z PSK, przeważnie zakonnice, ale pomocą służył, kto mógł. Jeden z żołnierzy wykonał np. bardzo gustowną monstrancję, która towarzyszyła odtąd duszpasterstwu wojskowemu ze Związku Radzieckiego przez cały szlak bojowy aż do Anglii.

5. *Wszyscy kapelani prześlą niezwłocznie wykaz zatrudnionych przez nich w poszczególnych ośrodkach duszpasterskich sił pomocniczych, łącznie z danymi personalnymi (kancelistów, organistów, ministrantów i in.).*

6. *Podać do wiadomości szefostwa duszpasterstwa sposób rozwiązywania w poszczególnych formacjach, jednostkach, oddziałach terminów nabożeństw oraz miejsca ich odprawiania.*

7. *W kaznodziejstwie wojskowym zło należy zwalczać z taktem, ale i mocą. Rzeczą korzystniejszą jednak wydaje się nieraz przedstawiać dobro jako cnotę i przeciwieństwo „szkaradziejstwa” zła, a nie tylko potępiać sam grzech. Należy również unikać mówienia o cierpieniach ludności tego terenu i uświadamiać obecnych przede wszystkim o cierpieniach ponoszonych przez rodaków w kraju³⁴.*

8. *Księża kapelani działalność swoją mają ograniczać do samych wojskowych, ich rodzin i ludności polskiej. Nie można jej natomiast rozszerzać na innych obywateli ZSRR, zgodnie z pismem I753/6.05.1942³⁵.*

Praca duszpasterska kapelanów nasilała się, rzecz jasna, w okresach poprzedzających poszczególne święta kościelne oraz podczas ich trwania, nade wszystko w czasie Wielkiego Postu – zgodnie z wielowiekową tradycją kościelną i narodowymi zwyczajami. Odbływały się więc w poszczególnych jednostkach rekolekcje i nabożeństwa wielkopostne, jak Gorzkie Żale z kazaniami pasyjnymi, Droga Krzyżowa, spowiedź i komunie św. Rekolekcje wielkopostne w 1942 r. głosił dla żołnierzy we wszystkich dywizjach ks. kpt. Z. Kozłowski TJ, rekolekcje ogólne dla rodzin wojskowych i stanowe dla kobiet (PSK) – ks. mjr W. Cieński, ks. dr K. Kantak natomiast – dla oficerów wszystkich dywizji. Na prace te wyznaczono cały marzec 1942 r.

Do zwyczajnych zajęć księży kapelanów należało również odbywanie wizytacji duszpasterskich w terenie. Przeprowadzano je w okresie Bożego Narodzenia i Wielkanocy. W pierwszym przypadku były one raczej sporadyczne, w drugim powszechne. Brali w nich udział prawie wszyscy księża kapelani, odwiedzając rodziny wojskowe i cywilne. Udzielano wówczas w razie potrzeby chrztów, ślubów, sakramentu chorych, napawając pociechą i nadzieją, podnosząc na duchu i niosąc pomoc materialną. *Sami* – jak podaje

w swych wspomnieniach ks. mjr Cieński – *znajdując się nieraz w ciężkiej sytuacji materialnej i psychicznej podnosił głowy, stawali się silni. Nie dla siebie tylko, dla bliźnich.* Wszystkie udzielane sakramenty skrupulatnie rejestrowano i przesyłano następnie wykazy do szefostwa duszpasterstwa.

³⁴ Zarządzenie to miało na względzie delikatną sprawę niekomplikowania relacji z radzieckimi czynnikami rządowymi.

³⁵ SPM, s. 420 n. Niektórzy księża wskutek niestosowania się do zakazu zawartego w p. 8 mieli różne trudności, a nawet przykrości, jak np. ks. Jan Kapusta, którego zatrzymano przy wyjeździe w Krasnowodsku właśnie za udzielanie chrztu miejscowym dzieciom (K. Kantak, dz. cyt., s. 443).

La pastorale dans les Forces armées polonaises en URSS (I)

L'agression allemande contre l'Union Soviétique en juin 1941, entraîna le rétablissement, par un traité entre le gouvernement polonais à l'émigration et le gouvernement soviétique en date du 30 juillet de la même année, des relations diplomatiques rompues en septembre 1939. Le 14 août 1941, le général Władysław Anders et le général Panfilov signaient un accord militaire réglant le statut de l'Armée polonaise en URSS. Cette armée allait se constituer de Polonais déportés en URSS en 1940-41 qui auront afflué vers les centres de formation, de prisons, de camps de travail et des lieux de leur établissement forcé. Le schéma organisationnel de l'armée en formation comprenait, conformément à la tradition des forces armées polonaises, une pastorale militaire ayant pour support une aumônerie animée par des prêtres polonais et chargée du ministère

sacerdotal à l'intention des soldats et de leurs familles. Ce point obtint l'approbation de la partie soviétique. La mise sur pied de l'aumônerie fut entreprise dès septembre 1941. A sa tête fut placé l'abbé Włodzimierz Cieński (1897-1973) qui fera avec l'armée tout son itinéraire de guerre de l'Union Soviétique à l'Italie, en passant par l'Iran, la Palestine, l'Afrique.

L'auteur de ce texte qui, de 1964 à 1986 exerça les fonctions de doyen général de l'Armée polonaise, retrace les débuts et la mise sur pied de la pastorale militaire des Forces armées polonaises en URSS, le ministère pastoral des aumôniers, leur activité culturelle et éducative; il évoque aussi la visite de l'aumônerie par Mgr Józef Gawlina, évêque aux armées. Le texte rend compte de l'époque comprise entre les débuts de pastorale et le passage de l'Armée polonaise en Iran, en septembre 1942.

Oskar Stanisław Czarnik

Główne ośrodki wydawnicze polskiego wychodźstwa (przegląd geograficzny)*

Ośrodki wydawnicze polskiego wychodźstwa... Co znaczy właściwie to sformułowanie? Czy obejmuje ono wszystkie instytucje wydawnicze na obczyźnie, związane bezpośrednio lub pośrednio z kulturą polską i jej recepcją wśród swoich i obcych?

Pomińmy na razie ogólne definicje, zrezygnujmy z początkowych uściśleń i zastrzeżeń. Zastąpi je zwięzłe przypomnienie historyczne. Idzie tu o rodowód większości instytucji wydających obecnie książki polskie za granicą. Tak – właśnie wojenny rodowód wspomnianych placówek stanowi istotną cechę wyróżniającą je od wcześniejszych poczynąń edytorskich Polonii w różnych krajach świata. Co więcej, w czasie II wojny światowej i w pierwszych latach po jej zakończeniu kształtowały się podwaliny układu geograficznego trwającego do dziś mimo wielu zmian. Działają w nim także instytucje założone wiele lat po wojnie, nie związane już bezpośrednio z dramatycznymi wypadkami, które rozegrały się wcześniej.

Polskie wydawnictwa na obczyźnie w okresie II wojny światowej

Podczas II wojny światowej i w ciągu dwóch-trzech lat po jej zakończeniu działały trzy główne skupiska wydawnictw polskich na obczyźnie. Pierwsze z nich znajdowało się na Wyspach Brytyjskich. Obejmowało nie tylko Londyn, ale szereg innych miast angielskich, także Walię i Szkocję. Ośrodek ten zawdzięczał swe powstanie wielkim ruchom migracyjnym po klęsce wrześniowej. Drugie skupisko pol-

* Tekst jest częścią referatu wygłoszonego dnia 26 II 1987 r. w Duszpasterstwie Środowisk Twórczych w Warszawie podczas sesji z cyklu *Polskie instytucje kulturalne na wychodźstwie*.

skich instytucji wydawniczych powstało na Środkowym i Bliskim Wschodzie. Początki tego procesu sięgają jesieni 1941 r., gdy w obozach Armii Polskiej powstającej w Związku Radzieckim zakładano pierwsze placówki kulturalne i duszpasterskie. Działalność wydawnicza na tym szlaku rozwinęła się w pełni dopiero po wyjściu ze Związku Radzieckiego armii Andersa i części uchodźców cywilnych w 1942 r., a więc już na różnych miejscach postoju w Iranie oraz Iraku, zaś swoje apogeum osiągnęła w 1944 r. w Libanie i Palestynie, a także we Włoszech, gdzie za frontowymi oddziałami II Korpusu podążały niektóre placówki wydawnicze. Cechą szczególną tego właśnie skupiska była realizacja wielu przedsięwzięć edytorskich w marszu, na długim pielgrzymim szlaku liczącym tysiące kilometrów, przy czym pobyt u wschodnich wybrzeży Morza Śródziemnego był stosunkowo najdłuższy, co sprzyjało stabilizacji w życiu kulturalnym mas uchodźczych. Niektóre placówki naukowe, oświatowe i wydawnicze powstałe na tym właśnie szlaku wykazały znaczną trwałość. Po ustaniu działań wojennych przenosiły się z Bliskiego Wschodu i Włoch do W. Brytanii i Francji, by tam znaleźć stałą siedzibę. Trzeci wreszcie wielki ośrodek edytorstwa polskiego na obczyźnie ukształtował się w Niemczech, w pierwszych miesiącach pokoju, kiedy to uchodźcze organizacje społeczne i religijne działające w zachodnich strefach okupacyjnych podejmowały szereg inicjatyw wydawniczych. Apogeum aktywności edytorskiej w tym wielkim skupisku przypada na lata 1946–48, w późniejszym okresie szybko ona słabła, w miarę jak masy uchodźców podążały z powrotem do Polski lub do nowych miejsc stałego osiedlenia – zarówno w Europie zachodniej, jak i państwach zamorskich.

Prócz tych trzech wielkich skupisk istniały również inne ośrodki, gdzie zaznaczyła się szczególnie mocno polska działalność edytorska. Tak było na Węgrzech od jesieni 1939 r. po rok 1942, kiedy to ingerencja Niemców zniweczyła większość prac kulturalnych prowadzonych przez wychodźców. Nieprzerwanie od 1940 do 1945 r. rozwijało się życie naukowe i oświatowe w Szwajcarii, przede wszystkim w obozach dla internowanych żołnierzy z II Dywizji Strzelców Pieszych. Zaowocowało ono interesującymi publikacjami w języku polskim, niemieckim i francuskim.

Odgałęzieniem wielkiej migracji polskiej na Środkowym i Bliskim Wschodzie było niewielkie skupisko Polaków w Indiach.

Ogólnie biorąc można by wskazać wiele jeszcze większych i mniejszych skupisk uchodźczych powstałych w czasie wojny, można by przedstawić szereg szczegółów świadczących o rozległych poczynaniach wydawniczych. Są one przedmiotem rozważań autorów polskich za granicą¹.

Przełom z lat 1945–50 i jego skutki w latach sześćdziesiątych

Dramatyczny przełom w dziejach uchodźczego ruchu wydawniczego rozpoczął się wraz z rozpadem państwa polskiego na wygnaniu. Cofnięcie uznania przez mocarstwa zachodnie Rządowi RP w Londynie na początku lipca 1945 r. było nie tylko aktem dyplomatycznym wynikającym z dotychczasowego rozstrzygnięcia sprawy polskiej na arenie międzynarodowej. Już wcześniej zachodni sojusznicy wstrzymali subsydia dla rządu londyńskiego, zaś latem część jego agend przejęło brytyjskie Ministerstwo Skarbu. W pewnym okresie promotorem inicjatyw edytorskich pozostały formacje wojskowe. Polskie Siły Zbrojne liczyły jeszcze na początku 1946 r. ponad 200 tys. żołnierzy, z czego 55 tys. stacjonowało w Niemczech i na Bliskim Wschodzie, 46 tys. w W. Brytanii, zaś 107 tys. we Włoszech jako II Korpus². Jednakże stopniowa demobilizacja armii w latach 1946–47 rozproszyła i tę zbiorowość. Część zwolnionych żołnierzy przeniesiono w II poł. 1946 r. do Polskiego Korpusu Przysposobienia i Rozmieszczenia w Anglii, skąd rozchodziły się drogi do krajów nowego osiedlenia. Wiązały się z tym dalsze ruchy migracyjne, jak np. stosunkowo szybki odpływ ludności polskiej z Bliskiego Wschodu, zdążającej do Europy zachodniej lub państw zamorskich, a także częściowe powroty do kraju, zwłaszcza ludzi wywiezionych w okresie okupacji w głąb Niemiec i uwolnionych tam przez armie zachodnie. Oczywiście ogólny przebieg tych ruchów ludnościowych był bardziej złożony, różne strumienie migracyjne krzyżowały się ze sobą, zaś celem masowych wędrówek stawały się m.in. tak odległe państwa, jak Australia i Nowa Zelandia. Trudno jednak wnikać szczegółowo w przebieg tego procesu. Zasadne wydaje się przede wszyst-

kim pytanie: W jaki sposób wspomniane zdarzenia zmieniły geografię polskich ośrodków wydawniczych na obczyźnie?

Pierwszym następstwem była po prostu likwidacja wielu instytucji, zwłaszcza tych, które były agendami wygnańczego państwa i działały dzięki systematycznym dotacjom z jego budżetu. Decyzję o rozwiązaniu podejmowano często w czasie ich pełnego rozwoju. Tak np. Jerozolimską Placówkę Wydawniczą Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego została zmuszona do zaprzestania działalności w okresie, gdy przygotowywała już wznowienie swych książek wydanych podczas wojny, a jeszcze w ciągu kilku późniejszych lat inni edytorzy korzystali z jej dorobku.

Jednakże nie tylko brak mecenatu państwowego stał się przyczyną pomniejszenia liczby wydawnictw. Powojenne ruchy migracyjne wśród uchodźców ograniczyły chłonność rynku księgarskiego w niektórych krajach. Rozstrzygały się losy firm prywatnych. Tak np. w 1946 r. zakończyła swą działalność Składnica Księgarska w Edynburgu, a w 1948 r. Książnica Polska w Glasgow. Przełom lat czterdziestych i pięćdziesiątych był po prostu progiem, którego nie przekroczyła większość przedsiębiorstw polskich i polsko-brytyjskich zajmujących się wydawaniem książek w czasie niedawnej wojny.

Następstwo drugie – to dalsza wędrówka niektórych ocalałych jeszcze placówek naukowych i edytorskich do tych ośrodków emigracji politycznej, gdzie mogły nadal korzystać ze społecznego poparcia, z łatwiejszych warunków do dalszej pracy. Dotyczyło to przede wszystkim instytucji na szlaku bliskowschodnim. Tak np. dotarło z Palestyny do Londynu przez Włochy i Belgię czasopismo „Orzeł Biały”, założone jeszcze w grudniu 1941 r. w Buzuluk – polskim ośrodku wojskowym na terenie ZSRR. Podobną drogę odbył z Bejrutu do Londynu Instytut Wschodni Reduta,

¹ Zob. m.in. Ignacy Wieniewski, *Wznowienia tekstów pisarzy polskich i obcych*, w: *Literatura polska na obczyźnie*, Londyn 1964, t. I, s. 445–452; Zofia Kozarzynowa, *Przekłady z języków obcych*, w: *Literatura polska na obczyźnie*, Londyn 1965, t. II, s. 341–371; Jan Kowalik, *Czasopiśmiennictwo*, dz. cyt., t. II, s. 373–548; Janina Zabielska, *Instytucje i firmy wydawnicze – oficyny drukarskie*, dz. cyt., t. II, s. 549–572. W uwagach o geografii polskich wydawnictw na obczyźnie w czasie II wojny światowej wykorzystałem przede wszystkim pracę J. Zabielskiej.

² Andrzej Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. III, Warszawa 1987, s. 48.

a także szereg innych placówek, zwłaszcza o kombatanckim charakterze. Koncentracja działalności kulturalnej, m.in. wydawniczej w tzw. polskim Londynie jest zjawiskiem charakterystycznym dla tego właśnie przełomowego okresu, jakim był koniec lat czterdziestych i początek pięćdziesiątych.

Prócz tych dwóch zjawisk, jakże zubożających mapę polskiego edytorstwa, rozwijał się wówczas proces o przeciwnych następstwach. Przecież właśnie w sześciolecie 1945–50 powstawały nowe instytucje naukowe i wydawnicze, które dzięki uzyskanemu poparciu i własnej prężności mogły lepiej sprostać powojennym zadaniom. Należały do nich dwie placówki założone już w 1945 r.: Polski Instytut Historyczny w Rzymie oraz Instytut Polski i Muzeum im. Generała Sikorskiego w Londynie. W 1946 r. powołano we Włoszech Instytut Literacki pod kierunkiem Jerzego Giedroycia; w październiku 1947 r. cały zespół z czasopismem „Kultura” przeniósł się do Maisons-Laffitte pod Paryżem. W 1946 r. powstała w Paryżu Księgarnia Libella, która zresztą dopiero w późniejszym okresie podjęła działalność edytorską. Rok 1947 okazał się stosunkowo bogaty w inicjatywy założycielskie. Wtedy to zorganizowano w Londynie dalsze placówki, jak firma wydawnicza Gryf, Instytut Józefa Piłsudskiego w W. Brytanii, Studium Polski Podziemnej, przedsiębiorstwo Taurus, wreszcie Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas. W 1948 r. Związek Pisarzy Polskich na Obczyźnie wyłonił w Londynie własną placówkę wydawniczą pod mylącą nieco nazwą Stowarzyszenie Pisarzy Polskich. Natomiast na 1949 r. przypada założenie w Londynie dwóch ważnych instytucji: Oficyny Poetów i Malarzy oraz Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie. Wreszcie w 1950 r. powstała w Londynie Polska Fundacja Kulturalna, która rozległą działalność wydawniczą podjęła dopiero na początku lat sześćdziesiątych³.

To chronologiczne wyliczenie instytucji o różnym charakterze i pochodzeniu może budzić zrozumiałe wątpliwości, zwłaszcza że trudno byłoby się zająć w tym tekście przedstawieniem wszystkich okoliczności, jakie towarzyszyły ich powstaniu. Zaznaczymy tylko zwięźle, iż Polski Instytut Historyczny w Rzymie powołano dzięki inicjatywie duchownych z Duszpasterstwa II Korpusu i przy poparciu ks.

bpa Józefa Gawliny. W wiele lat później, w 1967 r., finansowanie tej placówki przejęła Fundacja z Brzezia Lanckorońskich. Instytut Polski i Muzeum im. Generała Sikorskiego powołano jeszcze pod koniec wojny zarządzeniem władz wojskowych. Od 1945 r. przejmował on akta różnych placówek Rządu RP oraz dokumenty i pamiątki Polskich Sił Zbrojnych, łącznie ze sztandarami rozwiązywanych jednostek wojskowych. Instytut Literacki zawdzięczał swe powstanie we Włoszech poparciu II Korpusu, dzięki czemu od początku miał on własną drukarnię; podobnie załącznikiem firmy Gryf Publications był Oddział Kultury i Prasy II Korpusu. Jej nakładem ukazywało się m.in. czasopismo „Orzeł Biały”, przez pewien okres redagowane i drukowane jeszcze w Brukseli, później przeniesione do Londynu. Od końca 1949 r. Gryf miał już własną drukarnię, co oczywiście w znacznej mierze zmieniło na korzyść sytuację finansową instytucji. Jednakże dopiero w późniejszym okresie firma mogła zająć się edytorstwem książek. Wydawnictwo wraz z drukarnią stało się własnością Stowarzyszenia Polskich Kombatantów. Studium Polski Podziemnej zorganizowano dzięki staraniom grupy założycieli pod kierownictwem gen. Tadeusza Bora-Komorowskiego i gen. Tadeusza Pełczyńskiego, zaś powstała placówka podjęła zarówno działalność naukowo-archiwalną jak i wydawniczą. Instytut Józefa Piłsudskiego w W. Brytanii powołano jako kontynuację placówki, która pod tą samą nazwą działała w przedwojennej Warszawie, zaś do jej zadań należały zarówno prace naukowo-dokumentacyjne jak i edytorskie. Niektóre swe zamierzenia wydawnicze placówka londyńska realizowała wspólnie z Instytutem Józefa Piłsudskiego w Stanach Zjednoczonych, założonym jeszcze w 1943 r. Paryska Księgarnia Libella oraz londyńska Oficyna Poetów i Malarzy będą w toku obecnej sesji przedmiotem odrębnych wystąpień. Firma Taurus stanowiła własność prywatną, jej założycielem był Bohdan Olgierd Jeżewski. Natomiast instytucją społeczną była Polska Fundacja Kulturalna. Jej pierwszym prezesem został gen. Władysław Anders, później objął to stanowisko ambasador Edward Raczyński. Kombatanci

³ Wykorzystałem tu informacje zebrane w dziale *Polskie fundacje, instytucje, biblioteki i firmy wydawnicze na obczyźnie*, „Pamiętnik Literacki” (Londyn) 1976, t. I, s. 163–190 oraz uzupełnienia z dalszych tomów powyższego czasopisma zamieszczone w tym samym dziale.

rodowód charakteryzował też Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas. Współzałożycielem tej placówki był zespół Biura Prasowego Biskupa Polowego Polskich Sił Zbrojnych, kierowany przez ks. Tadeusza Kirschke. Na polecenie ks. bpa J. F. Gawliny przekazano nowej placówce maszyny drukarskie duszpasterstwa wojskowego. Stworzyło to od początku korzystną sytuację finansową dla jej działań. Współtwórcami instytucji były także Katolicki Fundusz Wydawniczy w W. Brytanii oraz Polskie Koło Tomistyczne kierowane przez ks. Bronisława Belcika. Stworzona w ten sposób fundacja była częścią założonego jeszcze w grudniu 1945 r. w Londynie Polskiego Katolickiego Stowarzyszenia Uniwersyteckiego Veritas⁴.

Tak więc pod koniec lat czterdziestych ukształtowały się nowe instytucje wydawnicze, które były w większości spadkiem po Polsce Walczącej. Przejęły część wyposażenia materialnego państwa wygnańczego, idzie tu zwłaszcza o dawne drukarnie wojskowe, niekiedy również o resztki jego subwencji. Nowe placówki działały jednak według innych zasad, zgodnych z możliwościami materialnymi i potrzebami duchowymi powojennej emigracji politycznej. Za wcześniej może na uogólnienia, wydaje się jednak, że w odmiennej sytuacji politycznej i ekonomicznej wychodźstwa nikt nie miał szansy miały placówki całkowicie dotowane, uzależnione od innych instytucji, jak i firmy wytwarzające książki polskie w celach czysto handlowych. Przewagę uzyskuje inny wzorzec. Idzie tu o wydawnictwo powstałe dzięki inicjatywie i ofiarności społecznej, przejmujące zarazem – jeśli pozwalała na to sytuacja – jakąś część wyposażenia materialnego państwa na obczyźnie, korzystające częściowo z dotacji fundacyjnych, uzyskujące też w pewnych przypadkach samodzielność finansową dzięki dochodom z własnej drukarni. Oczywiście możliwości wytwórcze takiej placówki są zazwyczaj skromne, sięgają kilku, kilkunastu, najwyżej 20–30 tytułów rocznie przy stosunkowo niskich nakładach (np. około 1 tys. do 3 tys. egz.). Jednakże taka właśnie placówka będzie miała szansę przetrwania mimo nieuchronnych procesów asymilacyjnych wśród dawnego wychodźstwa, mimo zmniejszania się w pewnych okresach emigracyjnych publiczności literackiej, mimo trudności finansowych.

U progu lat pięćdziesiątych rozpoczęła więc działalność nowa generacja uchodźczych instytucji naukowych i wydawniczych. Warto dodać, że w ciągu lat pięćdziesiątych zakładanie dalszych placówek na obczyźnie przebiegało już mniej dynamicznie. Tak np. w 1953 r. powstała Oficyna Stanisława Gliwy w Londynie, w 1956 r. Polski Instytut Naukowy w Kanadzie, przemianowany później na Kanaadyjsko-Polski Instytut Badawczy z siedzibą w Toronto, w 1958 r. rozpoczęła swą działalność firma Sigma Press Stanisława Piaskowskiego w pobliżu Nowego Jorku, wreszcie w 1959 r. założono w Londynie wydawnictwo Polonia⁵.

Przełom z końca lat czterdziestych zaznaczy się wyraźniej, jeśli uwzględni się dla porównania geografie wychodźczego edytorstwa w 1960 r., a więc już w 15 lat po zakończeniu wojny. Książki polskie na obczyźnie ukazywały się w 1960 r. w 11. państwach świata, jak Argentyna, Belgia, Brazylia, Francja, Indie, Izrael, Kanada, Republika Federalna Niemiec, USA, W. Brytania i Włochy. W sumie wydrukowano 108 tytułów – oczywiście informację tę należy traktować z dużą ostrożnością, prawdopodobnie było ich nieco więcej⁶.

Z mapy wychodźczego edytorstwa zniknęły już całkowicie kraje Środkowego i Bliskiego Wschodu. Jest to zrozumiałe w świetle omówionych poprzednio ruchów migracyjnych. Białą plamą pozostawała również Australia, mimo że na tym kontynencie znalazło schronienie prawie 100 tys. powojennych wygnańców. Dorobek wydawniczy w poszczególnych państwach nie wykazywał przy tym jakiegokolwiek korelacji z liczbą osób pochodzenia polskiego. Tak np. w Stanach Zjednoczonych opublikowano w 1960 r. tylko 4, w Argentynie 2, i w Brazylii zaledwie 1. książkę polskojęzyczną, nieco więcej w Kanadzie (6 tytułów). Pewne zdziwienie może wzbudzić liczba aż 5. książek polskich wydanych w Madrasie. Było to zasługą Wandy Dynowskiej, która od czasów II wojny światowej prowadziła wydawnictwo o naz-

⁴ Por. *Polskie fundacje, instytucje, biblioteki i firmy wydawnicze na obczyźnie* w „Pamiętniku Literackim” oraz przytoczoną już rozprawę J. Zabielskiej.

⁵ Por. *Polskie fundacje, instytucje, biblioteki i firmy wydawnicze na obczyźnie*, dz. cyt.

⁶ Źródło: obliczenie własne na podstawie publikacji *Poľonica Zagraniczne. Bibliografia 1960* wraz z uzupełnieniami, oprac. W. Rogozińska, Warszawa 1966, Biblioteka Narodowa. Prócz książek uwzględniłem broszury od objętości 32 stron.

wie Biblioteka Polsko-Indyjska, drukujące w przekładzie hinduskie teksty filozoficzne i literackie, a także broszurki poświęcone Polsce.

Znaczne przekształcenia dokonały się również w krajach europejskich. Dosłownie dwie książki polskie wydane w 1960 r. we Fryburgu i Monachium były już tylko pokłosiem rozległego dorobku edytorskiego na terenie Niemiec Zachodnich w latach 1945–48. Podobnie nikły był plon w Belgii (zaledwie 1 tytuł), a przecież w tym kraju działało jeszcze w pierwszych latach powojennych kilka polskich placówek, jak Klon, La Colonne czy Polski Instytut Wydawniczy. Zniknęła na pewien czas z mapy uchodźczego edytorstwa Szwajcaria. Podobna tendencja zaznaczyła się również w W. Brytanii. Tylko trzy książki ukazały się poza Londynem. Dawne ośrodki w Szkocji, północnej Anglii i Walii przestały istnieć albo też podejmowały doraźne inicjatywy owocujące wydaniem jednej książki raz na kilka lat. We Francji opublikowano tylko cztery książki poza Paryżem.

Polski ruch wydawniczy koncentrował się w 1960 r. w trzech głównych ośrodkach. Pierwsze miejsce pod względem liczby wydrukowanych książek zajmował Londyn (51 tytułów), drugie Paryż (18 tytułów), trzecie Rzym (7 tytułów). W tych trzech miastach ukazało się wówczas około 75% książek wydanych wówczas na obczyźnie. Wydaje się celowe przedstawienie ówczesnego dorobku z uwzględnieniem podziału na wydawców. Pierwsze miejsce zajmował wśród nich Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas (18 tytułów), drugie Instytut Literacki w Paryżu (11 tytułów), trzecie i czwarte Oficyna Poetów i Malarzy oraz londyńska firma Bolesława Świdarskiego (po 6 tytułów). Na dalszych miejscach znalazła się Biblioteka Polsko-Indyjska w Madrasie, londyński Gryf, księgarnia Polska w Paryżu i Libella, Polski Instytut Historyczny w Rzymie, a także Polish Research Centre, Towarzystwo Oświaty Powszechnej i prywatna firma Karola Chodkiewicza w Londynie. W sumie wymienione dotąd instytucje wydały w 1960 r. około 58% ogółu polskich książek. Pozostałe 42% przypada przede wszystkim na różnych wydawców nieprofesjonalnych, a więc na organizacje społeczne i religijne, które wśród swych rozlicznych zajęć przygotowywały publikacje naj-

częściej związane z ich działalnością. Warto wymienić tu dla przykładu Apostolat Liturgiczny Opactwa św. Andrzeja w Bruges w Belgii, Komitet Polonii Włoskiej, Koło Czwartaków i Koło Grenadierów w W. Brytanii, londyński Komitet Uczczenia Pamięci J. Piłsudskiego w 25-lecie Jego Zgonu, Polski Klub Kulturalny Sarmacja Światowa w Bostonie, Towarzystwo Społeczno-Oświatowe im. Gen. Sikorskiego w Glasgow, Związek Harcerstwa Polskiego w Kanadzie, Związek Kupców i Przemysłowców w Wielkiej Brytanii, Związek Żydów, Rodaków z Ostrowi Mazowieckiej w Izraelu i Ameryce, Zrzeszenie Poetów Prześladowanych im. Borysa Pasternaka w Montrealu. Dwie książki ukazały się też nakładem emigracyjnych czasopism „Narodowiec” we Francji i „Związkowiec” w Kanadzie, jedna staraniem Biblioteki Polskiej w Londynie, wreszcie pięć tytułów wydrukowano nakładem autorów. W sumie większa część ówczesnego dorobku była rezultatem pracy owej drugiej generacji wydawnictw polskich na obczyźnie, powstałych pod koniec lat czterdziestych, w okresie przełomowych zmian strukturalnych i terytorialnych.

Polskie instytucje wydawnicze za granicą w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych

Czy w następnych latach zaszły na mapie polskiego edytorstwa na obczyźnie istotne zmiany? Częstkową odpowiedź na to pytanie przynosi kolejne zestawienie, obrazujące rozmieszczenie wydawnictw w 1975 r.⁷ Książki polskie, w liczbie 126. tytułów, ukazały się wówczas w 11. państwach. Były to – w kolejności alfabetycznej – Argentyna, Francja, Holandia, Indie, Kanada, Republika Federalna Niemiec, Szwecja, USA, W. Brytania, Włochy, Związek Południowej Afryki.

Pierwszy wniosek, jaki nasuwają dane statystyczne, można by sformułować metaforycznie jako wygasanie egzotyki. Jedna książka polska, opublikowana tym razem w Bombaju, świadczyła już o zmierzchu Biblioteki Polsko-Indyjskiej W. Dynowskiej, inna pojedyncza publikacja, pochodząca z Johannesburga w Afryce Południowej, uka-

⁷ Źródło: obliczenia własne na podstawie publikacji *Polonica Zagraniczne. Bibliografia 1975*, dz. cyt.

zała się staraniem tamtejszego polskiego duszpasterstwa katolickiego. Natomiast Australia, a także Brazylia, Argentyna (tylko jeden tytuł) i pozostałe kraje Ameryki Łacińskiej stanowiły właściwie białą plamę na zarysowanej tu mapie, podobnie jak np. Republika Federalna Niemiec, Szwajcaria lub Belgia w Europie zachodniej. Trwała nadal dominacja placówek polskich w W. Brytanii, gdzie wydrukowano 67 książek w Londynie, zaś 4 poza stolicą. Drugim ośrodkiem był wówczas Rzym (16 tytułów), trzecim Toronto w Kanadzie (10 tytułów). Na różne miejscowości USA przypadło 11 tytułów. Stosunkowo skromnie pod względem liczbowym przedstawiał się dorobek ośrodka paryskiego (9 tytułów). Nowym zjawiskiem było wydrukowanie polskich książek w Szwecji, związane zresztą z tzw. emigracją pomarcową.

Spośród instytucji wydawniczych najbardziej okazały repertuar miały wówczas dwie placówki londyńskie: Veritas (11 tytułów) i Oficyna Poetów i Malarzy (10 tytułów), dalej Polska Fundacja Kulturalna (9 tytułów) oraz paryski Instytut Literacki (5 tytułów). Po cztery książki ukazały się nakładem „Rycerza Niepokalanej” w Rzymie i londyńskiej Polsce, trzy zaś wydała londyńska firma Gryf.

Zniknęło z mapy polskiego edytorstwa przedsiębiorstwo Bolesława Świdorskiego, które w latach sześćdziesiątych opublikowało kilkadziesiąt wartościowych książek naukowych i literackich. Jego właściciel zamierzał odegrać rolę pośrednika między emigracją polityczną a władzami PRL, liczył też na uzyskanie w kraju debitu dla części swoich publikacji. Podjęte w tym celu przedsięwzięcia nie przyniosły wyraźnych rezultatów, opinia polska w W. Brytanii oceniła je przeważnie krytycznie. Przedwczesna śmierć B. Świdorskiego położyła kres jego ambitnym planom edytorskim i politycznym.

Pojawiły się wówczas na mapie dwa nowe ośrodki: londyńska firma Odnova, założona w 1963 r. oraz Papieski Instytut Studiów Kościelnych, powołany w Rzymie w 1963 r. z inicjatywy ks. prymasa Stefana Wyszyńskiego i prowadzący prace naukowe oraz działalność wydawniczą w języku polskim i w językach obcych.

Wśród tych instytucji, które opublikowały tylko po dwa lub jednym tytule, znajdują się niektórzy wydawcy profesjonalni (np. Sigma Press w USA), placówki naukowe (np.

Biblioteka Polska w Londynie, Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy w Toronto, Polski Instytut Historyczny w Rzymie), a także organizacje religijne i społeczne (np. Księża Jezuita w Londynie, Polska Macierz Szkolna w Londynie, Teatr Religijny w Rzymie oraz Przyjaciele Teatru Rapsodycznego, Związek Nauczycieli Polskich w Ameryce, Związek Nauczycielstwa Polskiego w Kanadzie). Tradycyjnie pokaźną grupę wśród wydawców nieprofesjonalnych stanowiły stowarzyszenia kombatanckie, np. Koło Żołnierzy Pułku 4-go Pancernego „Skorpion“, Koło Oficerów Artylerii Polskiej na Obczyźnie, Komitet Organizacyjny Wystawy Historyczno-Dokumentarnej „Polska piechota“. Rezultatem działań wydawców nieprofesjonalnych jest stosunkowo duży ówczesny dorobek książkowy w Rzymie i Toronto. Jednakże dane statystyczne, odnoszące się do tych ośrodków, ulegały z roku na rok znacznym wahaniom w zależności od rytmu pracy poszczególnych organizacji religijnych i społecznych.

Metoda dotychczasowych wywodów może budzić zrozumiałe zastrzeżenia. Ruch wydawniczy jest zjawiskiem ciągłym, osiągnięcia zmieniają się z roku na rok, ranga poszczególnych ośrodków wzrasta lub maleje w zależności od wielu okoliczności. Czy przedstawienie przekrojów z poszczególnych lat nie prowadzi do mimowolnych zniekształceń, uproszczonych uogólnień? Oczywiście takiego niebezpieczeństwa nie można wykluczyć. Autoweryfikacja – choćby częściowa – jest konieczna. Przynosi ona wyniki uspokajające w odniesieniu do wydawców. Wszak inne obliczenia, uwzględniające cały okres, od końca lat czterdziestych aż do połowy siedemdziesiątych, potwierdzają ich dominującą rolę. Przecież właśnie Veritas wydał od 1947 do 1975 r. około 400. książek, które wychodziły w kilku seriach, jak np. tomistyczna, religijna (o bardziej powszechnym przeznaczeniu), popularnonaukowa, beletrystyczna. Nakładem tej instytucji ukazywały się też śpiewniki, podręczniki, teksty dla dzieci i młodzieży. Instytut Literacki w Paryżu wydał w tym okresie ponad 300 tytułów. Większość z nich ukazywała się od 1953 r. w numerowanej Bibliotece Kultury, a także w specjalistycznych seriach wydawniczych, jak Dokumenty i Archiwum Rewolucji. Staraniem Oficyny Poetów i Malarzy wydrukowano do poł. lat sie-

demdziesiątych nieco mniej niż 300 tytułów. Wreszcie Polska Fundacja Kulturalna opublikowała od roku 1963 do 1975 około 200. tytułów⁸. Przyjęta metoda pozwala więc wyróżnić instytucje o największym dorobku. Trudno natomiast ustalić w ten sposób wyniki ośrodków pracujących mniej regularnie, a zwłaszcza wydawców nieprofesjonalnych, publikujących od czasu do czasu.

Niepokoje badawcze wiążą się też z możliwością pominięcia pewnych obszarów, gdzie podejmuje się przedsięwzięcia wydawnicze okazjonalnie, co przecież nie oznacza wcale, że są one białą plamą na mapie wychodźczego edytorstwa. Pewną pomocą w roztrząsaniu tych wątpliwości jest artykuł poety polskiego z Australii, Andrzeja Chciuka, opublikowany na łamach londyńskiego „Pamiętnika Literackiego”⁹. Rzecz jest poświęcona polskiemu życiu kulturalnemu na tym kontynencie. Otóż według autora, od 1961 do 1976 r., a więc w ciągu 16. lat, opublikowano w Australii 8 polskich książek. Oczywiście autorzy polscy z Australii ogłaszali w tym okresie swe utwory w różnych wydawnictwach wychodźczych w Londynie czy w Paryżu, a także drukowali swe prace w języku angielskim w wydawnictwach miejscowych, o polonijnym czy też już wyłącznie australijskim charakterze. Po prostu zabrakło na tym kontynencie możliwości, by zorganizować silny ośrodek wydawniczy współtworzący kulturę polską jako wartość nadrzędną, jednoczącą wszystkich związanych z nią ludzi. Można sądzić, że podobny stan występował na wielu innych obszarach, miejscach osiedlenia dawnej Polonii i wojennego wychodźstwa, jak np. Argentyna, Brazylia, a także większa część USA.

Czy przedstawiona dotąd mapa ośrodków wydawniczych zmieniła się zasadniczo w ciągu ostatniego okresu, a więc w II poł. lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych?

Sięgnijmy do kolejnego zestawienia. Dotyczy ono 1984 r.¹⁰ Interesująca nas mapa obejmowała wówczas 10 państw: Australię, Danię, Francję, Izrael, Szwajcarię, Szwecję, USA, W. Brytanię oraz obszar Berlina Zachodniego. W sumie wydano tam 126 polskich książek. Udział krajów zamorskich w ogólnym dorobku pozostał nadal skromny: w Australii ukazały się 2, w Kanadzie 6, a w USA 11 tytu-

łów. Na mapie edytorstwa pojawił się Berlin Zachodni (3 tytuły), jedną książkę wydano w Szwajcarii. Zasadnicze zręby dotychczasowego układu przetrwały bez zmian. W. Brytania pozostała nadal głównym ośrodkiem polskiego edytorstwa (68 tytułów w Londynie, 2 poza stolicą), przeszło dwukrotnie mniej ukazywało się w Paryżu (27 tytułów). Osłabła działalność edytorska w Rzymie (2 tytuły).

Odminną kolejność niż w 1975 r. przynosi podział dorobku edytorskiego na poszczególne instytucje. Na pierwszym miejscu znalazła się tym razem Oficyna Poetów i Malarzy (19 tytułów), dalej paryski Instytut Literacki (15 tytułów), Polska Fundacja Kulturalna (14 tytułów), Editions Spotkania (7 tytułów), Aneks, Polonia i Veritas w Londynie (po 4 tytuły). W sumie staraniem wydawców, którzy opublikowali co najmniej po 2 książki, ukazało się 62% ogólnego dorobku. Zaznaczyła się przy tym aktywność nowych placówek: Aneksu i Pulsu, założonych w II poł. lat siedemdziesiątych i specjalizujących się w drukowaniu dzieł powstałych w Polsce. Jednocześnie wzrósł wyraźnie w ogólnej wytwórczości udział książek wydanych wyłącznie nakładem autorów (4,6% w 1960 r., 7,1% w 1975 r., 9,7% w 1984 r.). Wydaje się jednak, że powyższe zjawisko ma szerszy zasięg, niż wykazują to bibliograficzne zestawienia¹¹.

W grupie instytucji, które w ciągu 1984 r. wydały tylko jedną książkę, znajdują się zarówno zasłużone placówki naukowe i edytorskie, jak Gryf, Instytut Józefa Piłsudskiego w Nowym Jorku, Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy, Odnova, Orbis, jak i nowe ośrodki, np. założony pod koniec lat siedemdziesiątych Polski Fundusz Wydawniczy w Kanadzie lub Archipelag w Berlinie Zachodnim. Tradyc-

⁸ Por. *Polskie fundacje, instytucje, biblioteki i firmy wydawnicze na obczyźnie*, dz. cyt.

⁹ Andrzej Chciuk, *Dorobek twórczy Polaków w Australii i Nowej Zelandii*, w: „Pamiętnik Literacki” (Londyn) 1978, t. II, s. 87–128, zob. zwłaszcza uwagi na s. 123–125.

¹⁰ Obliczenia własne na podstawie zestawienia *Wykaz książek wydanych w roku 1984 poza Krajem w języku polskim*, w: „Pamiętnik Literacki” (Londyn) 1985, t. IX, s. 128–135 (wykorzystano tu informacje z Biblioteki Polskiej w Londynie).

¹¹ Posługiwanie się informacjami statystycznymi, pochodzącymi z różnych źródeł (np. z Biblioteki Narodowej w Warszawie i Biblioteki Polskiej w Londynie) może wzbudzać zastrzeżenia czytelników. Czynie to jednak z konieczności, by przynajmniej w zarysie ustalić główne zmiany w rozmieszczeniu polskich instytucji wydawniczych na obczyźnie.

cyjnie występuje w tej grupie szereg organizacji religijnych i społecznych. Nakładem wydawców jednej książki ukazało się w 1984 r. 29 tytułów, co stanowi 23% ogólnego dorobku.

Podsumowanie

Staraliśmy się przedstawić zarys pewnego układu geograficznego, który ulegał gwałtownym, wręcz dramatycznym przekształceniom w ciągu lat czterdziestych, natomiast utrzymywał się stopniowo od początku lat pięćdziesiątych mimo zmian, jakie zachodziły w późniejszym okresie. Przegląd terytorialny – to oczywiście tylko wprowadzenie do prac poświęconych dziejom powojennego ruchu wydawniczego na wychodźstwie. Zarysowane konturowo obszary należałoby wypełnić nazwiskami pisarzy, tytułami ich dzieł, charakterystyką preferencji poszczególnych instytucji. Istnieje jednak druga, równie ważna metoda zgłębiania przedstawionego zjawiska. Idzie o perspektywę odbiorcy, o potencjalnych adresatów wydawniczych poczynañ. Na wychodźstwie nie prowadzono systematycznych badań czytelnictwa. Skazani jesteśmy na intuicję, na wykorzystanie pewnych doraźnych spostrzeżeń niektórych emigracyjnych autorów, jak np. pisarki, a przez długi czas również bibliotekarki, Marii Danilewicz-Zielińskiej. Jednakże nawet skromne rozpoznanie materiału pozwala wysunąć hipotezę przydatną w dalszych badaniach. Otóż w okresie wojny, w okresie działalności takich instytucji, jak Jerozolimska Placówka Wydawnicza polskich władz oświatowych, adresatem wydawniczych poczynañ był naród na wygnaniu (jest to określenie jednego z historyków¹²), społeczność, dla której każdy kraj był tylko przystankiem na pielgrzymiej drodze prowadzącej do Polski. W kilka lat po wojnie, po rozpadzie państwa wygnańczego, w zmienionej sytuacji międzynarodowej koncepcja ta wygasła. Świadczyła o tym m.in. klaszka szkolnictwa polskiego na wychodźstwie, również w W. Brytanii¹³. Utraciło ono pod koniec lat czterdziestych większość swego stanu posiadania. Stopniono krystalizowało się odmienne stanowisko – emigracja polityczna nie jest już narodem, ale zbiorowością, która szeroko uczestniczy w kulturze krajów swego osiedlenia, powoli asymiluje się, jednakże pozostaje wierna tradycjom i wartościom

zwalczanym w Polsce i ustawicznie je wzbogaca. Ta właśnie zbiorowość była nadal adresatem książek wydawanych na obczyźnie.

Po 1956 r. zaznacza się wyraźniej obecność drugiego adresata – Polaków w kraju. Dopływ książek do Polski jest ograniczony, niemniej jednak wzgląd na publiczność krajową odgrywa istotną rolę w poczynaniach wydawniczych. Co więcej – książki płyną również w przeciwnym kierunku. Wielu z nas wysyłało przecież krewnym lub znajomym za granicą publikacje zawierające utwory klasyczne i współczesne, rozprawy historyczne, teksty dla dzieci i młodzieży, albumy. Książki z Polski można też nabyć w wielu księgarniach emigracyjnych. W tej sytuacji wznowienia klasyków stają się na wychodźstwie mniej potrzebne, natomiast tym większy nacisk pada na piśmiennictwo współczesne, na publikację tych książek, które w kraju nie mogą się ukazać¹⁴.

Nowy rodzaj wzajemnych oddziaływań zrodził się w II poł. lat siedemdziesiątych. Idzie tu o zjawiska, które dobrze znamy, jak np. publikacja w Polsce dzieł pisarzy emigracyjnych w tzw. drugim obiegu oraz jawne wydawanie przez wielu pisarzy krajowych swych książek za granicą. Zjawisko to stanie się jeszcze powszechniejsze w I poł. lat osiemdziesiątych. Jednocześnie wymieniła się w znacznej mierze emigracyjna publiczność literacka. Stało się to wskutek przebiegu normalnych procesów demograficznych, jak i dzięki nowym falom emigracyjnym, wzbierającym zwłaszcza pod koniec lat sześćdziesiątych, w II-giej poł. lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych. Na uwagę zasługuje spostrzeżenie M. Danilewicz-Zielińskiej, iż pod koniec lat siedemdziesiątych w W. Brytanii więcej ludzi młodych znało dobrze język polski niż ćwierć wieku wcześniej, na początku lat pięćdziesiątych. Oczywiście są to już potencjalni czytelnicy inaczej ukształtowani, o odmiennych gustach¹⁵.

¹² A. Albert, dz. cyt., s. 156.

¹³ W 1949 r. do 9. szkół polskich w Anglii uczęszczało 2,7 tys. uczniów, w 1953 r. pozostały tylko 2. szkoły, do których uczęszczało nieco ponad 500. uczniów. A. Albert, dz. cyt., s. 156. Autor powołuje się na paryską „Kulturę” 1954, nr 6, s. 91.

¹⁴ Potrzebę zastanowienia się nad zasięgiem odbioru książek wydanych w Polsce wśród emigracji politycznej zasugerował mi w rozmowie prof. Andrzej Paczkowski.

¹⁵ Maria Danilewicz-Zielińska, *Odchylenia od mitu Anteusza*, w: „Jarmiętnik Literacki” (Londyn) 1978, t. II, s. 9–22, zob. zwłaszcza uwagi na s. 13.

Mimo rozległości tych zmian utrzymały się w większości instytucje wydawnicze z końca lat czterdziestych. Dołączyły do nich placówki utworzone w późniejszym okresie, jak choćby Aneks i Puls. Może wszystkie te uwagi pozwolą odpowiedzieć na początkowe pytanie: Czym jest instytucja wydawnicza polskiego wychodźstwa politycznego? Charakteryzuje ją rodowód historyczny związany z II wojną światową oraz z ważnym przełomem w dziejach emigracyjnych instytucji kulturalnych w II poł. lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych. Stwierdzenie to może wydać się oczywiste, jednakże warto je przypomnieć, by rozgraniczyć placówki edytorskie emigracji od większości dawnych polonijnych, powstałych w innych okolicznościach i pełniących najczęściej odmienne funkcje. Instytucje uchodźcze, przedstawione w tym tekście, współtworzą konsekwentnie polską kulturę, niejednokrotnie reprezentują ją wobec obcych, a przede wszystkim podejmują działania alternatywne wobec wielu tendencji ideowych, naukowych i artystycznych kształtowanych przez władze w Polsce powojennej.

Grands centres d'édition de l'émigration polonaises (aperçu géographique)

L'auteur présente la genèse et la répartition géographique des principales institutions éditant des livres polonais à l'étranger. Il émet la thèse que, pendant la guerre, leur activité éditoriale s'adressait à une nation en émigration, en l'occurrence polonaise. L'Etat polonais en émigration ayant cessé d'exister, il s'est cristallisé, dans une situation internationale nouvelle,

une doctrine nouvelle discernant à l'émigration politique la qualité non plus de nation mais de communauté. Une communauté en voie d'assimilation en pays de résidence, participant à la culture de celui-ci, mais qui n'en reste pas moins fidèle à la tradition culturelle polonaise qu'elle continue d'enrichir.



Eugeniusz C. Król

Powstanie warszawskie 1944 r.

Kolejna próba przybliżenia

Do truizmów należy stwierdzenie, iż powstanie warszawskie 1944 r. zapisało się na trwałe w świadomości Polaków i że pamięć o tym tyleż bohaterskim, ile tragicznym wydarzeniu towarzyszy kolejnym pokoleniom nie tylko z okazji rocznic i imprez okolicznościowych. Czy istnieje jedna, wspólna dla wszystkich Polaków prawda o powstaniu? Czy prawda ta żyje i angażuje emocjonalnie współczesnych, czy też należy już do pokrytych kurzem ksiąg narodowej przeszłości? By odpowiedzieć na te pytania, należy zdać sobie sprawę ze składników społecznej wiedzy o powstaniu warszawskim. Na wiedzę tę składają się wyniki badań historycznych upowszechniane przez publikacje naukowe i popularne, środki masowego przekazu, wystawy i odczyty. Ważną rolę odgrywają świadectwa uczestników wydarzeń, autentyczne filmy i fotografie, pamiątki materialne. Wszystko to przenika i w swoisty sposób modeluje narastający z czasem mit powstania wraz z układem skrótowych i uproszczonych, ale silnie zakorzenionych w psychice ludzkiej stereotypów myślowych. Stereotypy te, stanowiąc specyficzną kombinację faktów z przeszłości i doznań osobistych, pozostają pod wpływem tradycji i zabiegów wychowawczych rodziny i szkoły, a także oddziaływania propagandy państwa i różnych grup społecznych.

Niezmiernie trudno rozłożyć na części składowe i zracjonalizować mit powstania warszawskiego. Stosunkowo łatwiej natomiast przychodzi określić stan wiedzy historycznej na temat powstania, o którym napisano ogromnie wiele – liczba opracowań idzie w setki, zaś artykułów, przyczynków i wspomnień w tysiące. Nic ma trudności z wywiedzeniem genezy powstania warszawskiego, są już dostępne źródła ukazujące proces krystalizowania się planu powstania powszechnego, a następnie – od jesieni 1943 r. – planu wzmożonej dywersji opatrzonego kryptonimem „Burza”.

Układają się w logiczną całość uwarunkowania międzynarodowe z lat 1943–44 weryfikujące szanse polskiego zrywu wolnościowego. Nie sprawia kłopotów chronologia wydarzeń, tak w skali głównych teatrów działań wojennych jak i w odniesieniu do walczącej Warszawy i jej poszczególnych dzielnic.

Rzecz oczywista – w obrazie powstania warszawskiego nie brakuje przystawionych „białych plam”, nie wszystkie uogólnienia mają dostateczną i miarodajną podbudowę źródłową. Uwaga ta dotyczy przede wszystkim stosunku Wielkiej Trójki do powstania, zwłaszcza postawy ZSRR i jego ideowych sojuszników w szeregach polskiego ruchu oporu. Ciągłe jeszcze za mało wiadomo o gehennie ludności cywilnej i losach powstańców w okresie popowstaniowym i powojennym.

Szczupłe ramy niniejszego szkicu pozwalają wybrać tylko niektóre wątki z dziejów powstania. Na szczególną uwagę zasługują przesłanki decyzji dyplomatów, polityków i wojskowych, przyobleczonej potem w realny kształt powstańczego dramatu. Wiąże się z tym ocena postępowania polskich czynników miarodajnych w krytycznym okresie lipca 1944 r., złożony, ciągle kontrowersyjny problem odpowiedzialności za przyjęte wówczas rozwiązania, problem skutków decyzji, zarówno bezpośrednich, jak i tych, które ujawniały się w miarę upływu czasu. Najbardziej zwięzły skrót nie odzwierciedli temperatury polemik, bogactwa dowodów źródłowych i rozpiętości wachlarza opinii. Nie idzie więc o ferowanie kategorycznych sądów, rozdawanie przygan i pochwał, ale raczej o odtworzenie struktury i punktów węzłowych tej trwającej już z górą 40 lat publicznej dyskusji.

Na pierwszy plan wysuwa się kwestia określenia kręgu instytucji i osób odpowiedzialnych za przygotowanie i wydanie decyzji podjęcia walki w Warszawie. W grę wchodzi: a) Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, Rząd i Naczelnny Wódz na obczyźnie wraz z najbliższymi podwładnymi (szef sztabu, szef wydziału operacyjnego). Nie należy zapominać o emigracyjnej Radzie Narodowej oraz kierownictwie czołowych partii politycznych. b) Komenda Główna Armii Krajowej z Komendantem Głównym na czele i szefem sztabu KG AK. c) Cywilne władze państwa podziemnego,

zwłaszcza krajowa Rada Ministrów, stanowiąca od maja 1944 r. ekspozyturę Rządu RP w okupowanym kraju. Kierował nią Delegat Rządu RP, Jan Stanisław Jankowski, posiadający rangę wicepremiera Rządu RP. d) Alianci Polscy, zarówno z Zachodu jak i ze Wschodu.

Należy przypomnieć, że Rząd RP w instrukcji z 27 października 1943 r. zastrzegł sobie wyłączne prawo decyzji w sprawie podjęcia działań militarnych w okupowanym kraju. Na początku lipca 1944 r. premier S. Mikołajczyk w porozumieniu z Naczelnym Wodzem, gen. K. Sosnkowskim (nieco później okazało się to nieprawdą) przekazał tę kompetencję władzom krajowego podziemia. Na tej podstawie sztab KG AK opracował plan przystosowania „Burzy” do realizacji w Warszawie. Jak wiadomo, stolicę początkowo wyłączono z akcji „Burza”; większe oddziały AK miały opuścić miasto i rozwinąć działania sabotażowo-dywerysyjne w rejonie Skierniewic. W związku z tym dowództwo warszawskiego AK przekazało znaczne ilości sprzętu i uzbrojenia okręgom wschodnim. Niemcy tymczasem umacniali swe pozycje w mieście...

Decyzja o stoczeniu *bitwy o Warszawę* – jak to wtedy formułowano – została najpewniej podjęta 21 lipca 1944 r. w ścisłym gronie dowódców AK. Nieco później uzyskano zgodę czynników politycznych państwa podziemnego z zastrzeżeniem, iż od momentu opanowania stolicy do wkroczenia wojsk radzieckich powinno upłynąć przynajmniej 12 godz. Odtąd podczas kolejnych odpraw intensyfikowano przygotowania do zbrojnego wystąpienia prowadząc jednocześnie analizę wydarzeń frontowych. 28 lipca 1944 r. Rząd RP w Londynie formalnie upoważnił władze państwa podziemnego do ogłoszenia powstania w wybranym momencie. Depesza z następnego dnia zawierała istotną wiadomość – premier Mikołajczyk wybierał się do Moskwy na rozmowy ze Stalinem, podejmując kolejną próbę restytucji stosunków dyplomatycznych między rządem polskim i radzieckim. 31 lipca 1944 r. w godzinach popołudniowych dowództwo KG AK, najprawdopodobniej po uzyskaniu aprobaty wicepremiera Jankowskiego, wydało rozkaz rozpoczęcia działań militarnych w Warszawie następnego dnia o godzinie 17 (Godzina „W”). Z dostępnych historykom materiałów wyłania się następujący katalog przesłanek,

wpływających na treść i tryb podejmowanych przedsięwzięć.

a) Wypadki na froncie zachodnim. Lądowanie aliantów w Normandii i sukcesy we Włoszech wytworzyły nadzieję na spełnienie jednego z podstawowych warunków powodzenia powstania w Polsce – obecność wojsk sojusznicznych na kontynencie umożliwiającą wsparcie czynu zbrojnego Polaków. Zwolennicy chłodnej kalkulacji wskazują jednak na wiążący charakter postanowień konferencji teherańskiej, przewidujących faktyczną swobodę działań operacyjnych Armii Czerwonej na obszarze Europy środkowo-wschodniej. Nadto przywódcy USA i W. Brytanii nie przekazali polskiemu sojusznikowi pełnej informacji o przebiegu konferencji w Teheranie, ograniczając się do aluzji i ogólników. Sprzyjało to krzewieniu wśród Polaków niebezpiecznych – jak się niebawem okazało – iluzji, co do stopnia zaangażowania Zachodu na rzecz polskich interesów. Próby poinformowania o spodziewanej powściągliwości państw zachodnich zostały podjęte zbyt późno i nie mogły już zmienić psychicznego nastawienia organizatorów powstania ani też wstrzymać rozpędzonej maszyny przygotowań.

b) Wypadki na froncie wschodnim. Tempo radzieckiej ofensywy pozwalało przypuszczać, że Armia Czerwona stanie się współtwórcą oswobodzenia stolicy, mimo przeszkód natury politycznej w stosunkach polsko-radzieckich. [— — —] [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)]. W tym kontekście należy, jak się zdaje, widzieć próbę desantu przez Wisłę w połowie września 1944 r. podjętą przez stosunkowo szczupłe siły trzech batalionów wydzielone z 3 Dywizji Piechoty 1 Armii WP¹.

c) Nacisk na aliantów. W kręgu polskich czynników miarodajnych sądzono, że wybuch powstania skłoni Brytyjczyków i Amerykanów do udzielenia pomocy wojskowej (zrzuty broni, bombardowanie celów niemieckich, desant polskiej Brygady Spadochronowej, przyznanie żołnierzom AK praw kombatanckich) i politycznej (bardziej efektywne interwencje u radzieckiego partnera na korzyść sprawy polskiej). W środowisku zbliżonym do premiera Mikołajczyka umacniało się też przekonanie, że powstanie będzie ważnym argumentem na rzecz przywrócenia stosunków dyplomatycznych.

cznych ZSRR z Rządem RP i uznania tego Rządu za jedynego reprezentanta polskiej racji stanu. Pesymiści podkreślają znaczenie konferencji teherańskiej, wiążącej ręce aliantom zachodnim. Usilne, wręcz rozpaczliwe wysiłki Polaków w Waszyngtonie i Londynie sprawiły, że sztab aliancki udzielił pewnej, choć zupełnie niewystarczającej, pomocy w postaci zrzutów sprzętu wojskowego. Uznanie praw kombatanckich AK przyszło dopiero 30 sierpnia 1944 r., po miesiącu bezpardonowego mordowania powstańców traktowanych przez Niemców jak bandyci. Misja Mikołajczyka w Moskwie poniosła fiasko, ZSRR nie zmienił swego stanowiska konsekwentnie pomniejszając wysiłek zbrojny AK i oskarżając Rząd RP o brak odpowiedzialności i awanturniczą decyzję wywołania powstania bez uzgodnienia z dowództwem Armii Czerwonej. Władze ZSRR nie wyraziły zgody na lądowanie samolotów amerykańskich i brytyjskich na radzieckich lotniskach polowych. Zmieniły zdanie dopiero 10 września, gdy walki w stolicy wkroczyły w końcową fazę. Związek Radziecki pozostał przy własnej koncepcji rozwiązania sprawy polskiej, zaś ta nie przewidywała ponownego uznania rządu Mikołajczyka i władz państwa podziemnego za politycznego partnera.

d) Ocena zamiarów i sił niemieckich. W kołach polskich, tak w kraju jak i na emigracji, niewątpliwe wrażenie zrobił zamach na Hitlera z lipca 1944 r. Zdarzenie to interpretowano jako początek wewnętrznego rozkładu Rzeszy – element niezwykle ważny z punktu widzenia szans powstania na okupowanych ziemiach polskich. Do Warszawy docierały wieści o klęskach wojennych, oglądano tam trasporty rannych z frontu wschodniego, a także przygotowania władz okupacyjnych do ewakuacji, widoczne zwłaszcza w dniach 22–25 lipca 1944 r. Wprawdzie objawy paniki ewakuacyjnej w środowisku niemieckim ustąpiły pod koniec lipca, niemniej jednak ogólne wrażenie słabości III Rzeszy pozostało. Z drugiej strony – krążyła opinia, że wojska niemieckie zdecydowały się bronić linii Wisły, zaś frag-

¹ Por. wydaną ostatnio publikację Tadeusza Sawickiego, *Front wschodni a powstanie warszawskie*, Warszawa 1986, s. 217–218. Autor występuje z tezą, iż powstanie trwało tak długo dzięki intensywnym działaniom Armii Czerwonej. [———] [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)].

ment obrony zostanie oparty o brzeg warszawski przekształcony w twierdzę (Festung Warschau). Potwierdzeniem miało być wezwanie gubernatora Dystryktu Warszawskiego, L. Fischera, nakazujące 100 tys. mieszkańców Warszawy stawienie się 28 lipca do prac fortyfikacyjnych. Wybuch powstania miał te plany zniweczyć i oszczędzić Warszawie losu Stalingradu. Krytycy tej argumentacji zwracają uwagę na jej niekonsekwencje: Niemcy są raz przedstawiani jako niezdolni do oporu, drugim razem jako gotowi przetrzymać dłuższe oblężenie. Przypomina się też, że po pewnym okresie zamieszania władze okupacyjne przystąpiły do wzmocnienia swych sił, m.in. lokując pod Warszawą doborowe jednostki Wehrmachtu.

e) Postawa społeczeństwa polskiego. Rezygnacja ze zorganizowanej formy walki prowadzi do żywiołowego wybuchu tłumionej przez kilka lat nienawiści do okupantów. Kontrola nad sytuacją wymyka się z rąk dowództwa podziemia, powstaje zamieszanie, z którego korzystają elementy niechętne władzom państwa podziemnego. Wskazuje się przy tym na znaczne siły AK zgromadzone w stolicy (ok. 40 tys.), na wszechstronne przygotowania do powstania, na wolę walki cechującą wszystkie warstwy społeczne. Z drugiej strony – pewne fakty świadczą o zamiarach nielicznych, ale ruchliwych środowisk skrajnej lewicy. Pod koniec lipca 1944 r. na murach stolicy pojawiły się odezwy nawołujące do rozpoczęcia walki; podobne wezwania popłynęły na falach eteru. Krytycy tego sposobu rozumowania nie negują przygotowań lewicy społecznej, sądzą jednak, że ryzyko niekontrolowanego wybuchu powstania było minimalne, zważywszy wysoki poziom dyscypliny społecznej oraz sprawność struktur podziemnych. Inna kwestia, że brak uzgodnień z ośrodkami niechętnymi władzom podziemia stwarzał dowództwu powstania groźbę poważnych komplikacji.

f) Aspekt moralny. [— — — —] [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)]. Podobne demonstracje w Wilnie, na Wołyniu i we Lwowie nie zostały dostrzeżone przez opinię międzynarodową. Warszawa, położona w centrum niekwestionowanych ziem polskich, ważny ośrodek polityki i kultury w sercu Europy, zdoła

poruszyć sumienie świata, jej czyn zbrojny przyniesie sprawie polskiej korzystniejsze perspektywy. Jeśli nie teraz – to już nigdy... Oponenti przedkładają w tym miejscu logikę trzeźwej kalkulacji sił i żelaznych reguł geostrategicznych. O wszystkim decydują fakty, zaś ich wymowa w 1944 r. – zwłaszcza co się tyczy sił i środków oraz sytuacji międzynarodowej – przedstawiała się dla Polaków zdecydowanie niekorzystnie. Nieubłagana logika faktów musiała więc zepchnąć na dalszy plan godne szacunku, ale „pozbawione armat” argumenty natury etycznej.

Wokół tych punktów węzłowych, przedstawionych siłą rzeczy w sposób skrótowy, rozgorzała i nadal trwa debata angażująca nie tylko zawodowych historyków, ale również szeroko rozumianą opinię publiczną. Sporom zapewne długo nie będzie końca, kwestia powstania warszawskiego jak gruba soczewka ogniskuje bowiem problemy różnego rodzaju, angażuje nie tylko wiedzę, ale i ludzkie emocje. Wiele zależy od kapitału osobistych przeżyć dyskutantów, ich światopoglądu i przekonań politycznych, nieledwie prywatnej filozofii życia. W toku debaty wykształcił się krąg sądów o zakresie odpowiedzialności za powstanie, ewentualnej winie i popełnionych błędach. Podstawowy ciężar owej odpowiedzialności składa się zwykle na Rząd RP, dość powszechnie obarcza się go winą za przekazanie decyzji w kwestii powstania krajowemu podziemiu bez wyjaśnienia stanowiska i zapewnienia pomocy zachodnich aliantów. Władze i instytucje państwa podziemnego odpowiadają za błędne rozpoznanie sił oraz zamiarów niemieckich i radzieckich. Za błąd uważa się przewagę wojskowych w procesie podejmowania decyzji walki o Warszawę; politycy podziemia odegrali niewspółmiernie małą rolę w stosunku do wagi zaistniałych problemów. Aliantów zachodnich obciąża w sposób pośredni, niemniej bardzo istotny, odpowiedzialność za wybuch powstania i jego losy. Rządy amerykański i brytyjski miały co najmniej moralny obowiązek pospieszyć z efektywną pomocą polskiemu sojusznikowi, a jeśli nie – to chociaż przedstawić uczciwie sytuację, szczególnie sens i konsekwencje ustaleń teherańskich. Pod adresem trzeciego partnera Wielkiej Trójki kieruje się również wiele oskarżeń, lecz do obiektywnego przedstawienia zamiarów i postawy ZSRR wobec powstania ciągle jeszcze

brak odpowiednio szerokiej dokumentacji. Niewątpliwie jednak u podstaw dramatu Polaków Anno Domini 1944 leżała nie rozstrzygnięta kwestia o kluczowym znaczeniu: [— — — — —][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)].

Pisząc o odpowiedzialności i winie nie sposób pominąć podstawowego winowajcy. Była nim III Rzesza okupująca polskie ziemie, terroryzująca mieszkańców, zaś w okresie powstania mordująca bezlitośnie walczących z bronią w rękę i bezbronną ludność cywilną. Bez przesady – Warszawa została utopiona we krwi. Nie pomógł heroiczny wysiłek oddziałów powstańczych, których liczebność szacuje się na około 50 tys. żołnierzy, na ogół skąpo lub źle uzbrojonych i wyposażonych. Nie pomogła bezgraniczna wprost ofiarność ludności cywilnej, która nie tylko brała udział w walce, ale próbowała urządzać skrawek niepodległej ojczyzny. Naprzeciw stanęły siły niemieckie i kontyngent pomocniczy, nieco słabsze liczebnie – około 38 tys. żołnierzy – ale bez porównania lepiej uzbrojone, wyposażone w broń pancerną i lotnictwo, korzystające z uzupełnień. W wyniku 63-dniowych zmagañ zginęło i zostało ciężko rannych około 22 tys. powstańców, zaś dalsze 20 tys. dostało się do niewoli. Straty niemieckie w zabitych i ciężko rannych wyniosły 15–20 tys. osób. Tak wysokie procentowo straty obu stron trzeba tłumaczyć specyfiką walki w mieście oraz determinacją obrońców stolicy. Straty te bledną jednak wobec tragedii ludności stolicy. Według danych szacunkowych liczba rozstrzelanych, zabitych i pogrzebanych w ruinach mieszkańców Warszawy wyniosła około 150–200 tys. ludzi. Ponad 50 tys. mężczyzn i kobiet trafiło po powstaniu do obozów koncentracyjnych, około 150 tys. wywieziono na roboty przymusowe w głąb Niemiec. Niemal całą resztę pozostałej przy życiu ludności wysiedlono z miasta i rozproszono po kraju. W trakcie powstania uległo zniszczeniu około 25% przedwojennej zabudowy miasta. Od dnia kapitulacji 2 października 1944 r. do początków stycznia 1945 r. specjalne oddziały hitlerowskie wysadziły w powietrze lub spaliły ponad drugie tyle, niszcząc ze szczególną zaciekłością dobra kultury i pamiątki narodowe. W styczniu 1945 r. liczba mieszkańców miasta wyniosła ok. 160 tys., z tego

w niemal kompletnie zrujnowanej lewobrzeżnej Warszawie koczowały w prymitywnych warunkach około 22 tys. ludzi.

Walki w Warszawie Niemcy uznawali za jedną z najtrudniejszych operacji wojskowych w latach 1939–45. W tajnym sprawozdaniu gubernatora Dystryktu Warszawskiego dla Hansa Franka mówi się o *czynach nadludzkich* oddziałów niemieckich, o *militarnych osiągnięciach najwyższej rangi*. Hitler ustanowił w połowie grudnia 1944 r. specjalne odznaczenie „Warschau-Schild”, Himmler porównywał działania w Warszawie z walkami ulicznymi w Stalingradzie. Opinie przeciwnika nie zmieniają podstawowej wymowy faktów: powstanie warszawskie zakończyło się straszną klęską, nie został osiągnięty żaden z głównych celów politycznych i wojskowych, w ruinach legło miliońskie miasto, setki tysięcy Polaków straciły życie i zdrowie powiększając i tak już ogromny rachunek ofiar II wojny światowej. Konsekwencje powstania odczuwa się w Polsce po dzień dzisiejszy, świadczą o tym widoczne jeszcze na murach ślady zmagania, zdeformowanie stołecznej panoramy, uszczuplenie majątku, a zwłaszcza nieobecność w życiu publicznym Warszawy i kraju wspaniałej młodości powstańczej. A jednak mimo surowego wyroku historii spory nie gasną, zaś próby jednoznacznego potępienia architektów powstania spotykają się ze sceptycznym pytaniem: No dobrze, ale czy było inne wyjście, czy w niezwykle złożonej sytuacji 1944 r. istniały widoki na lepsze pokierowanie polskimi interesami? I dyskusja toczy się dalej dochodząc często do paradoksalnej, ale na swój sposób przekonującej konkluzji: powstanie warszawskie było błędem politycznym i militarnym szaleństwem, ale jednocześnie stanowiło konieczność, przypominającą do pewnego stopnia nieubłagany bieg wydarzeń w antycznych dramatach.

Co przedostaje się z tej szerokiej, nacechowanej wysoką temperaturą dyskusji do powszechnego obiegu społecznego, co stało się trwałym fragmentem narodowej pamięci? Ponad czterdziestoletni już dystans pozwala wyodrębnić elementy trwałe i przemijające, autentyczne i wykreowane na koniunkturalnej fali. W latach czterdziestych i I poł. lat pięćdziesiątych, gdy rany dopiero się zabliźniały, rozpowszechnione były nastroje rozgoryczenia, przeważała tendencja do

ocen surowych, często skrajnych. W oficjalnych środkach przekazu dramat powstania wykorzystywano do bieżącej walki politycznej i potrzeb propagandy, dyskredytując – często niezbyt wymyślnymi środkami – tzw. obóz londyński i jego zachodnich sojuszników. Z biegiem czasu, wraz ze zmianami oblicza opinii publicznej, a także w związku z rozwojem badań historycznych, powiększał się zasób faktów, wydłużała się perspektywa spojrzenia, a co za tym idzie – oceny stawały się coraz pełniejsze i bardziej wyważone.

Uproszczony, czarno-biały obraz powstania zyskiwał wiele nowych barw i odcieni. Ramy tego obrazu stanowił wywód o racjach politycznych skazanych na klęskę przez historię, stale też towarzyszyła teza o grupie reakcyjnych polityków i wojskowych, którzy w imię wąskich interesów klasowych nadużyli zaufania podkomendnych i wystawili na potworną próbę rzesze bezbronnej ludności. Motyw cierpień, strat i zniszczeń występuje wspólnie z rozbudowanym wątkiem okrucieństwa okupantów i wojsk tłumiących powstanie, tworząc ważny fragment przekazu o martyrologii polskich obywateli w latach II wojny światowej. Silny akcent pada na bohaterstwo szeregowych powstańców oraz dowódców niższego i średniego szczebla, na ofiarność i zaradność ludności cywilnej. Coraz bogatsze są świadectwa sprawności struktur podziemnych, tak wojskowych jak i cywilnych, rozrasta się dokumentacja o niedolach i przebiegach radości różnych grup ludności stolicy.

Istotną rolę odgrywają dokonania literatury pięknej i filmu, prezentujące artystyczną interpretację prawd i mitów o powstaniu. Znamienne, że jak dotąd najbardziej interesujące, choć z pewnością kontrowersyjne, dzieła powstały w końcu lat pięćdziesiątych na zamierającej już fali postalińskich obrachunków. Mowa tu o powieści Romana Bratnego „Kolumbowie. Rocznik 20” (I wyd. w 1957 r.) oraz o filmach: Andrzeja Wajdy „Kanał” (1957) i Andrzeja Munka „Eroica” (1958). Oryginalną transformację osobistych przeżyć stanowił „Pamiętnik z Powstania Warszawskiego” Mirona Białoszewskiego (1970). Ciekawa była zwłaszcza społeczna recepcja filmu Wajdy, wobec którego – nie negując wartości artystycznych – wysunięto cały szereg roszczeń odzwierciedlających wysoki poziom oczekiwań różnych środowisk, także ich urazów i kompleksów.

Wydobywa się stopniowo z zapomnienia postacie zasłużone dla polskiego czynu zbrojnego, tak w kraju jak i na obczyźnie. Przykłady z ostatnich lat to Naczelnny Wódz i premier, gen. Władysław Sikorski, oraz Komendant Główny AK – gen. Stefan Rowecki „Grot”. Sposób i forma upowszechniania wiedzy o tych postaciach nie zawsze wzbudzają entuzjazm historyków, ponadto nie wszystkie postacie godne utrwalenia znalazły już właściwe miejsce w zbiorowej pamięci. Na swoją kolej oczekują: Naczelnny Wódz na obczyźnie z okresu powstania, gen. Kazimierz Sosnkowski, dowódca powstania, Komendant Główny AK, gen. Tadeusz Komorowski „Bór”, jego następca i zarazem ostatni Komendant Główny AK, gen. Leopold Okulicki „Niedźwiadek”. Nie sposób też pominąć polityków i działaczy społecznych: Stanisława Mikołajczyka, Kazimierza Pużaka, Jana Stanisława Jankowskiego i wielu innych.

Z lokalnych epizodów powstańców wykłuskuje się przeciętnych, często anonimowych mieszkańców miasta, przybliżając ich czyny zapisane w pamięci sąsiadów, krewnych, przypadkowych świadków. Żywot, a nierzadko i śmierć, tych „szeregowych” bohaterów dostarcza tworzywa do budowy wzorców osobowych w rodzaju: oddany ojczyźnie harcerz, ofiarny kapłan i pełna poświęcenia matka i żona powstańca. Wzorccie te odgrywają niezwykle istotną rolę w wychowaniu młodych pokoleń Polaków, tym bardziej że natrafiają zwykle na potwierdzenie w tradycji rodzinnej. Pedagodzy nawołują jednak do umiaru, zwracając uwagę na niebezpieczeństwa towarzyszące utrwalaniu się pewnych stereotypów. Dla przykładu: obraz małego powstańca ciskającego butelki z benzyną na czołgi, utrwalony w świadomości młodego Polaka w 40 lat po wojnie może wywołać niewłaściwe skojarzenia i błędną reakcję emocjonalną.

Równolegle rozwija się proces przejmowania i instytucjonalizacji różnego rodzaju symboli związanych z powstaniem wyrosłych na gruncie doświadczeń jednostek i grup ludzkich. Oznacza się i otacza opieką miejsca upamiętniające walkę i cierpienie ludności stolicy. Nawiązuje się, choć często w bardzo przetworzonej, uwspółcześnionej formie, do ówczesnych ideałów, haseł, rekwizytów. Nieco za duży, zdobyczny hełm z białą-czerwoną wstążką, takąż przybrudzona opaska z rękawa bluzy, metalowy wizerunek Matki

Boskiej, znak Polski Walczącej – oto najczęstsza oprawa nabożeństw za dusze poległych i stały eksponat szkolnych izb narodowej pamięci. Toleruje się i nierzadko udziela państwowego poparcia grupom kombatanatów reprezentujących tradycje oddziałów powstańczych. Akcentuje się przy tym od pewnego czasu równorzędną pozycję owych grup, bez względu na dawne, niekiedy zasadnicze różnice polityczne. Środowisko kombatanckie inicjuje różnego rodzaju przedsięwzięcia, z których największą rangę w ostatnich latach mają projekty budowy Pomnika Bohaterów Powstania Warszawskiego i utworzenia Muzeum Powstania Warszawskiego. Ten ostatni projekt ma znaleźć lokalizację w zachowanym z czasów powstania kompleksie ruin – w dawnym Banku Polskim. Oba projekty, wyrosłe na gruncie autentycznie społecznych inicjatyw, w 1980–81 r. uzyskały oficjalną akceptację, choć nie obeszło się bez pewnych kompromisów natury organizacyjnej i personalnej.

Opisane powyżej mechanizmy wpłatają się w określony krajobraz społeczno-polityczny, ich funkcjonowanie nie może zatem przebiegać gładko, bez zahamowań i zgrzytów. Istnieje ponadto problem zróżnicowanej recepcji tych mechanizmów w zależności od konkretnych grup ludności i poszczególnych ludzi. Inaczej na powstanie patrzą mieszkańcy stolicy, inaczej ludność pozostałych regionów kraju, inaczej też wielomilionowa rzesza rodaków na obczyźnie. W swoisty sposób na dźwięk słowa „powstanie” reaguje młodzież urodzona wiele lat po wojnie.

Powstanie warszawskie jako szczególne, pełne intensywnych przeżyć wydarzenie położyło się głębokim cieniem na psychice tych, którzy przeżyli. Reakcje ludzi są różne; jedni odcięli się całkowicie od przeszłości powstańczej, zaadaptowali się do nowych warunków, zrobili kariery zawodowe i polityczne. Dla nich powstanie pozostaje odległym w czasie epizodem, do którego wraca się niechętnie, a jeśli już – to w atmosferze familiarnej, z sentymentem i tęsknotą za bezpowrotnie utraconą młodością. Drudzy pod wpływem przeżyć powstańczych lub też krzywd doznanych w latach stalinizmu nie pogodzili się z powojenną rzeczywistością, otoczyli się murem izolacji. Czasy wojny i powstania stanowią ich wyidealizowany mikrokosmos, przedmiot niezliczonych spekulacji w rodzaju „co byłoby, gdyby...”, jedyny

punkt odniesienia dla ocen politycznych i moralnych. Pozostaje wreszcie przeważająca większość dawnych uczestników powstania, którzy zagoili jakoś swe rany fizyczne i psychiczne, wiodą względnie normalną egzystencję, doczekali się dzieci i wnuków. Stanowią oni, socjologicznie biorąc, grupę kombatancką stojącą na straży etosu powstańczego, upowszechniającą wiedzę o powstaniu, spełniającą też ważne funkcje mitotwórcze. Do dyskusji pozostaje, jak wielu uczestników powstania należy świadomie do tej grupy, identyfikuje się z celami i działalnością liderów, akceptuje sposób pielęgnacji wspólnych wartości i wewnętrzny grupowy obyczaj. Nie ulega jednak wątpliwości, że stosunek przeciętnego, ostrzegającego się uprzedzeń uczestnika powstania do wydarzeń z 1944 r. stanowi mieszaninę sentymentu i racjonalnego krytycyzmu wobec tych sił, które zgłotały Warszawie powstańczy dramat.

I tak oto pojawia się znowu pytanie postawione na wstępie rozważań: Czy ocalałych uczestników walki, rodziny poległych i pomordowanych, wreszcie miliony współczesnych Polaków łączy jedna prawda o powstaniu warszawskim? Albo inaczej: Czy odczucia tych ludzi dadzą się sprowadzić do wspólnego mianownika, jednobrzmiącej formuły? I tak, i nie. Nie – ponieważ ustalenia historyków i kreślony od ponad 40. lat wizerunek powstania w środkach masowego przekazu łączą się ze wspomnieniami, przekazami rodzinnymi i określoną tradycją kulturową. Kształtuje się w ten sposób osobista, grupowa, środowiskowa wizja powstania i jego skutków, z trudem poddająca się uogólnieniu i zabiegom porządkującym. Tak – ponieważ poza kapitałem wspomnień oraz wiedzą o błędach i tragediach powstania świadomość zbiorowa Polaków przechowuje dwa podstawowe doświadczenia związane z tym wydarzeniem. Doświadczenie pierwsze – to obowiązek odrzucenia iluzji, konieczność kierowania się w życiu publicznym wymogami realizmu politycznego, nawet jeśli przychodzi to z trudem, kłócąc się z romantyczną tradycją porywu serca. Doświadczenie drugie – to przekonanie, że istnieją racje, dla których obrony warto wbrew chłodnym kalkulacjom poświęcić wszystko. Wiele do myślenia może dać wizyta na stołecznym Cmentarzu Powązkowskim (Wojskowym) w dniu Święta Zmarłych i 1 sierpnia – w rocznicę

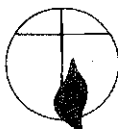
wybuchu powstania warszawskiego. Liczba odwiedzających groby – co paradoksalne – nie maleje. W ocienionych alejkach spotykają się przedstawiciele kilku już pokoleń, są przyjezdni spoza Warszawy i granic kraju. Przywiódl ich na ten cmentarz nie tylko obowiązek pamięci wobec bliskich – poległych i pomordowanych w powstaniu. Kieruje nimi potrzeba ogólniejszej natury – złożenie hołdu tym wszystkim, którzy nie bacząc na szczupłość sił i beznadziejność położenia podjęli nierówną walkę o wartości najwyższe: państwową suwerenność i narodową niepodległość. Warto przytoczyć w tym miejscu słowa dowódcy Armii Krajowej, gen. „Grota” Roweckiego, pojmanego przez Niemców w 1943 r. i zgładzonego w obozie Sachsenhausen najprawdopodobniej w pierwszych dniach powstania warszawskiego. W 1942 r. pisał on w meldunku do Naczelnego Wodza: *Jeśliby nas nawet miała czekać walka beznadziejna, to zaniechać jej przecież nie możemy pod grozą odpowiedzialności przed przyszłymi pokoleniami.*

Na Cmentarzu Powązkowskim historia w sposób szczególny splota się z teraźniejszością. Dla kolejnych pokoleń Polaków słowa gen. „Grota” pozostają nadal drogowskazem ku przyszłości.

L'Insurrection de Varsovie 1944. Tentative d'une approche nouvelle

Cherchant à prendre position sur le mythe de l'Insurrection de Varsovie et sur l'état actuel des connaissances à son sujet, l'auteur affirme que la conscience collective des Polonais conserve deux grandes expériences se rattachant à l'Insurrection. La première c'est le sentiment du devoir de

rejeter les illusions et la nécessité de se guider dans la vie collective par les rigueurs du réalisme politique. La seconde c'est la conviction qu'il existe des raisons pour la défense desquelles il vaut la peine de tout consacrer, en dépit d'un froid calcul.



ks. Waldemar Chrostowski

Synagoga i liturgia czytania w czasach Jezusa Chrystusa

Niełatwo odtworzyć przebieg liturgii synagogałnej sprawowanej przez Żydów pod koniec epoki ST i w czasach Jezusa Chrystusa. Pewną pomocą służy Miszna, ale nie jest pewne, jak daleko w przeszłość sięgają rozporządzenia i przepisy w niej zawarte, utrwalone na piśmie na przełomie II/III w. po Chr. (zob. „PP” 6/87). W świątyni jerozolimskiej oddawano cześć Bogu składając ofiary, natomiast w synagogach medytowano nad Torą i modlono się. Na długo przed zburzeniem Jerozolimy przez Rzymian instytucja synagoga ustabilizowała się i ani nie rywalizowała ze świątynią, ani nie próbowała jej zastąpić. Religijność Żydów wyznaczało więc nie tylko święte miejsce i ofiary (świątynia), lecz także święta Tora¹. Czytanie Tory było, jak się wydaje², chronologicznie pierwszym i pozostało najważniejszym aspektem synagogałnej służby Bożej. Już w czasach Ezdrasza i Nehemiasza publiczne czytanie Prawa stanowiło autonomiczną akcję liturgiczną (zob. „PP” 4/88, s. 86–90), nie zaś namiastkę kultu świątynnego³. Po czytaniu następowało zazwyczaj przepowiadanie, homilia. W ten sposób synagoga stała się ośrodkiem nauczania ludu i oparciem dla pogłębionego studium Tory, uprawianego zresztą w jej pobliżu. Publiczna lektura ksiąg świętych stanowiła także właściwy kontekst zjawiska targumizmu. Na przełomie epoki Starego i Nowego Testamentu czytanie tekstu świętego w oryginale byłoby dla Żydów palestyńskich nie-

¹ E. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, „SBL Dissert. Series 22”, Missoula 1975, s. 34–35.

² Tak m.in.: M. Friedlander, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin 1908; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge USA, 1969, s. 10; R. Le Déant, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, s. 32. Inni badacze klasycznego judaizmu przypuszczają, że synagoga była początkowo przede wszystkim miejscem modlitwy, np. K. Hruby, *La Synagoge dans la littérature rabbinique*, w: „L'orient syrien”, 1964, s. 481–484; E. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, s. 34.

³ Sh. Safran, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, w: *Information Judæum Band I*, Naukirchen-Vluyn 1978, s. 51–53.

zrozumiałe, gdyby nie towarzyszył mu przekład na język aramejski, którym wówczas mówili. Teksty poddawane pod rozwagę słuchaczom czytano i tłumaczono według ściśle ustalonych reguł. W ciągu niedługiego czasu wierni mogli zapoznać się z większością orędzia ksiąg świętych. Poznanie tych reguł pozwoli zrozumieć specyfikę pracy tłumaczy i zgłębić genezę literatury targumicznej.

Kalendarze biblijne i najważniejsze święta judaizmu

Układ i treść czytań w synagodze były dostosowane do najważniejszych świąt żydowskich i ściśle wiązały się z kalendarzem. Trudność polegała na tym, że ujednolicenie żydowskiego kalendarza nastąpiło dopiero w poł. IV w. po Chr., natomiast z pism ST nie da się odtworzyć jednego spójnego sposobu rachuby czasu⁴. Im dalej posuwamy się w przeszłość, tym bardziej złożony staje się obraz sytuacji.

W najodleglejszej starożytności w różnych rejonach Bliźniwego Wschodu istniały wyspecjalizowane grupy uczonych, którzy obserwując niebo obwieszczali pojawienie się „nowego księżyca”. Również Izraelici nie poprzestali na respektowaniu następujących przemiennie po sobie okresów wegetacji natury, wyznaczonych przez cykle upraw rolniczych i życie pasterskie, lecz wykorzystywali obserwację słońca, księżyca i gwiazd. W biblijnym Izraelu Nowy Rok obchodzono jednak dwa razy: podczas wiosennego i jesienno-zrównania dnia z nocą. Szczegółowe ustalenie, gdzie i kiedy posługiwano się każdym z tych dwóch systemów, nastrocza spore problemy. Większość tekstów ST nie podaje nazw miesięcy, poprzestając na ich oznaczeniu cyfrowym (*miesiąc pierwszy, drugi* itd.). Wyraźna preferencja dla cyfrowego oznaczania miesięcy była podyktowana dwoma względami. Z jednej strony unikano kananejskich, czyli pogańskich, nazw miesięcy, z których cztery i tak przedostały się do nazewnictwa hebrajskiego i do Biblii (Abib, Ziv, Etanim i Bul). Z drugiej strony cyfrowe oznaczenia były wygodniejsze przy wymianie, w handlu i korespondencji. W takim systemie rachuby czasu początek roku przypadał na wiosnę i tą kalkulacją posługuje się Pięcioksiąg i inne księgi biblijne (np. Wj 12,2.18; 2Sm 11,1; 1Krl 20,22). System, według którego rok rozpoczynał się wiosną, był

prawdopodobnie najstarszym sposobem rachuby czasu i nigdy nie został wyparty przez system umieszczający Nowy Rok w dniu przesilenia jesiennego. Wiosenny kalendarz przywędrował z plemionami Hebrajczyków z Mezopotamii. Jej mieszkańcy obchodzili Nowy Rok w pierwszym dniu wiosny, co było związane z kultem odradzającej się przyrody i powrotem do życia świata natury. Kalendarz jesienny wszedł do użytku Izraelitów wkrótce po podboju Kanaanu, zaś na dobre zadomowił się w okresie podzielonej monarchii (X–VI w. przed Chr.). Stanowił wynik zapożyczenia od lokalnych mieszkańców Kanaanu, których oddziaływanie na hebrajskich przybyszów bywało bardzo silne. W Pięcioksięgu znajdujemy sporo wskazówek, że musiał być dość rozpowszechniony (np. Wj 23,16; 34,22; Lb 29,1–6). To samo wskazuje również tzw. kalendarz rolniczy z Gezer, najstarszy epigraficzny zabytek języka hebrajskiego⁴. Nowsze badania nad chronologią władców podzielonej monarchii sugerują, że punkt odniesienia dla dat wyznaczających lata rządów królów Państwa Północnego, ze stolicą w Samarii, stanowiło przesilenie wiosenne. Jeroboam I (ok. 929–909) i jego następcy potwierdzili wcześniejszą praktykę świętowania Nowego Roku wiosną, odcinając się od wpływów kananejskich. W Państwie Południowym, ze stolicą w Jerozolimie, obchodzono Nowy Rok jesienią. Dwojaki kalendarz można także rozpoznać w zachowanych w ST nazwach czterech kananejskich miesięcy. Abib i Ziv to dwa pierwsze miesiące, Etanim i Bul to miesiąc siódmy i ósmy. Obie pary związane są z dwoma przesileniami słonecznymi – wiosennym i jesiennym. Także w przypadku cyfrowego oznaczania poszczególnych miesięcy widoczna jest wyraźna preferencja dla obydwu przesileni; najczęściej wzmiankowane są miesiące pierwszy i siódmy. Zatem w okresie przed niewolą babilońską wśród Izraelitów funkcjonowały dwa równoległe kalendarze.

Pod koniec epoki przedwygnaniowej stwierdzamy w Państwie Południowym tendencję do powrotu do kalendarza

⁴ Szerzej zob. S. J. De Vries, *Calendar*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I, s. 483–488.

⁵ Odkryta w 1908 r. w Gezer przez R. A. S. Macalistera niewielka inskrypcja sporządzona na miękkim wapieniu. Jej tekst zawiera wykaz najważniejszych prac rolniczych w ciągu roku. Datowana jest na II poł. X w. przed Chr.

wiosennego. Przyczyniły się do tego rosnące wpływy babilońskie i coraz mocniejsze eksponowanie wiosennego święta Paschy. Prorocy Jeremiasz (25,1-3; 36,22; 46,2) i Ezechieli (33,21; 40,1) uznają Nowy Rok obchodzony na wiosnę. Podczas uprowadzenia do Babilonii (VI w. przed Chr.) Żydzi na nowo zetknęli się z tym kalendarzem i chętnie przyjęli go, tym bardziej że nie była to żadna innowacja, lecz potwierdzenie starożytnej praktyki. Od Babilończyków zapożyczyli również nazwy miesięcy. Ich etymologia nie jest dostatecznie wyjaśniona, ale wydaje się, że Babilończycy byli dłużnikami Sumerów. W okresie powygnaniowym Pascha przypadająca wiosną stała się sercem roku liturgicznego (zob. Kpł 23,4-14), co zdecydowanie przemawiało na korzyść wiosennego kalendarza. Mimo to na przełomie epoki Starego i Nowego Testamentu sytuacja nadal pozostawała nie wyjaśniona. Komplikował ją fakt, że coraz liczniejsza diaspora żydowska posługiwała się takim kalendarzem, jaki obowiązywał w miejscu jej aktualnego zamieszkania. Miszna i Talmud poświęcają wiele miejsca ustaleniom dotyczącym kalendarza, z czego można wnosić, że od czasu wielkiej reorganizacji judaizmu podjętej pod koniec I w. po Chr. kręgi kierujące życiem narodu zatroszczyły się o opracowanie zasad jednolitej rachuby czasu. Był to ważny aspekt konsolidacji Żydów rozproszonych w różnych rejonach starożytnego świata. Potrzeba posługiwania się jednolitym kalendarzem stawiała się coraz bardziej oczywista zarówno ze względu na uporządkowanie stosunków międzyludzkich jak i w celu ułatwienia wspólnego sprawowania kultu wyznaczonego przez rytm powtarzających się świąt. W okresie pobiblijnym (IV w.) nie bez dyskusji i wahania żydowski Nowy Rok został ostatecznie ustalony na początek miesiąca Tiszri, a więc w dniu przesilenia jesiennego⁶.

Mając na uwadze fakt, że w okresie międzytestamentowym funkcjonowały wśród Żydów dwa równoległe kalendarze, ówczesna rachuba czasu wyglądała następująco:

Nisan	Iyyar	Siwan	Tammuz	Ab	Elul
1/7	2/8	3/9	4/10	5/11	6/12
Tiszri	Marcgeszwan	Kislev	Tebet	Szebat	Adar

W zależności od przyjętego kalendarza każdy miesiąc miał odmienne miejsce w roku, co na pewno było kłopotliwe. W późniejszych księgach biblijnych (Ezd, Ne, Za, Est, 1–2Mch) znajdujemy 7 spośród 12. nazw miesięcy, zaś pozostałe 5 nazw poświadczane jest przez papirusy pochodzące z kolonii żydowskiej na wyspie Elefantyna na środkowym Nilu (V–IV w. przed Chr.). Wszystkie nazwy występują w dziełach Józefa Flawiusza oraz w Misznie i w Talmudzie. O ile narody ościenne w ustaleniach co do początku poszczególnych miesięcy zdawały się na zawodowych astronomów, o tyle w Izraelu była to powinność każdego dorosłego mężczyzny. Widząc pierwszy księżycowy sierp po nowiu miał obowiązek powiadomienia „starszych” ludu, ci zaś na podstawie zeznania dwóch świadków proklamowali początek nowego miesiąca⁷.

Rytm religijny życia Żydów wyznaczało następstwo świąt stanowiących liturgiczne upamiętnienie wielkich dzieł Boga w dziejach narodu. Najważniejsze święta judaizmu to:

- Pascha (Pesach) i Święto Przaśników (Maccoth) – 14–21 Nisan,

- Święto Tygodni (Szavuot) zwane Pięćdziesiątnicą⁸ – 7 tygodni po święcie Paschy, tj. w miesiącu Siwan,

- Nowy Rok (Rosh ha-Szanah) – 1 dnia miesiąca Tiszri,

- Dzień Przełagania (Yom Kippur) – 10 dnia miesiąca Tiszri,

- Święto Namiotów (Sukkot) – 15 dnia miesiąca Tiszri.

Nieco mniejszą rangę mają dwa inne święta, obchodzone także bardzo uroczyście i w nastroju radości:

⁶ Zasady ujednoliconego kalendarza żydowskiego, opublikowanego przez patriarchę Hillela II w 358/9 r., obowiązującego Żydów do dzisiaj, zob.: T. J. Michalski, *Kalendarz żydowski i jego tajemnice*, w: *Kalendarz żydowski 5746–1985/86*, wyd. Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w PRL, Warszawa 1985, s. 109–114.

⁷ T. J. Michalski napisał: „Przesłuchiwanie świadków nowiu było od początku instytucją pełniącą ważną rolę państwową. Umożliwiała ono wyłowienie spośród ludu jednostek spostrzegawczych i chętnych do bezinteresownego podzielenia się swymi spostrzeżeniami ze starszyzną. Należy uznać za rzecz pewną, że po rutynowych pytaniach /.../ i wysłuchaniu odpowiedzi (bezwartościowych dla kapłana-astronoma) zadawano przy stole z poczęstunkiem przynajmniej jedno pytanie ważne dla rządzącego gremium. Oczywiście od gadatliwego świadka można było dowiedzieć się czegoś interesującego również bez zadawania naprowadzających pytań. Talmud uczy, że chociaż do uświęcenia księżyca wystarczy dwóch świadków, to należy przesłuchiwać wszystkich zgłaszających się, «aby nie odchodzili nie badani i aby częściej przybywali»”, *Kalendarz żydowski i jego tajemnice*, s. 110.

⁸ Zob. E. Breza, „Pięćdziesiątnica” i nazwy podobne, w: *RBil XL/1987/5*, s. 417–420.

- Purim (pamiętka wybawienia Żydów z rąk Hamana, zob. Księga Estery) – 14 i 15 dnia miesiąca Adar,
- Chanuka (pamiętka poświęcenia świątyni przez Jude Machabeusza w 165 r. przed Chr.) – 25 dnia miesiąca Kislev.

Cykle synagogałnych czytań liturgicznych

Czytanie ksiąg świętych stanowiło trzon liturgii sprawowanej w synagodze. Jeżeli słuszna jest rekonstrukcja wiążąca początki synagogi z instytucją tzw. ma 'amādoth („PP“ 4/88, s. 91–92), to należy się spodziewać, że już te pierwsze zebrania, odpowiadające kolejnym zmianom kapłanów w świątyni, miały na celu czytanie pewnych fragmentów Pisma jako widzialny znak łączności z systemem ofiarniczym oraz modlitwę. Uderzająca zbieżność między zintensyfikowaniem lektury Tory a przejściem od zapisu tekstów w piśmie starohebrajskim do kwadratowego pisma aramejskiego (zob. „PP“ 5/86, s. 231–236; Miszna /Meg IV, 1.2/) świadczy, że w okresie jej redakcji istniały ściśle określone reguły wyznaczające liczbę i rozkład czytań przeznaczonych na najważniejsze dni żydowskiego roku liturgicznego⁹:

- poranek szabatowy, 7 czytań,
- Dzień Prześlągania, 6 czytań,
- dni wielkich świąt, 5 czytań,
- dni nowiu księżycy (początek miesiąca) oraz dni po święcie Paschy i Namiotów, 4 czytania,
- niektóre dni tygodnia (poniedziałek i czwartek) oraz wieczór piątkowy (początek szabatu), 3 czytania.

Początki tej praktyki rabini przesuwali w najodleglejszą przeszłość nauczając, że czytania przewidziane na szabaty, wielkie święta, dni nowiu oraz oktawy Paschy i Święta Namiotów zostały nakazane przez Mojżesza, natomiast czytania w poniedziałki, czwartki i sobotnie popołudnia wprowadził Ezdrasz. Choć są to doktrynalne stwierdzenia, które miały sankcjonować stan rzeczy istniejący na przełomie II/III w. po Chr., przydając mu autorytetu i splendoru, to nie podlega dyskusji, że można było je odnieść tylko do ustabilizowanej od dawna i ogólnie przyjętej praktyki. Słusznie należy wnosić, że za życia Jezusa i w okresie for-

mowania się pism NT zasady te musiały być znane i przestrzegane.

Przedmiotem czytania i rozważania w synagodze stał się najpierw Pięcioksiąg uważany za najświętszą i najbardziej normatywną część Pisma Świętego. Wraz z wyłonieniem się instytucji synagogi Torze przypadło centralne miejsce podczas sprawowania liturgii, co definitywnie usankcjonowało jej kanoniczny status. Każde z przewidzianych na poszczególne okazje czytań liczyło nie mniej aniżeli 3 wersety, czyli w szabat Żydzi słyszeli perykopę (hebr. seder, l. mn. sedarim) składającą się przynajmniej z 21 wersetów. Z biegiem czasu dzielono ją na mniejsze odcinki po to, aby ułatwić należytą lekturę i poprawne zrozumienie świętego tekstu.

Lektura Pięcioksięgu w synagodze odbywała się według dwóch kluczy. Od początku przewidziano ustalone czytania na uroczyste dni roku liturgicznego, zaś nieco później wprowadzono ciągłą lekturę ksiąg świętych. Uczeni zajmujący się klasycznym judaizmem nie są zgodni, czy jedno i drugie nastąpiło już w epoce przedchrześcijańskiej. Czytania przepisane na cztery szabaty miesiąca Adar i na większe święta istniały na pewno w ostatnich stuleciach przed Chr., zaś stały cykl lektury Tory był przynajmniej w fazie zaawansowanej organizacji. Do lepszego zrozumienia kontekstu wielu epizodów nowotestamentowych i naświetlenia okoliczności kształtowania się zjawiska targumizmu pożyteczny będzie zwięzły przegląd głównych reguł dotyczących synagogałnych czytań liturgicznych.

I. Miszna (Meg III, 4–6) zawiera najstarszy zachowany wykaz perykop przewidzianych na najważniejsze dni roku liturgicznego:

a) cztery szabaty miesiąca Adar, poprzedzającego miesiąc Nisan:

- pierwszy szabat, Wj 30,11–16
- drugi szabat, Pwt 25,17–19
- trzeci szabat, Lb 19,1–22
- czwarty szabat, Wj 12,1–20

b) święta:

- Pascha, Kpł 23,1 nn.
- Święto Tygodni (Pięćdziesiątnica), Pwt 16,9–12

⁹ P. Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, w: ZNW 53/1964, s. 143–161.

- Nowy Rok, Kpł 23,23 nn.
- Dzień Przełgania, Kpł 16,1-34
- Święto Namiotów:
 - pierwszego dnia, Kpł 23,1 nn. (jak w Święto Paschy)
 - pozostałe dni, Lb 29,17 nn.
- Purim, Wj 17,8-16
- Chanuka, Lb 7,1-89
- c) inne dni świąteczne:
 - dni nowiu księżyca, Lb 28,11-15
 - dni postu, Kpł 26,3-46
 - posługa tzw. ma'amadoth, Rdz 1.

Kilka słów wyjaśnienia wymaga szczególne wyróżnienie czterech szabatów miesiąca Adar. Od pierwszych słów rozpoczynających poszczególne perykopy noszą one odpowiednio nazwy: Szeqalim, Zakor, Parah i Ha-Chodesz. Przypominane przed nastaniem miesiąca Nisan odgrywały niebagatelną rolę praktyczną, przypominały bowiem o pilnej potrzebie uregulowania należności na rzecz świątyni w Jerozolimie. Tego typu regulacje w Misznie musiały pochodzić z czasu kiedy świątynia jeszcze istniała. Również wyznaczenie stosownych perykop na najważniejsze święta judaizmu nastąpiło przed nastaniem epoki chrześcijańskiej, ale nie wcześniej niż miała miejsce redakcja Septuaginty, (III/II w. przed Chr.). Co do mniej ważnych świąt (Purim, Chanuka) zagadnienie kształtu i chronologii odpowiednich czytań liturgicznych jest bardziej dyskusyjne i mogą one pochodzić z okresu po zburzeniu świątyni.

Współcześni komentatorzy NT coraz częściej podejmują udane próby objaśniania nauki Jezusa na tle liturgii wielkich świąt żydowskich i przepisanych na nie starotestamentowych czytań¹⁰. Dotyczy to zwłaszcza Ewangelii Jana. Wzmiankowane są w niej: trzykrotnie Święto Paschy (2,13; 6,4; 11,55), Święto Namiotów (7,2) i Poświęcenia Świątyni (10,22) oraz dzień postu. Ewangelista przykładą ogromną uwagę do eksponowania świątecznych pielgrzymek Jezusa do Jerozolimy i na tle poszczególnych świąt osadza Jego nauczanie, wyrażając bez wątpienia to, co się naprawdę wydarzyło¹¹. Pod tym kątem zostały zbadane m.in. słynna mowa eucharystyczna Jezusa wygłoszona w synagodze w Kafarnaum (J 6,59)¹², nauczanie o *wodzie żywej i światłości* w kontekście Święta Namiotów (J 7,2)¹³, formuły

eucharystyczne¹⁴ itd. Sposób postępowania Jezusa podjął i skutecznie wykorzystywał apostoł Paweł (zob. Dz 9,20; 13,16; 14,1; 17,1-4; 18,4-8; 28,23-28).

W okresie przedchrześcijańskim do czytań z Tory doszły wybrane fragmenty (hebr. haftarah, l. mn. haftaroth) z Proroków¹⁵ (zob. „PP” 4/88, s. 95). W Nowym Testamencie (Łk 4,17; Dz 13,15) zachowały się niezbite dowody, że lekturę ksiąg prorockich znano w I w. epoki chrześcijańskiej. Lektura Proroków była dostosowywana do treści czytań z Tory (Meg 29b). Wybór określonej perykopy należał do przełożonego synagogi, co potwierdza znany epizod z życia Jezusa: *Przyszedł również do Nazaretu, gdzie się wychował. W dzień szabatu udał się swoim zwyczajem do synagogi i powstał, aby czytać. Podano mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy zwój, natrafił na miejsce, gdzie było napisane /.../ (Łk 4,16-17). Wprawdzie część badaczy zastrzega się, że nasza wiedza jest bardzo ograniczona i w poszczególnych wspólnotach żydowskich mogły wejść w użycie różne lokalne praktyki, ale częściowo standaryzowany lekcjonarz haftaroth istniał na pewno pod koniec II w. po Chr. Wskazuje na to Tosefta wyliczając perykopy na 4 szabaty miesiąca Adar (Tosefta, Meg IV/III, 1). W Talmudzie Babilońskim (Meg 31a) wszystkie święta i wiele szabatów roku ma własne czytania z Proroków. Były one znacznie krótsze aniżeli sedarim z Tory i obejmowały ok. 10 wersetów. Połączenie perykop Tory z fragmentami wyjętymi z Proroków miało ten skutek, że prorockie wypowiedzi mesjańskie rzutowały na teksty Pięcioksięgu, przez co Tora wyraźniej nabierała sensu mesjańskiego. Swobodny wybór haftaroth sprawiał, że można było wykorzystać taką perykopę prorocką, która w trakcie przepowiadania pomagała*

¹⁰ Zob. R. Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*, w: *Subsidia biblica* 5, Rome 1982, s. 8-9.

¹¹ A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960.

¹² B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, Lund 1959; P. Borgen, *Observations on the Midrashic Character of John 6*, w: ZNW 54/1963, s. 232-240.

¹³ R. Le Déaut, *Sävta 'et och den kristna pingsten i NT*, w: „Sven Exegetisk Arsbok” 44/1979, s. 148-170.

¹⁴ J. J. Petuchowski, *Do this in Remembrance of me*, w: JBL 76/1957, s. 293-298; R. Le Déaut, *La nuit pascale*, w: „Analecta Biblica” 22, Rome.

¹⁵ W hebrajskim znaczeniu tego słowa, obejmującym tzw. Proroków wcześniejszych (Joz, Sdz, 1-2Sm, 1-2Krl) i Proroków późniejszych (Iz, Jr, Ez i Księga Dwunastu).

wyeksponować te wątki, które mówca uważał za najważniejsze w określonych okolicznościach życia wspólnoty. Nie mogło to pozostać bez wpływu na egzegezę czytanych w tym dniu fragmentów Pięcioksięgu¹⁶. Również nauczanie chrześcijańskie miało początkowo miejsce w synagogach, a współzależności lektury Tory i Proroków nie mogły pozostać bez wpływu na przepowiadanie o Jezusie Chrystusie. Próby odtworzenia synagogałnych czytań liturgicznych mogą więc odegrać ważną rolę w głębszym zrozumieniu nowotestamentowego orędzia.

II. Poza standaryzowanym porządkiem czytań przewidzianych na najważniejsze okazje roku liturgicznego w synagogach istniała ciągła lektura ksiąg świętych. Należy przypuszczać, że jeszcze przed nastaniem epoki chrześcijańskiej Żydzi znali *lectio continua* Pięcioksięgu. Z pism rabinicznych wynika, że w okresie formowania się Miszny istniały dwa odmienne cykle lektury Pięcioksięgu. Powstaje pytanie, który z nich był w użyciu w Palestynie w pierwszym stuleciu epoki chrześcijańskiej. Talmud Babiloński (Meg 29b) informuje, że w Babilonii znany był jednoroczny cykl czytań, zaś jego początek przypadał na miesiąc Tiszri, nazajutrz po Święcie Namiotów. Cały Pięcioksiąg podzielony został na 54 sekcje (hebr. *parasah*, l. mn. *parasoth*), zaznaczane do dzisiaj w rękopisach i wydaniach Biblii Hebrajskiej. Dla odmiany w Palestynie Żydzi czytali Pięcioksiąg w cyklu trzyletnim, zaś lekturę rozpoczynano w miesiącu Nisan, chociaż nie można tego ustalić z całą pewnością. Pozostałością cyklu trzyletniego jest utrzymany przez masoretów podział Pięcioksięgu na 154 *sedarim*, zaznaczane w tekście za pomocą literki „samek” umieszczanej na marginesie. Trudno rozstrzygnąć, kiedy opracowano ten podział i czy Żydzi w czasach Jezusa Chrystusa znali go, czy nie. Wygląda jednak na to, że aktualnie zachowany układ i rozmiary *sedarim* i *parasoth* pochodzą z późniejszego okresu. Nie przesądza to kwestii, jak za czasów Jezusa Chrystusa wyglądała *lectio continua* Tory. Zdania uczonych są bardzo podzielone. Jedni (np. R. McNamara¹⁷), sądzą, że palestyński cykl trzyletni nie może mieć rodowodu wcześniejszego niż III w. po Chr. Przedtem nie istniały żadne ustalone reguły, każdorazowe czytanie rozpoczynano tam, gdzie zostało przerwane podczas poprzedniej lektury.

To przynajmniej zdaje się wynikać ze wskazówek podanych przez r. Meira (poł. II w.): *W miejscu, w którym przerywa się czytanie podczas liturgii w szabatowy poranek, podejmuje się je podczas liturgii popołudniowej; tam gdzie przerywa się w sobotnie popołudnie, podejmuje się w poniedziałek; gdzie przerywa się w poniedziałek, podejmuje się w czwartek; gdzie przerywa się w czwartek, podejmuje się w kolejny szabat* (Tosefta, Meg IV, 10). Nie było to jedyne zalecane rozstrzygnięcie i trudno powiedzieć, jaki miało zasięg. Współczesny r. Meirowi r. Juda ben Elai zalecał, aby ciągły cykl czytań Tory ograniczyć do szabatowego poranka, podejmując za każdym razem czytanie w tym miejscu, w którym zostało przed tygodniem przerwane. To zalecenie chyba ostatecznie zwyciężyło i do niego zdaje się nawiązywać Miszna (Meg 3,4.6; 4,4). Tym niemniej nie jest wykluczone, że w praktyce wybierano wyjście kompromisowe: w sobotnie popołudnie oraz w poniedziałki i czwartki czytano teksty, które przypomniano ponownie podczas liturgii sprawowanej w sobotni poranek.

Większość uczonych utrzymuje jednak, że cykl trzyletni miał znacznie starszy rodowód i znany był w Palestynie w czasach Jezusa Chrystusa. Dyskusje rabinów miały miejsce w II w. po Chr. ale istnieje możliwość, że cykl trzyletni mógł być już wtedy stopniowo wypierany przez cykl roczny. Ten ostatni, chociaż rozwinął się w Babilonii, prawdopodobnie też narodził się w Palestynie i przez pewien czas (II–III w. po Chr.) obydwie cykle współistniały ze sobą. Taka dwutorowość trwała stosunkowo długo. Dopiero w drugiej połowie I tys. po Chr. cykl babiloński całkowicie zastąpił lekturę rozłożoną na trzy lata¹⁶. Aktualnie Żydzi i Samarytanie czytają Torę w cyklu rocznym. Sądy o starożytności rodowodu cyklu trzyletniego nie są bezpodstawne, uderzają zwłaszcza związki między strukturą Pięcioksięgu a rozpiętością przewidzianych na trzy lata czytań liturgi-

¹⁶ Szerzej zob. J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Vol. I – 1940; Vol. II – 1966 (ed. by I. Sonne); zwięźle: E. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, s. 39–47.

¹⁷ R. McNamara, *I Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna 1978, s. 54–57.

¹⁸ Jedyń wyjątek stanowiła synagoga „Palestyńczyków” w Kairze, gdzie cykl trzyletni pozostał w użyciu aż do końca XVIII w.

cznych¹⁹. Analizując Ewangelię Jana A. Guilding²⁰ utrzymywał, że cykl trzyletni mógł sięgać nawet IV w. przed Chr. Najbardziej wyważona jest konkluzja E. D. Pattego – nawet jeżeli nie potrafimy udowodnić, że trzyletni cykl czytań istniał w czasach Jezusa, to na pewno był on w stadium formacji i być może istniał w formie płynnej, w zależności od lokalnie przyjętych zwyczajów²¹. *Lectio continua* przerywano na większe święta, które miały własne perykopy dostosowane do swej treści. Największe znaczenie przykładano do czytań w sobotni poranek, kiedy dorośli Żydzi winni byli obowiązkowo zbierać się na wspólne sprawowanie liturgii. Dzięki temu w każdy szabat słyszano kolejny fragment Tory (zob. Dz 25,21). Co się tyczy Proroków, to klasyczny judaizm nie znał *lectio continua* równoległej do lektury Tory. Czytania z ksiąg prorockich wynikały z doraźnych potrzeb, a niepisany zwyczaj przewidywał, aby zawsze miały „happy end”. Miszna (Még 4,4) dopuszczała możliwość pomijania przez lektora niektórych wersetów z ksiąg prorockich, co oznacza, że nie czytano publicznie całego obszernego zbioru. Mimo że dopuszczano możliwość samodzielnego dobierania fragmentów, to jednak nie wolno było przechodzić od jednego proroka do drugiego, z wyjątkiem proroków umieszczonych w Księdze Dwunastu traktowanej jako jeden zbiór.

„Zakazane” fragmenty Pisma Świętego

W źródłach rabinicznych zachowały się interesujące wskazówki odnośnie do niektórych fragmentów ST, których publiczna lektura została obostrzona określonymi rygorami albo w ogóle zakazana. Wyróżnia się dwa rodzaje tekstów. Wobec jednych zgłaszano zastrzeżenia, ale rabini nie byli całkowicie zgodni i ostatecznie dopuszczali ich publiczną lekturę. Innych nie wolno było czytać ani tłumaczyć na język aramejski zrozumiały dla ludu. Jakkolwiek w klasycznej literaturze rabinicznej istnieją trzy nieco odmienne wykazy wyszczególniające obydwie typy tekstów²², to na ich podstawie można sporządzić dość przejrzysty wykaz kontrowersyjnych fragmentów. W sumie zastrzeżenia rabinów dotyczyły 15. tekstów, z których 7. nie dopuszczano do publicznej lektury w synagodze.

Wątpliwości i wahania dotyczyły następujących tekstów:

1. Rdz 1,1–3 (początek opisu stworzenia świata) – tekst bywał nadużywany w rozmaitych ezoterycznych spekulacjach popularnych w okresie tannaitów (zob. „PP” 9/87). W Talmudzie Babilońskim powściągliwość uzasadniana jest niebezpieczeństwem czczego roztrząsania *tego, co w górze i tego, co na dole, tego co przed i tego, co po*;

2. Rdz 19,30/31–38 (Lot i jego córki) – obiekcje pochodziły z szacunku wobec Lota, spokrewnionego z Abrahamem i ze względów przyzwoitości;

3. Rdz 38,13–24 (Juda i Tamar) – i tu w grę wchodziły względy przyzwoitości, nakazujące powściągliwe milczenie o występku kazirodztwa;

4. Wj 32,1–20 (pierwszy opis kultu złotego cielca) – pierwotnie zakaz czytania dotyczył prawdopodobnie całej opowieści o złotym ciecu (Wj 32,1–35), później jednak został złagodzony i ograniczony do drugiej części;

5. Kpł 26,14–46 i Pwt 27,15 nn. (błogosławieństwa i przekleństwa) – tekstów używano w jakichś okolicznościach w liturgii. Talmud Babiloński podaje, że r. Simeon ben Eleazar nauczał, iż przekleństwa z Kpł 26,14–45 powinny być czytane przed Pięćdziesiątnicą, zaś z Pwt 28,15–68 przed Nowym Rokiem. Błogosławieństwa i przekleństwa przewidziane były także na dni postu i uznano za niewłaściwe przytaczanie ich w innych sytuacjach. Wahania dotyczące publicznej lektury mogły być też podyktowane obawą, aby samo wypowiedzianie przekleństw nie ściągnęło na słuchaczy skutków z nimi związanych;

6. niektóre teksty o karach przewidzianych w Torze – nie były to spójne perykopy, lecz rozmaite fragmenty, których obszerności i liczby nie można dzisiaj ustalić;

7. Sdz 18 (występek mieszkańców Gibe'a) – decydujące były względy przyzwoitości;

¹⁹ R. Le Déaut usiłuje odtworzyć rozmiary poszczególnych partii Pięćciósęgu odczytywanych w ciągu kolejnych lat trzyletniego cyklu. W pierwszym roku czytano Rdz 1,1 – Wj 12,19; w drugim Wj 12,29 – Lb 1,1; w trzecim Lb 1,1 do końca Pwt. Zasadniczym argumentem na rzecz takiej rekonstrukcji byłby fakt, że czytania liturgiczne na wielkie święta judaizmu miałyby oparcie w strukturze Pięćciósęgu, por.: *Introduction à la littérature targumique*, s. 47–48.

²⁰ A. Guilding, *The Fourth Gospel and the Jewish Worship*, s. 6–23.

²¹ E. D. Patti, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, s. 36–38.

²² Miszna, Meg IV, 10; Tosfta. Meg 25a/b; Talm. Babiloński, Meg 1V/III/31 – zob. P. S. Alexander, *The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim*, w: JJS XXVII/1976, s. 177–191.

8. 2Sm 16,21–22 (Absalom i nałożnice jego ojca) – chodziło o względy przyzwoitości oraz o szacunek wobec Dawida i jego rodziny.

A oto inna grupa tekstów wyliczonych w Misznie z zastrzeżeniem, że nie wolno było ich *czytać ani tłumaczyć*:

1. Rdz 35,22 (Ruben i małżonka jego ojca) – motywy przyzwoitości łączyły się z respektem wobec patriarchy Jakuba jako praojca narodu;

2. Wj 32,21–35 (drugi opis kultu złotego cielca) – najważniejsze rygory dotyczyły w. 24 mogącego sugerować, że złoty idol powstał zupełnie samoistnie;

3. Kpł 6,24–26 (błogosławieństwo kapłańskie) – miało własne miejsce w liturgii i było zastrzeżone do odmawiania przez kapłanów. W Talmudzie znalazła się wskazówka, że można je czytać, ale nie wolno tłumaczyć. Chodzi widocznie o to, by wymawiać błogosławieństwo wyłącznie w oryginalnej hebrajskiej formie i nie dopuścić do upowszechniania się wersji aramejskiej;

4. 2Sm 11,2–17 (Dawid i Batszeba) – motyw szacunku wobec Dawida;

5. 2Sm 13,1–9 (Ammon i Tamar) – względy przyzwoitości i wola uniknięcia roztrząsania drażliwego występkukazirodztwa;

6. Ez 1,4–28 (opis „tronu“ Jahwe) – w celu uniknięcia rozważań o ezoterycznym charakterze;

7. Ez 16,1 nn. (grzeszne dzieje Jerozolimy) – szacunek wobec Miasta Świętego i dziejów narodu.

Kiedy pojawiły się tak rygorystyczne obostrzenia? Nie ulega wątpliwości, że są one dziełem rabinów, zaś wszystko wskazuje na to, że opracowano je wkrótce po katastrofie narodowej w 70 r. po Chr. Rabini dołożyli starań, aby dokonując reorganizacji życia Żydów ściśle określić model i przebieg sprawowania liturgii, zaś przedsięwzięcie objaśniania Pisma Świętego podporządkować ustalonym i zaprobowanym wzorcom interpretacyjnym. Należy się domyślać, że pierwsze decyzje rabinów były bardziej rygorystyczne, ale z czasem, kiedy warunki nieco się ustabilizowały, niektóre rygory znacznie złagodzano. Obostrzenia i zakaz publicznej lektury nie pochodziły z zastrzeżeń przeciw samemu świętemu tekstowi. Ten w całości uznawany był za słowo Boże. Chodziło o to, że w trakcie spra-

wowania liturgii synagoidalnej tekst trzeba było przetłumaczyć i objaśnić prostemu ludowi, zaś to zawsze łączyło się z interpretacją. Właśnie czynnik interpretacji okazał się decydujący. Istniała obawa, aby do niektórych drażliwych aspektów tekstu nie przywiązywać nadmiernego znaczenia kosztem tego, co stanowi jego zasadnicze orędzie. Realne było także niebezpieczeństwo fałszywego objaśniania perykop biblijnych oraz takiego objaśniania, które nie byłoby zgodne z duchem żydowskiej Tradycji.

Porównując „zakazane” teksty stwierdzamy, że w grę wchodziło kilka przesłanek. Na czoło wysuwają się racje natury teologicznej. Wahania dotyczące Rdz 1,1-3 i zakaz publicznej lektury Ez 1 świadczą, że Żydzi powstrzymywali się od prób filozoficznych dyskusji o naturze Boga. Zamiast nich judaizm wyraźnie preferował rozważanie czynów Boga w historii. Względy teologiczne zadecydowały także o rygorystycznym potraktowaniu Wj 32. Z pewnością chodziło o unikanie nazbyt surowej oceny pokolenia wędrującego z Egiptu do Ziemi Obiecanej, ale jeszcze ważniejsza była obawa, aby wzmianka o nagłym pojawieniu się złotego cielca w w. 24 nie wzbudziła podejrzenia, że był to twór, który powstał samorodnie. W kontekście rygorów często przewija się motyw szacunku wobec narodu i jego praojców, zwłaszcza patriarchów i Dawida, z którym wiązano nadzieje mesjańskie. Troska o wyretuszowanie tych postaci stała się szczególnie ważna wobec zarzutów chrześcijan co do ustawicznej niewierności Izraela oraz wobec tendencji gnostyckich dezawuuujących znaczenie ST i skierowanych przeciwko jego bohaterom. Zakaz czytania Ez 16 pochodził z faktu, że w dziełach pisarzy chrześcijańskich tekst bywał przytaczany jako dowód definitywnego odrzucenia Izraela przez Boga i argument z Pisma na ustawiczną zatwardiałość Żydów (zob. mowa Szczepana w Dz 7,39 nn.). W kilku przypadkach mamy do czynienia z opisami występku kazirodztwa uważanego przez Izraelitów za *obrzydliwość* (zob. Kpł 18,6 nn. i 20,11 nn.). Zakazano publicznego rozważania takiego zepsucia, aby oszczędzić słuchaczom niepo-

²³ Tosefta, Meg IV/III/34, oraz Meg IV/III/35.

²⁴ Orygenes, *Comment. in Ezech. I, praef.* (PL XXV, 17A); *Epist. 53 ad Paulinum* (PL XXII, 547).

trzebnych wrażeń i zapobiec dopuszczaniu do siebie myśli, że takie czyny są w ogóle możliwe.

Nie wiemy dokładnie, jak kontrolowano w synagogach realizację poleceń i zakazów rabinów. Tosefta dwukrotnie²³ wspomina o przypadkach, kiedy rabini musieli interweniować zobowiązując do należytego przestrzegania swoich rozporządzeń. Nad porządkiem synagogałnej liturgii czuwał przełożony synagogi oraz wspomagający go personel („PP” 4/88, s. 94–95) i to oni troszczyli się, aby „zakazane” teksty nie trafiły do publicznej lektury. W Misznie (Meg IV, 9) czytamy o kimś, kto dopuścił się nadużycia w sprawie lektury Kpł 18,21, że został surowo napomniany *ħuciszony*, co oznaczało w praktyce czasowe wykluczenie z przewodnictwa wspólnej liturgii. Żydowskie obostrzenia wobec niektórych tekstów znał Orygenes informując, że dopiero mężczyźni, którzy ukończyli 30. rok życia, mogli prywatnie rozważać „niebezpieczne” perykopy²⁴.

Reguły zabraniające publicznej lektury i przekładu tekstów biblijnych są pomocne w ustalaniu chronologii literatury targumicznej. Jeżeli jakiś zachowany tekst targumiczny zawiera aramejski przekład „zakazanych” perykop, może to być wskazówka, że mamy do czynienia z targumem pochodzącym z epoki przed kodyfikacją Miszny, a więc bardzo starożytnym.

Le liturgie des lectures en synagogue du temps de Jésus-Christ

Spécialiste d'études bibliques, l'auteur écrit qu'à l'heure présente les commentateurs du Nouveau Testament tentent de plus en plus fréquemment et avec succès, l'explication de l'enseignement de Jésus sur le fond de la liturgie des grandes fêtes juives et des lectures vétéro-testamentaires dont elle s'accompagnait. La lecture de la Torah constituait l'aspect majeur du service de Dieu dans les synagogues. C'est ainsi que la synago-

gue devint le foyer d'enseignement populaire et d'étude approfondie de la Torah. A la charnière des époques de l'Ancien et du Nouveau Testament, les textes sacrés étaient traduits en araméen, langue que parlait le peuple, et leur lecture se donnait selon des règles précises. Leur exploration permet de comprendre la spécificité du travail des traducteurs, et de comprendre la genèse des targums.

Dariusz Filar

Między równością a dobrobytem

Danielowi Passentowi

Mniej i bardziej radykalni postępowcy wciąż nie przestają wypisywać na swoich sztandarach egalitarystycznych haseł. Równość warunków życiowych i dochodów ogółu uznawana jest przez nich za istotę sprawiedliwego ustroju społeczno-gospodarczego. Podążanie ku takiej równości – dokonujące się głównie przez niwelacje majątkowych i dochodowych szczytów – uchodzi za oczywisty wkład w rozwój społeczny. W ujęciu Marksa i Engelsa egalitaryzm społeczny należy postrzegać jako centralną wartość socjalizmu i to właśnie ta, nie zaś żadna inna wartość dostarcza uzasadnienia zniesieniu panowania klasowego burżuazji, zastąpieniu prywatnej własności środków produkcji własnością społeczną i budowaniu mechanizmu podziału dóbr, w którym obowiązującą miarą będą równe potrzeby obywateli.

Wśród konserwatystów idee egalitarystyczne budzą zdecydowaną i nie ukrywaną niechęć. Po tej stronie programy, których celem jest osiągnięcie ekonomicznej równości ogółu, zaś narzędziem ograniczenie lub eliminacja podziału dóbr dokonywanego przez konkurencyjny rynek, nieodmiennie napotykać surowych krytyków. Nie dlatego, by za zło uważali oni równość samą w sobie; dlatego, że umieszczenie jej na czele egzekwowanych zasad społecznych nieuchronnie pociąga za sobą zagrożenie dla ideałów wolności. Egalitaryzm socjalistyczny wzywa do zastosowania przemocy, gdy ma ona przynieść wywłaszczenie dotychczasowych posiadaczy bogactw. Reformistyczny egalitaryzm na gruncie kapitalizmu, chociaż o wiele mniej radykalny, również zakłada użycie arbitralnego przymusu, bo głosząc konieczność państwowej redystrybucji przyjmuje zarazem pogląd, że dochody niektórych jednostek i grup muszą zostać uszczuplone (bez pytania zainteresowanych o zgodę), aby powstało źródło finansowania świadczeń rządowych. Ponieważ do kanonu myślenia konserwatywnego należy przekonanie, że tylko wolność zapewnia właściwą alokację

zasobów i pełną efektywność ich wykorzystania, przeto wszelki program egalitaryzującego przymusu musi być traktowany z tego punktu widzenia jako potencjalna przyczyna istotnych zakłóceń w funkcjonowaniu gospodarki. Z drugiej strony konsekwencją konserwatywnego opowiedzenia się za wolnością jest przystanie na nierówności dochodowe i majątkowe jako oczywisty składnik normalnego gospodarnia. Milton Friedman, najwybitniejszy autorytet ekonomii konserwatywnej, stwierdza po prostu, że *system rynkowy może się charakteryzować – i w praktyce charakteryzuje się – istotną nierównością w dochodach i poziomie dobrobytu.*

Półwiecze postępców

Półwiecze z górą, jakie upłynęło od końca I wojny światowej do schyłku lat siedemdziesiątych, było epoką tryumfującego progresizmu. Nie tylko na Wschodzie, gdzie egalitarystyczne hasła w niemałym stopniu przyczyniły się do zwycięstwa rewolucji październikowej, zaś w trzydzieści lat później zostały przyswojone w całym obozie ludowych demokracji. Także na Zachodzie, gdzie hasła takie przyświecały mężom stanu uprawiającym politykę welfaryzmu i budującym struktury „państw dobrobytu”.

Od przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych we wszystkich państwach rozwiniętego kapitalizmu – zaś w zachodniej Europie przede wszystkim – podjęty został wielki program redukcji nierówności społecznych; progresywne opodatkowanie najwyższych dochodów, państwowe zasiłki dla najuboższych obywateli, rozbudowa systemów ubezpieczeń społecznych, powszechna dostępność zapewnianych przez państwo usług socjalnych (w tym usług państwowych systemów opieki medycznej wzorowanych na brytyjskim modelu Narodowej Służby Zdrowia), dofinansowywanie oświaty i kultury – wszystko to miało korygować podział bogactw dokonywany przez niewrażliwą na zróżnicowanie dochodów „rękę rynku” i popychać rzeczywistość w stronę egalitarystycznego ideału. Wydatki rządów na cele socjalne – głównie przybierające postać emerytur, nakładów na służbę zdrowia i zasiłków dla najuboższej ludności, a więc mające funkcję jednoznacznie egalitaryzującą – pod

koniec lat siedemdziesiątych sięgnęły 30% produktu narodowego brutto w Szwecji i RFN, 20% – w W. Brytanii, 15% – w USA i w Japonii.

Efekty polityki welfaryzmu znalazły wyraz przede wszystkim w kurczeniu się obszarów ubóstwa. W krajach europejskich, gdzie ubóstwo ujmuje się w kategoriach relatywnych i za równoznaczne z takim stanem uważa się dysponowanie dochodem **MNIEJSZYM OD POŁOWY** dochodu przeciętnego, odsetek ubogich obywateli ograniczony został w latach siedemdziesiątych do około 6,5% w Szwecji i RFN, oraz do 7% w W. Brytanii. Amerykanie, którzy operują miarą absolutną noszącą miano oficjalnej granicy ubóstwa (dochód równy pomnożonej przez trzy wartości środków spożywczych gwarantujących właściwy – kalorycznie i witaminowo – poziom wyżywienia), oceniali w tym samym okresie, że poniżej owej granicy znalazło się nieco ponad 11% ogółu obywateli (kilkanaście lat wcześniej, w 1960 r. sytuacja taka była jeszcze udziałem niemalże czwartej części ludności USA).

Ograniczenie nierówności znalazło również wyraz w przekształceniach proporcji obrazujących przewagę łącznych dochodów 20% najbogatszych obywateli poszczególnych społeczeństw nad łącznymi dochodami uzyskiwanymi przez 20% obywateli najbiedniejszych (jest to często stosowana miara nierówności społecznej, którą w swoich statystykach posługuje się między innymi Bank Światowy). W latach siedemdziesiątych proporcje te wynosiły około 4:1 w Szwecji, 5:1 w W. Brytanii, RFN i Japonii, 8:1 w Stanach Zjednoczonych.

Pod rządami umiarkowanych postępowców Zachodu – szwedzkich i niemieckich socjaldemokratów, brytyjskich labourzystów, amerykańskich lewicujących liberałów – społeczeństwa ich nie osiągnęły wprawdzie całkowitej równości, ale bez wątpienia pomniejszyły dochodowe i majątkowe przepaści, jakimi charakteryzował się XIX-wieczny kapitalizm. Polityka społeczno-gospodarcza stanowiąca syntezę welfaryzmu (korygowanie podziału rynkowego poprzez państwową redystrybucję dochodów) i keynesizmu (państwowe regulowanie poziomu aktywności produkcyjnej gospodarki) zaczynała wydawać się trwałą częścią składową kapitalizmu i drogą ku wolnej od konfliktów

społecznych przyszłości. Idylliczna wizja powszechnie rosnącego dobrobytu i coraz pełniejszej równości uwiodła wielu. Całkowitą odporność na jej uroki wykazywali jedynie konserwatyści.

Przez dziesięciolecia, w których postępowcy fascynowali się pozytywnymi efektami swoich działań, konserwatyści (przede wszystkim amerykańscy) podkreślali ich negatywne skutki uboczne. W wysokiej progresji podatkowej upatrywali hamulca przedsiębiorczości i innowacyjności, mechanizmu, który – zgodnie ze słowami George’a Gildera – *osłabia bodźce do walki o ekonomiczny sukces, do pracy i do podejmowania ryzyka, a zarazem zachęca do poszukiwania nieproduktywnych synekur /.../, przemieszcza płatników podatków od działalności podlegającej opodatkowaniu do takiej, która mu się wymyka, od krajowych inwestycji do spekulacji z obcą walutą, z biur i fabryk na pola golfowe, połowania na lisy i tropikalne plaże*. Z drugiej strony konserwatyści głosili pogląd, że rosnące bezpieczeństwo socjalne niszczy w ludziach potrzebę i wolę niezależności, zniechęca ich do ciężkiej pracy, tworzy patologiczne podkultury środowisk uważających utrzymywanie się z zasiłków za wygodny i ze wszech miar pożądaną sposób na życie. Charles Murray napisał, że *rządowa polityka społeczna ustaliła nowe reguły gry – stawki, ryzyko, opłaty, zasady kalkulacji, strategie uzyskiwania środków na życie /.../. Pierwszym efektem tych nowych reguł było sprawienie, że na krótką metę zyskowne stały się dla ubogich zachowania, które są destrukcyjne w ujęciu długookresowym. Drugim efektem było maskowanie tych długookresowych strat – subsydiowanie niepowetowanych błędów. Chcieliśmy dać więcej ubogim, a zamiast tego powiększyliśmy ich liczbę*.

Syntezę konserwatywnych zapatrywań na skutki egalitaryzujących poczynań postępowców znajdujemy w zanotowanej w 1976 r. wypowiedzi J. M. Buchanana (w dziesięć lat później miał otrzymać ekonomiczną nagrodę Nobla), który określił siebie jako ekonomistę przekonanego, iż *wpłaty zasiłków kompensacyjnych powiększają rozmiary bezrobocia, progresywne podatki dochodowe szkodzą bodźcom do pracy (tym bardziej, im bardziej progresywna jest struktura stóp opodatkowania), świadczenia transferowe obniżają wydajność pracy, bezpieczeństwo socjalne przyspiesza przejś-*

cia na emeryturę, państwowy system emerytalny obniża poziom oszczędności prywatnych.

Dekada konserwatystów

W półwieczu zdominowanym przez postępowców poglądy konserwatystów nie cieszyły się szczególnym rozgłosem; książka „Capitalism and Freedom” opublikowana w 1962 r. przez Milтона Friedmana – pierwszy popularny wykład jego filozofii ekonomicznej – przez siedem lat nie mogła się doczekać recenzji w żadnym z liczących się pism amerykańskich, zaś liczbę 400 tys. sprzedanych egzemplarzy osiągała przez 18 lat. Książka „Free to Choose” opublikowana w 1980 r. – druga popularyzatorska próba Friedmana, która w nowej formie podawała te same co przed laty myśli i zgodnie z własnymi słowami autora była *następczynią w prostej linii* książki poprzedniej – liczbę 400 tys. sprzedanych egzemplarzy (w twardej oprawie) i przekład na 12 języków obcych osiągnęła już w pierwszym roku od dnia opuszczenia drukarni; kolejny rok przyniósł milionowe nakłady w wydaniach kieszonkowych. Ukazaniu się „Free to Choose” towarzyszył bowiem całkowicie odmienny klimat społeczny i polityczny; rok 1980 otwierał dekadę konserwatystów.

Objawy nadsięgającego przesilenia można było dostrzec już w II poł. lat siedemdziesiątych, kiedy to narzędzia regulowania gospodarki i egalitaryzowania społeczeństwa zaczęły wymykać się z rąk operujących nimi postępowców i działać na własny sposób. Kontrolowana – z założenia – inflacja, której celem miało być ożywianie gospodarki, stała się inflacją samoczynną i co gorsza zamiast z ożywieniem połączyła się ze stagnacją; w literaturze fachowej pojawiło się pojęcie stagflacji. Jeśli chodzi o politykę społeczną, to rosnące z roku na rok kwoty coraz różnorodniejszych świadczeń również zrodziły znamieny paradoks – liczba korzystających z nich przestała maleć, sfery ubóstwa i uzależnienia od państwowej dobroczynności stabilizowały się. W realiach obu dziedzin – gospodarczej i społecznej – znajdowały potwierdzenie ostrzegawcze prognozy od dawna formułowane przez konserwatywną teorię. A to z kolei otwierało drogę do zastąpienia rozwiązań progresisty-

cznych receptami społeczno-ekonomicznymi konserwatystów.

W 1979 r. wybory w W. Brytanii przyniosły zwycięstwo Partii Konserwatywnej i Margaret Thatcher. Pani premier, która wymienia Friedricha Hayeka i Milтона Friedmana jako swoich ulubionych autorów, zaprezentowała konsekwentny i przejrzysty program społeczno-gospodarczy. „Thatcheryzm” to jednoznaczny sprzeciw wobec ukształtowanej przez postępowców koncepcji przeniesienia odpowiedzialności za losy obywateli na państwo; to powrót do wiktoriańskich cnót samodzielności i przedsiębiorczości jednostki, przywrócenie roli wolnego rynku w alokacji zasobów, odrzucenie wszelkich form państwowego kolektywizmu. W sferze konkretnych rozwiązań oznacza to ścisłą kontrolę podaży pieniądza celem zahamowania inflacji, zachęcanie przedsiębiorstw i jednostek do podejmowania ryzyka oraz wdrażania innowacji, czemu ma służyć zasadnicza redukcja ciężarów podatkowych, ograniczenie opiekuńczości państwowej – zwłaszcza wobec pełnosprawnych osób w wieku produkcyjnym – przez istotne zaostrzenie kryteriów przyznawania różnorodnych zasiłków.

W rok po zwycięstwie Margaret Thatcher wybory prezydenckie w USA wygrał Ronald Reagan. Jego program nie dorównywał zawartością i jednoznacznością temu, co zaproponowali konserwatyści w W. Brytanii; pełny kształt „reaganomiki” wyłonił się stopniowo z kolejnych decyzji politycznych i rozwiązań prawnych. Jednakże dwie zasady leżące u podstaw systemu poglądów społeczno-gospodarczych nowego prezydenta uwiaryściły się stosunkowo wcześnie. Pierwsza, która głosi, że ci, którzy ryzykują pieniędzmi i nakładem pracy w dążeniu do ekonomicznego sukcesu, winni cieszyć się jednocześnie jak największym udziałem w zyskach, o ile uda im się takowe osiągnąć; konkretnym efektem przyjęcia tej zasady stał się długofalowy program redukowania progresywności systemu podatkowego (w 1980 r. w podatku od dochodów osobistych wyróżniano 29 przedziałów dochodowych, zaś maksymalna stopa opodatkowania wynosiła 70%; do 1986 r. pozostały tylko dwa szczeble progresji, z których wyższy wiązał się ze stopą wynoszącą 28%). Druga z Reaganowskich zasad sprowadza się do twierdzenia, że nadmierna szczodrość

państwa wobec obywateli o niskich dochodach podkopuje ich gotowość do podjęcia pracy i przedsiębiorczość w zabieganiu o nią, przeobraża ich w jednostki niesamodzielne i uzależnione od różnorodnych instytucji, zaś w przypadkach skrajnych może ich nawet popychać ku patologiom społecznym; konkretnym efektem przyjęcia tej z kolei zasady stało się zahamowanie tempa wzrostu świadczeń w ramach tzw. programów transferowych. Przyjęcie obu zasad oznaczało faktyczny demontaż równościowych mechanizmów zbudowanych przez poprzedników prezydenta Reagana. W Ameryce państwo przestało troszczyć się o to, czy jego obywatele są bardziej równi, czy nie, zaś swoją uwagę skupiło na tworzeniu ram ich skutecznego, dynamicznego działania.

Niemalże dziesięciolecie, jakie zdążyło już upłynąć od początków konserwatywnej ekspansji, pozwala na dokonanie oceny skutków, jakie wywołała ona na płaszczyźnie równości i na polu dobrobytu. W tekście, który 16 stycznia br. zamieściła na ostatniej stronie „Polityka”, stwierdza się z troską, że *statystyki podawane w prasie USA świadczą, iż w okresie kadencji prezydenta Reagana /.../ polaryzacja dochodów wzrosła, a nie zmalała*. Stwierdzenie owo odślania tylko jedną stronę prawdy. Faktem bowiem jest, że odsetek obywateli USA uzyskujących dochody niższe od określonych przez *oficjalną granicę ubóstwa* podniósł się z 11,7% (1979) do prawie 14% (1985) i że proporcja obrazująca to, co uzyskują najbogatsi w stosunku do tego, co przypada najbiedniejszym, zmieniła się z 8:1 na 10:1. Ale faktem jest również to, że w analogicznym okresie sama *oficjalna granica ubóstwa* – i w konsekwencji poziom świadczeń wyrównawczych – zostały podniesione w przypadku rodziny czteroosobowej z 7412 dol. rocznie do 10989 dol. (co w pełni zrekompensowało spadek siły nabywczej pieniądza), że ulgi podatkowe stosowane wobec najbiedniejszych pozostawiły w rękach tej grupy znacznie więcej płynnej gotówki, że bezrobocie (powszechnie uważane przez postępców za główną przyczynę ubóstwa), które w początkach prezydentury Reagana sięgnęło 10%, w listopadzie 1987 obniżyło się do 5,8%, wreszcie, że w najbardziej upośledzonej dochodowo grupie Amerykanów – wśród ludności murzyńskiej – odsetek ubogich obniżył się (z 32,5%

w 1980 r. do 31,3% w 1986). Jest chyba do rzeczy twarda mowa Reagana o potrzebie osobistej inicjatywy, samodyscyplinie i odpowiedzialności, jeśli nawet Jesse Jackson mniej mówi dzisiaj o fundowaniu dodatkowych świadczeń, zaś coraz więcej o konieczności przemiany w poglądach i postawach murzyńskiej młodzieży.

Effekt konserwatywnej polityki dochodowej w W. Brytanii jest bardzo zbliżony do amerykańskiego. To prawda, że relacja między dochodami najbogatszych i najbiedniejszych nie wynosi już 5:1, ale ponad 6:1. Jednakże z drugiej strony REALNE dochody w grupie 20% najuboższych obywateli wzrosły również. Jeśli dochód z 1977 r. należącego do tej grupy samotnego mężczyzny przyjąć za równy 100, to okazuje się, że w 1985 r. wzrósł on do 108,3. W przypadku małżeństwa z więcej niż jednym dzieckiem ten sam wskaźnik osiągnął wartość 107,5, zaś w przypadku samotnych matek 120,1.

W rządzonych przez konserwatystów krajach Zachodu trudno byłoby znaleźć potwierdzenie formuły, w myśl której bogaci stają się jeszcze bogatsi, zaś biedni jeszcze biedniejsi. Dużo bliższa pełnego obrazu społeczno-ekonomicznej prawdy jest formuła głosząca, że bogaci stają się jeszcze bogatsi, ale realny poziom życia biednych także systematycznie rośnie; w bardziej nierównym społeczeństwie lepiej powodzi się wszystkim. Przy tym nierówność jest czynnikiem stymulującym i przyspieszającym wzrost dobrobytu na wszystkich poziomach dochodowych. Czy w tych warunkach warto jeszcze rozdmuchiwać kwestię równości? Może raczej należy przychylić się do refleksji prof. Edwarda J. Mishana z London School of Economics: *Nie można się skutecznie odwoływać do poczucia sprawiedliwości społecznej operując tylko wskaźnikiem nierówności; trzeba się także posługiwać poziomem życia. Społeczności, w których jedni ludzie spożywają dziesięć razy więcej niż inni, byłoby rzeczywiście moralnie odpychające, gdyby członkowie drugiej grupy powoli umierali z niedożywienia. Pogląd na temat dopuszczalności takich nierówności byłby całkowicie odmienny, gdyby najniższa warstwa ludności żyła w warunkach materialnego komfortu. Współczucie społeczne powinno się koncentrować na tym, by nikt w społeczności nie spadł poniżej określonego minimalnego poziomu życia. WYSOKOŚĆ PULAPU poziomu*

życia jest natomiast sprawą DRUGORZĘDNĄ (podkreślenie moje – D. F.).

Rolnik na zagrodzie równy wojewodzie?

Podstawową legitymację – ideową, polityczną i moralną – wielkiego eksperymentu społeczno-gospodarczego, jaki od ponad 40. lat jest przeprowadzany w Polsce, stanowi dążenie do równości społecznej, która powinna przybrać postać **RÓWNOŚCI W DOBROBYCIE**.

40 lat to okres dostatecznie długi, by możliwa była jednoznaczna ocena efektów eksperymentu w odniesieniu do obu stawianych w nim celów. Zaczniemy od dobrobytu. Rocznik Statystyczny GUS z 1939 r. z pewnością nie pozwala na to, by uznać ówczesną Polskę za państwo dobrobytu. W zakresie takich składników poziomu życia, jak wyżywienie, mieszkanie, komunikacja, ochrona zdrowia czy dostęp do dóbr kultury ustępowaliśmy zdecydowanie europejskim bogaczom – Niemcom, Francuzom, Brytyjczykom. Przeczyć tej oczywistości to ulegać mitowi. To samo wydanie Rocznika pozwala jednakże stwierdzić, że wtedy, kiedy uważano nas za wschodnią rubież Europy, w niczym nie ustępowaliśmy – zaś w pewnych dziedzinach nawet przewyżdziliśmy – państwu stanowiącym rubież zachodnią, południową i północną. Poziom życia charakteryzujący Polskę był w pełni porównywalny z notowanym w Hiszpanii i Portugalii, we Włoszech i w Finlandii. To więc są państwa, ku którym – w celach komparatystycznych – powinniśmy spoglądać i dzisiaj. Zobaczymy wówczas, że konsumując 46,8 kg mięsa i jego przetworów statystyczny Polak przewyższał w latach trzydziestych i Włocha, i Finę. Dzisiaj konsumpcja mięsa i przetworów wzrosła w Polsce do 60 kg, ale w Finlandii do 65 kg, zaś we Włoszech do 81 kg. Owoców Polak (6,5 kg) i Włoch (7,3 kg) zjadali niemalże jednakową ilość. Dzisiaj Polak zjada 29, a Włoch ponad 100 kg. W mieszkalnictwie potęgą nie byliśmy i przed półwieczem; przeciętna gęstość zaludnienia mieszkań była u nas w porównaniu z Finlandią większa o około 30%, a Włochami o 50%. Jednakże dzisiaj dystans ten przedstawia się jeszcze gorzej – zaludnienie statystycznego polskiego mieszkania jest o 40% wyższe niż w Finlandii

i o 55% niż we Włoszech. Telefonów na 1000 mieszkańców Polska miała w 1937 r. 7, podczas gdy Hiszpania 13; dzisiaj w Polsce wskaźnik ten wynosi 109, zaś w Hiszpanii 360. Pod koniec lat trzydziestych na 10000 mieszkańców przypadało w Polsce 3,7 lekarza, w Finlandii – 3,4, we Włoszech – 8,3. Dzisiaj wskaźnik dla Polski wynosi 24,3, dla Finlandii – 29,5, dla Włoch – 28,9. Liczba tytułów książek i broszur opublikowanych w 1936 r. wyniosła w Polsce około 8 tys., we Włoszech – 10 tys., w Hiszpanii – 3 tys.; w 1985 r. odpowiednio liczby wynosiły: niecałe 10 tys., 15 tys. i 30 tys. Porównawczą listę można by wydłużyć... Jednakże wydaje się, że nawet ta garść danych dostatecznie ilustruje prawdę mocno już zakorzenioną w świadomości polskiego społeczeństwa: w minionych 40. latach powiększył się nie tylko dystans, jaki w zakresie poziomu życia dzieli Polskę od krajów najwyżej rozwiniętych, lecz również pojawiła się luka między Polską a krajami, które jeszcze niedawno nie miały nad nami przewagi. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2. pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

W tym miejscu przychodzi pora na rozpatrzenie drugiej kwestii: czy za cenę spowolnienia wzrostu powszechnego dobrobytu społeczeństwo polskie osiągnęło równość? Czy, biedniąc względem innych Europejczyków, uzyskaliśmy chociaż tyle, by móc powiedzieć, że żyjemy w zbiorowości bardziej egalitarnej? Rocznik Statystyczny GUS z 1987 r. przynosi na s. 134 informację o przeciętnym rocznym globalnym dochodzie nominalnym (a więc obejmującym zarówno dochody osobiste, jak i świadczenia społeczne w naturze) Polaka – 235 800 zł. Na tej podstawie obliczyć można przeciętny dochód miesięczny – 19 650 zł. Zgodnie z tym, co napisane już zostało wyżej, za sytuację równoznaczną z ubóstwem uważa się dzisiaj w Europie uzyskiwanie dochodu mniejszego od połowy notowanego w danym społeczeństwie dochodu przeciętnego. Polski próg ubóstwa stanowiła więc przed rokiem kwota 9825 zł na jedną osobę miesięcznie.

Na s. 149 Rocznika znajdujemy strukturę gospodarstw domowych według ich przeciętnego dochodu na osobę (również obejmującego dochody osobiste i całość świadczeń społecznych). Gospodarstwa przedstawione są w roz-

biciu na pracownicze, robotniczo-chłopskie, chłopskie oraz emerytów i rencistów, a więc tylko w takim układzie podać można odsetek tych, w których dochód na osobę był niższy od połowy ogólnopolskiego dochodu przeciętnego. Ubóstwem dotkniętych zostało w 1987 r. około 26% gospodarstw pracowniczych, 24% – robotniczo-chłopskich, 32% – chłopskich i 35% – emeryckich. Nie popełnimy chyba wielkiego błędu przyjmując, że w ubóstwie żyje dzisiaj więcej niż czwarta część polskiego społeczeństwa. Tak wysoki wskaźnik nie notuje od dawna żaden z krajów Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej; należące do najsłabszych ekonomicznie w tej grupie Grecja i Portugalia wyrażają swoją niesprawiedliwość społeczną ubóstwem nie przekraczającym 20%.

Podział dochodów pomiędzy grupy decylowe również podaje Rocznik GUS w układzie wyróżniającym poszczególne typy gospodarstw domowych i dlatego drugi wskaźnik nierówności społecznej – dochód 20% najbogatszych obywateli do dochodu 20% obywateli najbiedniejszych – obliczyć można DOKŁADNIE tylko w czterech wariantach cząstkowych. Wśród gospodarstw pracowniczych wynosił on 3,3:1, robotniczo-chłopskich również 3,3:1, chłopskich 5,8:1, a emeryckich – 3:1. Najbardziej zróżnicowana wewnętrznie jest więc w Polsce warstwa chłopska, natomiast najbardziej wyrównana społeczność emerytów i rencistów. Uwzględniając liczebność poszczególnych grup ludności możemy się pokusić o wyliczenie przybliżonego wskaźnika nierówności dotyczącego ogółu Polaków – wynosi on około 4:1. A więc osiąga dokładnie taką wartość, jaka jeszcze przed kilkoma laty notowana była w Szwecji (ostatnio Szwedzi rozluźnili politykę podatkową i nierówność trochę im wzrosła) i jaka wciąż cechuje Finlandię. Jednocześnie wartość ta jest tylko nieznacznie niższa od tych, jakie wynikają z aktualnych danych o Holandii czy Danii.

Wierzę, że badania GUS prowadzone są w sposób rzetelny i z uwzględnieniem reprezentatywnych prób gospodarstw domowych. A jednak obawiam się, że tylko częściowo mogą one odzwierciedlać takie fakty, jak ten, że przywieziona ze świata miesięczna płaca niewykwalifikowanego robotnika staje się dziś w kraju równowartością czteroletnich dochodów inteligenta. Albo że turystyczno-han-

dlowa wyprawa do Indii, Tajlandii lub chociażby Turcji bez porównania bardziej się opłaca niż napisanie książki czy uzyskanie patentu. Czy wreszcie, że nabycie asygnatowego samochodu i sprzedanie go po trzech latach eksploatacji po aktualnej cenie giełdowej również rodzi nadwyżkę, która dość istotnie zmienia wielkość niejednej urzędniczej pensji. Listę faktów dochodowych tego typu – z natury rzeczy pozostających w cieniu i wymykających się statystykom – można by ciągnąć bardzo długo. A fakty te wywierają coraz większy wpływ na realne dochody bynajmniej nie marginalnej części naszego społeczeństwa. Gdyby w rozważaniach o polskich nierównościach udało się uwzględnić wszystkie, podana wyżej proporcja 4:1 okazałaby się prawdopodobnie znacznie zaniżona.

Bardzo to smutna konstatacja, ale doświadczenia [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt. 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] potwierdziły tezę ekonomii konserwatywnej, którą Friedman zawarł w podsumowaniu jednego ze swych wykładów: *Nie można jednocześnie dążyć do dobrobytu i równości. Kto próbuje tak czynić, nie osiągnie ani jednego, ani drugiego.*

Polish joke

Konserwatywna koncepcja przyspieszenia procesów rozwojowych i budowy **POWSZECHNEGO** (choć wcale nie równego) dobrobytu obywateli, która zdobywa dzisiaj w świecie coraz liczniejszych zwolenników, skłoniła rządy wielu krajów do wyeliminowania z ich polityki społeczno-gospodarczej ograniczonych nawet narzędzi przymusowego egalitaryzowania społeczeństw. Ale przecież obniżka podatków, redukcja zasiłków czy wstrzymanie subsydiów to tylko **POŁOWA** konserwatywnego podejścia do gospodarki. Jej koniecznym dopełnieniem jest maksymalne rozszerzenie pola swobody działań ekonomicznych i społecznych obywateli, stwarzanie warunków, w których na swojej drodze do samodzielności, sukcesu i bogactwa napotykać będą jak najmniej przeszkód.

W Polsce – wzięwszy pod uwagę wszystkie uwarunkowania sytuacji – doraźny program rozszerzania takiego pola

nie musi oznaczać natychmiastowej i kompletnej reprivatyzacji wszystkich przedsiębiorstw państwowych. Dużo ważniejsze wydaje się i na początek zupełnie wystarczy to, by zostały wreszcie autentycznie zdemontowane blokady i hamulce paraliżujące działanie indywidualnego rolnika, właściciela straganu i rzemieślnika. By mogli oni bez obaw nie tylko konsumować efekty swojej pracy, ale również dokonywać INWESTYCJI. By przestano im przeszkadzać w stawaniu się farmerami, kupcami i przemysłowcami. By zapoczątkowali oni odbudowanie w Polsce warstwy ludzi autentycznie i otwarcie, a nie tylko pokątnie bogatych.

W niektórych wypowiedziach pojawiających się dzisiaj na łamach polskiej prasy – również w tej cytowanej już wyżej, pochodzącej z ostatniej strony „Polityki” – propozycje zmierzające do stworzenia w naszym kraju naprawdę silnej klasy średniej stopowane są krótkim pytaniem: *Czy naród się na to zgodzi?* Wyrażna odpowiedź w imieniu narodu wprowadzić nie pada, ale sugestia odmowy jest dość wyraźna i prowadzi ku konkluzji, że *stawka na szeroki rozwój sektora kapitalistycznego zdaje się nie mieć racji bytu.*

Ba, naród – wielkie słowo... Właściwie dlaczego miałby się nie zgodzić? Czy dlatego, że naprawdę podobny jest do Polaka ze starego dowcipu (należącego do repertuaru tzw. Polish jokes), w którym biedni farmerzy różnych nacji proszą Boga, by pozwolił im dorównać majątkiem bogatszym sąsiadom, zaś tylko skromny Mazowszanin zgadza się pozostać przy tym, co ma, pod warunkiem że bogatemu wszystko wyzdycha? Poważne badania socjologiczne – m.in. przygotowany w PAN-ie raport „Polacy 84” – mówią o czymś zupełnie innym: za poszerzeniem sektora prywatnego opowiada się prawie 60% Polaków, za silnym zróżnicowaniem dochodów – ponad 80%.

To prawda – na początku lat osiemdziesiątych Polacy przeżyli epidemię ostrego egalitaryzmu (Wszyscy mamy jednakowe żołądki!), ale wtedy przyczyną było bogactwo ludzi, którzy w odczuciu społecznym nie zasługiwali na nie – bogactwo zbudowane na korupcji, nepotyzmie, przywileju... Naród ma głębokie poczucie sprawiedliwości; ci, którzy obawiają się demonstracji przeciwko bogactwu kupca czy przemysłowca, naprawdę mogą oddychać spokojnie.

Entre l'égalité et le bien-être

Ce texte est une contribution au débat en cours en Pologne sur le modèle optimum de gestion économique. Prenant position sur l'idée d'égalitarisme de Marx et d'Engels, l'auteur écrit que l'idée de justice sociale n'a pas pour seul critère l'indice d'égalité (ou d'inégalité). Il faut prendre aussi en considération le niveau de vie. Dans des pays de l'Occident gouvernés par les conservateurs, il est difficile de trouver la confirmation de la

formule selon laquelle les riches y deviennent plus riches et les pauvres, fatalement, s'appauvrissent. Plus proche de la vérité est la formule disant que les riches deviennent plus riches mais que le niveau de vie réel des pauvres monte systématiquement, et que dans une société non égalitaire les gens vivent mieux. L'inégalité est un facteur de stimulation et d'accélération de l'accroissement du bien-être à tour les niveaux de revenus.



Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Nasza przewlekła choroba

Dwa lata temu ukazała się w RFN interesująca książka pod znamennym tytułem „Dwa narody – jedna przyszłość”¹. Jej przedmiotem jest najważniejszy problem polityczny Europy zachodniej – kwestia pojednania, zbliżenia, wzajemnego zrozumienia i współpracy między dwoma narodami: niemieckim i francuskim. Ta współpraca i porozumienie między narodami uważanymi dotąd za odwiecznych wrogów jest dzisiaj fundamentem większego dzieła – zbliżenia i współpracy między wszystkimi krajami zachodnioeuropejskimi. Więcej, jest ona sygnałem i zapowiedzią, że w przyszłości uda się może doprowadzić do zbliżenia europejskiego na jeszcze większą skalę, zbliżenia przezwyciężającego istniejące obecnie podziały.

Jest to ważna książka i dlatego pozwolę sobie do niej w przyszłości powrócić, by z bliższej perspektywy pokazać zjawisko, które i nam, Polakom, powinno dawać wiele do myślenia. Na razie jednak zostawmy tę sprawę na później. Dziś chodzi mi jedynie o mały fragment z zakończenia tej książki. Joseph Rován, który urodził się w Niemczech, lecz jako mały chłopiec i antyhitlerowiec przedostał się do Francji, uczestniczył w Ruchu Oporu, został schwytany i wywieziony do Dachau, zaś po wyzwoleniu pozostał na służbie francuskiej stając się jednym z animatorów ruchu prowadzącego do zjednoczenia Europy, otóż Joseph Rován w ostatnich zdaniach swej książki wspomina postać Flawiusa Magnusa Aureliusza Cassiodorusa. Był on senatorem, ministrem i zaufanym doradcą króla Gotów i władcy Rzymu, Teodoryka Wielkiego. U boku swego światłego i nader tolerancyjnego monarchy Kasjodor starał się otaczać opieką gospodarkę, kulturę, naukę, sztukę i prawo. Przez dłuższy czas odnosił sukcesy, później jednak sprawy zaczęły ulegać pogorszeniu. Rován pisze: *Kiedy Kasjodor spostrzegł,*

¹ Joseph Rován, *Zwei Völker – eine Zukunft. Deutsche und Franzosen an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, Piper, München 1986.

ze jego misja jako głównego doradcy i ministra załamuje się, wycofał się do swych ogromnych majątków w Kalabrii. Tam zadbał, by setki młodych mnichów, którzy schronili się w jego klasztorze Vivarium [co można przetłumaczyć jako „ostoja“, a nawet „zwierzyniec“ – przyp. K. D.] zajęły się przepisywaniem wielkich dzieł literatury antycznej. I oto popatrzenie: nie minął tysiąc lat, gdy podjęte przez Kasjodora przedsięwzięcie humanistyczne doprowadziło do nowego rozkwitu człowieczeństwa.

Rovan ma na myśli znaczenie, jakie dla Renesansu i humanizmu miały mieć prace zainicjowane przez Kasjodora po jego wycofaniu się do prywatności. Ale, bagatela, to małe wtrącone zdanie: *nie minął tysiąc lat...* Mam uczucie, jakby mnie ono w jakimś sensie, do pewnego stopnia i w niejasny sposób onieśmiało, pozbawiało pewności siebie. Zachodzę w głowę: co może być tego przyczyną? No i te ogromne majątki w Kalabrii, które umożliwiły stworzenie ostoji dla setek pracowitych mnichów. Tak więc przykład Kasjodora ma wprawdzie wartość pouczającą, ale jednak ograniczoną.

Cofnijmy się więc jeszcze bardziej, do AD 97. W tym roku Pliniusz Młodszy pisze list do Bebiusza Hispana. Czytamy w nim:² *Trankwillus, mój druh, chce nabyć małą posiadłość na wsi, którą podobno gotów jest odprzedać twój przyjaciel. Proszę, zatroszcz się, aby kupić po cenie przystępnej. Tylko wtedy będzie się cieszył nabytkiem. Złe zaś kupno dlatego zwłaszcza jest zawsze nie mile, że zdaje się wytykać właścicielowi głupotę. Ta posiadłość, o ile tylko cena mu dogodzi, szczególnie nęci mojego Trankwilla z różnych przyczyn: ze względu na sąsiedztwo stolicy, dogodność komunikacji, szczupły rozmiar domostwa i kawałka ziemi. Takie coś małe może raczej dawać rozrywkę niż zaprzęcać myśli. Właścicielom ziemskim w stylu ludzi nauki, jakim jest właśnie Swetoniusz, wystarczy aż nadto tyle tylko ziemi, aby mogli gdzieś orzeźwić umysł, odświeżyć oczy, przejść się co dzień od jednego końca willi do drugiego, podreptać sobie tą samą ścieżką, rozpoznać każdy krzak winny, przeliczyć w każdej chwili swoje drzewka.*

Przypominam: napisano te słowa dziewiętnaście wieków temu! Brakuje tylko zdania o ucieczce od hałasu i spalin samochodowych...

I tak list napisany przed tysiącem i dziewięciuset laty (brakuje do tej liczby lat zaledwie dziewięciu) prowadzi nas prostą drogą do pytań aktualnych tak samo dziś, jak w czasach Pliniusza Młodszego i Kasjodora, pytań aktualnych zawsze i w każdej epoce, choć nie zawsze narzucających się ludziom z taką siłą i natarczywością: Co warto robić? Czego nie warto? Czy jest sens podejmować jakieś wysiłki? Jakie? Czy jest szansa, aby coś się zmieniło na lepsze? Czy pojedynczy człowiek może mieć na to jakikolwiek wpływ? Doprawdy – nie my pierwsi stawiamy sobie takie pytania, nie my je wymyśliliśmy. Ale nie zawsze chyba tak wielu ludzi w jednym czasie udzielało na te pytania odpowiedzi pesymistycznej i negatywnej; nie zawsze bezsens działania i brak perspektyw były odczuwane tak powszechnie, nie zawsze szerokie warstwy społeczeństwa przenikała tak powszechna niewiara.

Czy jest sens coś robić? – to najczęściej spotykane, ogólnopolskie pytanie, wielka polska niewiadoma wciąż pojawiająca się w nieustającej narodowej dyskusji w każdej miejscowości i w każdym środowisku. Zwłaszcza wśród młodych.

Nie wymyśliłem tego pytania i tego zjawiska. Wielokrotnie zwracał na nie uwagę Papież. Pojawiało się w różnych oświadczeniach episkopatu. Pojawia się nawet w oświadczeniach i przemówieniach przedstawicieli władzy, która przez ostatnie 43 lata nie była na ogół skłonna zwracać baczniejszej uwagi na to, co myślą tam, na dole. Zjawisko to dostrzegane jest także w oficjalnej prasie, (...) i w innych instytucjach, które przez większą część owych lat były ślepe, głuche i nieme. Już tylko rzecznik utrzymuje, że w zasadzie wszystko jest w porządku, a w każdym razie lepiej niż gdzie indziej. Jest on wszelako w tym poglądzie przedziwnie osamotniony.

Wielu, zbyt wielu ludzi uważa, że niczego robić nie warto. Piszę to z najgłębszym smutkiem i niepokojem. Sądzę, że taki pogląd ma dziś zdecydowaną przewagę, i to we wszystkich grupach społecznych. W tym właśnie przejawia się – moim zdaniem – głębokie schorzenie i paraliż naszego życia

² Cyt. według przedmowy do: Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Ossolineum 1987.

publicznego i gospodarczego, paraliż instytucji państwowych i struktur ustrojowych. Głęboka choroba państwa. Uważam, że rozpowszechnienie się takiego poglądu to zjawisko groźne i zwiastujące wszystko co najgorsze. Ale jest też całkiem oczywiste, że tej choroby nie uleczy się apelami ani propagandą, zakłęciami ani ruchami pozorowanymi.

Tragedią naszej dzisiejszej rzeczywistości jest, że ogromna liczba obywateli uważa, iż żadnych starań podejmować nie warto, ponieważ niczego osiągnąć nie można, każda rozsądna inicjatywa zostanie utracona, nie ma żadnych perspektyw. Każdy z dyskutantów potrafi przytoczyć dziesiątki ilustrujących to przykładów, wśród których prym wiodą: aresztowanie człowieka, który ośmielił się wyprodukować zbyt wiele papieru toaletowego, utracenie różnych inicjatyw gospodarczych i rolniczych, zakaz rejestracji Towarzystwa Reformy Mieszkaniowej i wreszcie argument koronny – polityka podatków i cen, która nie zmierza do pobudzenia produkcji, lecz do wygaszenia popytu. To już wiedzą dziś wszyscy, że za pomocą takich posunięć każda gospodarkę można zaprowadzić na cmentarz. Dopiero tam możliwe jest osiągnięcie pełnej równowagi: braku produkcji i braku popytu. Lektura gazet dostarcza codziennie dalszych na to dowodów. Tak więc stan ducha, o którym mówię, jest wprawdzie zjawiskiem fatalnym i wręcz tragicznym, ale musiałbym się popisać niemalą obłudą, by utrzymywać, że go nie rozumiem i że nie jest on wsparty na bogatym i długotrwałym doświadczeniu. Inaczej mówiąc, że jest wynikiem frustracji i hysterii, nie zaś realnych i konkretnych powodów.

Z tego wszystkiego, z tych przyczyn bierze się skłonność znacznej części obywateli do emigracji, przekonanie, że osiągnąć coś można tylko za granicą. I znowu rzecznik zapytany o to odpowie, jak już parokrotnie odpowiadał, że to nieprawda, że wcale tak dużo ludzi nie wyjeżdża. Jednocześnie powie też, że cudzoziemcy bezlitośnie drenują nasz potencjał umysłowy. Czynią tak, choć za granicą wcale nas nie chcą, traktują nas źle, utrudniają nam życie. Chociaż nas tak źle traktują, usiłują nas jednak przekupić. I chociaż ostatecznie wyjeżdża niewielu ludzi, naraża to nas jednak na wielkie straty. Wobec jakości tej argumentacji opadają ręce (niektórzy powiadają: *I spodnie!*). Ale nie trzeba się dziwić,

tak musi być, gdy ktoś jednym wywodem chce udowodnić całkiem sprzeczne rzeczy, że coś jest bardzo ogromne, choć jednocześnie wcale tego nie ma. Podobnie wyglądała argumentacja w sprawie sankcji – sankcje były całkowicie bezskuteczne, zarazem jednak narażały nas na olbrzymie straty.

Prawda jest naturalnie bardziej złożona. Ilu młodych ludzi w końcu wyjeżdża – to zależy od wielu skomplikowanych okoliczności. Od odwagi i determinacji wyjeżdżających; od polityki paszportowej władz; od sytuacji gospodarczej i polityki wizowej krajów zachodnich (nie jest to polityka szczególnie zachęcająca Polaków do wyjazdu, a już o przekupywaniu i drenażu mózgów nie może być mowy); od tego, czy kandydat ma kontakty zagraniczne rodzinne lub inne; czy jest w stanie zmobilizować dość środków, by sfinansować wyjazd; od informacji, jakimi dysponuje; od stanu spraw rodzinnych itd., itd. Ostateczny rezultat, tzn. wyjazd lub rezygnacja z niego, zależy od dziesiątków różnych przyczyn. Ale z punktu widzenia rzeczywistości społecznej, z jaką mamy do czynienia w kraju, sprawa wygląda inaczej. Na ogólną atmosferę i na ocenę perspektyw życiowych bardziej wpływają ci, którzy pozostają, bo im się nie udało wyjechać, niż ci, którzy ostatecznie wyjechali. Ci, którzy wyjechali, zdają za granicą rzeczywisty ogzamin (z różnym zresztą skutkiem), przełamują trudności i cierpią na nostalgię. Ich obraz świata komplikuje się i wzbogaca. Natomiast ci, którym nie udało się wyjechać, pograżają się w coraz głębszych kompleksach i frustracji.

Tak więc tłumaczenie, że nie jest źle, bo nie tak wiele osób w końcu wyjeżdża, nie tłumaczy niczego i niczego nie wyjaśnia. Dla rzeczywistości społecznej w kraju, dla atmosfery w nim panującej, dla wydajności pracy i ogólnej efektywności, dla poczucia chęci do życia i do działania ważne jest nie to, ilu ludzi ostatecznie wyjeżdża, tylko ilu sądzi, że dojdzie do czegoś w życiu można tylko za granicą. W tej zaś sprawie najbardziej miarodajne są wyniki badań postaw i nastawienia młodzieży, które już nieraz publikowano. Są to wyniki miazdzące, które wciąż się pogarszają. Nie zmienia tego żadne łamańce propagandowe. Wystarczy zresztą rozejrzeć się dokoła. Mieszkam w Warszawie w domu, w którym jest 30 mieszkań. Jeżeli policzyłem dokładnie, to wychodzi mi, że już z 10. mieszkań cała młodzież jest za

granicą. Jeżeli się pomyliłem, to tylko w taki sposób, że nie policzyłem jakiegoś wyjazdu. A nie jest to żaden wyjątkowy dom, moje obserwacje na prowincji są podobne. Żeby zaś wszystko było jasne, dodam, że wśród tych 10. mieszkań nie ma mojego, bo ode mnie nikt na razie nie wyjechał.

Trzeba przy tym pamiętać, że młodzi Polacy wyjeżdżają za granicę w warunkach gorszych niż np. młodzi Jugosłowianie, Turcy czy Pakistańczycy. Młodzież z tamtych krajów napotyka czasem większe niż Polacy trudności obyczajowe, cywilizacyjne czy wręcz rasowe, ale jej wyjazdy nie odbywają się pokątnie. Ma ona dostęp do informacji, do agentów pośredniczących w poszukiwaniu pracy, do rozmaitego rodzaju biur i agencji. Ktoś, kto naczytał się korespondencji w „Życiu Warszawy”, powie może, iż są to często pośrednicy nieuczciwi, nabieracze. Z pewnością nieraz bywa i tak, ale to nie reguła, zaś żadne pośrednictwo nie bierze takiego haraczku od wyjeżdżających, jak „PolSERVICE”. Ponadto młodzi Polacy wykupujący wycieczki „orbisowskie” i zostający potem za granicą bez żadnej wstępnej informacji – nie są bynajmniej w lepszej sytuacji, bardzo często są zaś w o wiele gorszej. Oprócz tego mają trudności z ewentualnym powrotem. Potem zaś rzecznik ma okazję wylewać nad ich losem łzy, których konsystencja, kolor i zapach są dziwnie podobne do łez wylewanych na brzegach rzeki Limpopo. Nie powiem przez kogo.

Skoro już jesteśmy przy Jugosłowianach i Turkach... Istnieje pewien zasadniczy wzgląd sprawiający, że sytuacja młodych ludzi w tamtych krajach, którzy chcą popróbować szczęścia za granicą, jest korzystniejsza niż sytuacja pragnących tego samego młodych Polaków. Młody Jugosłowianin czy Turek, który wyjeżdża za granicę, by poszukać zarobku czy choćby po prostu przygody i odmiany, nie podejmuje żadnych dramatycznych decyzji. Po prostu jedzie i próbuje. Jeżeli mu się nie powiedzie – wraca. Najczęściej wraca po pewnym czasie również wtedy, gdy mu się powiedzie. Bardzo wielu młodych ludzi w obu krajach wyjeżdża za granicę po to, aby zdobyć pewien kapitał potrzebny im do założenia w kraju jakiegoś przedsiębiorstwa, warsztatu, firmy, sklepu, hotelu czy pensjonatu. Albo po prostu do zbudowania domu. Albo aby odłożyć jakąś sumę do banku. Nie ma w tym niczego dziwnego, żadnej hańby, dramatu, tragi-

cznych wyborów, decyzji, rozstań czy zerwań. Nie ma tego całego obłędu, który sprawia, że u nas tak wiele najprostszych spraw uważanych w innych krajach za zwykłą oczywistość przemienia się w tragedie i decyzje ostateczne. Obłędu, w rezultacie którego tracą wszyscy: indywidualni ludzie i naród, i państwo.

Trzeba przyznać, że świadomość, że tak jest, zaczyna z wolna torować sobie drogę nawet do decydentów, czego dowodem mogą być pewne zmiany w dziedzinie paszportowej. To bardzo dobrze, ale na razie jest to dopiero skromny początek i nie wiadomo, czy pójdzie za nim coś więcej. Ponadto wciąż pozostają w mocy istne alpejskie spiętrzenia zakazów sprawiających, że mało kto może na serio zainteresować się inwestowaniem w kraju pieniędzy zdobytych za granicą. I dlatego sytuacja młodego Polaka jest wciąż gorsza niż młodego Turka czy Pakistańczyka. Dlatego też wśród szerokich kręgów wciąż utrzymują się nastroje, że żyć można tylko gdzie indziej, zaś w kraju się nie da.

Czy tak być musi? Oto właśnie pytanie, na które nie mam odpowiedzi. Może nie musi, ale na razie ciągle tak jest. W tym właśnie, w owym poczuciu, że tutaj nic się nie da zrobić, najmocniej przejawia się kryzys państwa, w którym żyjemy. To jest moim zdaniem sedno sprawy, z którego wynika wszystko inne: kryzys gospodarczy, niska wydajność, brak efektywności i postępu, pozostawanie w tyle we wszystkich dziedzinach i pod każdym względem.

Owo instynktowne poczucie, że nie się nie da zrobić, łączy się czasem z zupełnym niezrozumieniem sytuacji, w jakiej się znajdujemy. Rezultatem tego bywa postawa nieustającej pretensji do wszystkich dokoła, do całego świata. Ludzie przyjmujący taką postawę zachowują się, jakby sądzili, że pretensje do innych mogą w czymkolwiek poprawić polską sytuację. Oto przykład.

Do redakcji „Przeglądu Powszechnego” przyszedł list z pieczętką: doc. dr hab. inż. Mirosław Roszkowski, Łódź. List zaczyna się tak: *Artykuł p. K. Dziewanowskiego, pt. „Studium czasu zaccadzenia” wywołuje sprzeciw. Uwagi dotyczące tej wypowiedzi przesyłam w załączeniu /.../ Byłbym wdzięczny za zamieszczenie moich refleksji w jednym z numerów czasopisma. I jeszcze jedno. Zastanawiam się, co skłoniło*

Redakcję do zamieszczenia artykułu R. Pannikara „Hinduizm i Chrystus” odbiegającego w swych ideach od nauki Soboru /.../ Hinduizm jest obecnie w Polsce w ofensywie i nie sędzę, żeby należało mu ułatwiać agitację.

Po tym surowym napomnieniu następuje w liście krytyka mojego artykułu pt. „Studium czasu zaczadzenia”, który ukazał się w numerze 2/1988 „PP”. Artykuł ten został napisany na kanwie i marginesie znakomitej książki Edmunda Dmitrów’a pt. „Niemcy i okupacja hitlerowska w oczach Polaków – poglądy i opinie z lat 1945–1948”. Ta świetna książka, która zwróciła uwagę już wielu recenzentów, wyróżnia się wysokimi walorami warsztatu, znakomitym poziomem pozbawionej uprzedzeń, solidnej analizy, a także obszernym i niezwykle interesującym materiałem dowodowym, w którym zaprezentowano różne aspekty tego, co w tamtych latach mówiono i pisano na temat przeżytych doświadczeń. A były to rzeczy bardzo różne: od głębokich i słusznych po budzące dziś odrazę i oburzenie. Inaczej być nie mogło i ukazanie tego w sposób prawdziwy, bez osłonek – i bez zdziwienia – jest wielką zaletą tej książki.

Pan Roszkowski tego wszystkiego nie zauważa. On zresztą nie zajmuje się argumentacją i meritum sprawy, tylko ogłasza wyroki. Zacytuję obszerne fragmenty jego listu. Autor pisze: *Wyraz „zaczadzenie” dla oznaczenia chorobliwego stanu czyjegoś umysłu spowodowanego przez jakieś przyczyny ma charakter szyderczy. Odczuwa się więc jako wysokiego stopnia nietakt użycie takiego słowa w stosunku do własnych rodaków porażonych bólem na skutek dopiero co przeżytych tragedii spowodowanych przez niemieckiego najeźdźcę.* Mógłbym ten fragment pozostawić bez komentarza, bo dość wyraźnie świadczy o braku zrozumienia ze strony korespondenta, o co tutaj w ogóle chodziło. Muszę go jednak zapytać, czy nigdy nie słyszał, że wielu pisarzy używało na określenie okupacji takich wyrazów, jak *czas pogardy, czas nieludzki, epoka pieców?* Czy nie czytał, co o okupacji i obozach pisali Nałkowska czy Borowski? Ale mniejsza z tym, dla pana Roszkowskiego przeszłość narodowa to zjawisko, o którym należy pisać wyłącznie na kłęczkach.

Dalej pan Roszkowski pisze: *Czy zastrzeżenia p. Dziwanowskiego w stosunku do przytoczonych zdań różnych auto-*

rów o Niemcach są w pełni słuszne? Nie wydaje mi się. Pomijając głos „Kuznicy” nie zasługujący w ogóle na uwagę, trzeba zasadniczo zgodzić się z opiniami o Niemcach spotykanymi w publikacjach pierwszych lat powojennych, pamiętając, że są to poglądy oparte na doświadczeniach zdobytych w czasach do drugiej wojny światowej włącznie. I znowu muszę zapytać: Dlaczego trzeba się zgodzić? Przecież ja przytaczałem za Edmundem Dmitrówem opinie bardzo różne, z których jedne wydają mi się słuszne, inne zaś nie. W jaki sposób można się zgodzić ze wszystkimi wyrażanymi wtedy opiniami, skoro były one nieraz sprzeczne między sobą? I czy nie jest jasne, że ów czas nieludzki musiał wyrządzić ludziom ogromne szkody psychiczne, moralne, intelektualne? Gdyby tak nie było, to wtedy owo straszne doświadczenie nie byłoby wcale takie straszne. Czy zatem pan Roszkowski przemyślał, co pisze?

Ale on pisze tak: Dziwne jest stwierdzenie p. Dziewanowskiego, że od zbrodni niemieckich ważniejsze jest to, co pozostało w psychice ludzi przeżywających skutki tych przestępstw. Myślę, że wspomniane zbrodnie, z uwagi na ogrom spowodowanych tragedii, nie dadzą się w ogóle porównać z najbardziej nawet nieprawidłową reakcją psychiczną ludzi, którzy przeżyli owe nieszczęścia i osób młodszych od nich. Autor obawia się, że nieprawidłowe procesy w umysłach Polaków mogą zaciążyć na przyszłości. Wydaje się wszakże, że przyszłość zależy przede wszystkim od tego, czy nastąpiły jakieś korzystne zmiany w umysłowości Niemców, a także od tego, czy świat będzie pamiętał, do czego byliby zdolni, gdyby ich charakter pozostał nie zmieniony. Pan Dziewanowski nie po raz pierwszy wyraża troskę o właściwy stosunek Polaków do Niemców na łamach „Przeglądu Powszechnego”. W nr. 7-8/1987 w artykule „Czterdzieści dwa lata po wojnie” stara się przekazać nam optymistyczny obraz Niemców. Ale w rzeczywistości ich pograża i to, co mówi, usprawiedliwią polskie wypowiedzi skrytykowane w nr. 2/1988. Według autora ideologia niemiecka aż po drugą wojnę światową miała w programie niemieckie imperium kolonialne w Europie i poza Europą założone drogą podboju, dziś natomiast warunki polityczne i ekonomiczne sprawiają, że Niemcy widzą swój interes w pokojowej współpracy z innymi narodami. Krótko mówiąc Niemcy są ludzcy albo nieludzcy w zależności od swego inte-

resu. Prawda, jaki to sympatyczny obraz naszych zachodnich sąsiadów?

Panie Docencie, Doktorze habilitowany, Inżynierze! Pochlebia mi szczegółowość kartoteki, w której zbiera Pan moje artykuły, ale zdumiewa irracjonalność Pańskiej analizy. Z tego, co Pan napisał, wynika, że źle, gdy Niemcy chcą inne narody podbić i równie źle, gdy chcą z nimi współpracować. Cóż więc Pan proponuje? Przerobienie Niemców? Ale przecież wszystkie narody postępują zależnie od tego, jak rozumieją swój interes i nigdy inaczej nie bywało. Może więc jest Pan w stanie zlikwidować problem usuwając Niemców? Albo przenosząc Polskę w inne miejsce? Obawiam się, że nie jest Pan w stanie zaproponować żadnego logicznego rozwiązania i zamiast go szukać, woli Pan lamentować i przestrzegać. Ale w ten sposób niczego jeszcze w polityce rozwiązać się nie udało. Dlaczego nie dopuszcza Pan możliwości, że za wzorem wielu innych narodów europejskich – np. Francuzów, Anglików, Włochów, Duńczyków, Holendrów, Belgów, Jugosłowian, Hiszpanów, Greków – również my moglibyśmy skorzystać z tego, że Niemcy widzą obecnie swój interes w pokojowej współpracy z innymi narodami? Co w tym złego, niedopuszczalnego? Dlaczego to, co jest dobre dla innych i co inni praktykują już od dłuższego czasu, miałoby dla nas być nie do przyjęcia? O co Panu chodzi? Niestety, z Pańskiego listu wnioskuję, że Pan takiej możliwości nie przewiduje. Pan, zdaje się, uważa, że korzystniej dla nas jest oburzać się i potępiać, pozostawać nadal w takim stanie umysłowym, i na takim poziomie analizy rzeczywistości, jak w 1945 r. Czterdzieści trzy lata, jakie przeszły do tego czasu, nie miały zdaje się, Pana zdaniem, żadnego znaczenia.

I jeszcze kilka pytań. Czy nie zastanowił się Pan, że przy tego rodzaju myśleniu wyjście Polski z obecnego położenia, z obecnej zapaści gospodarczo-cywilizacyjnej nie będzie w ogóle możliwe? Że jeżeli mamy przed sobą jakąś lepszą przyszłość, to musi ona być powiązana z szeroką współpracą europejską? I że takiej współpracy być nie może bez lepszego ułożenia stosunków z Niemcami? Taka współpraca będzie możliwa tylko wtedy, gdy zamiast potępiać, lamentować i zgłaszać pretensje, wykażemy się pozytywnym podejściem do europejskich problemów. Usiłowanie zatrzy-

mania polskiego myślenia na poziomie i w kategoriach 1945 r. jest, moim zdaniem, sprzeczne z polskim interesem narodowym, który wymaga przełamywania zaskorupiałych stereotypów. Pan strasznie boi się świata i ma – jak podejrzewam – poczucie, że świat nieustannie dybie na szlachetnych i nie rozumianych Polaków. W rzeczywistości świat mało się nami przejmuje i radzić musimy sobie sami.

Pisze Pan w zakończeniu swego listu: *Wypowiadane są co jakiś czas gorące zachęty ze strony pewnych publicystów, żeby Polacy zrobili rachunek sumienia co do swego postępowania w czasie wojny względem Żydów. Należy do tych autorów także p. Dziewanowski („PP” 6/1987). Obecnie pojawiają się sugestie, że nie jesteśmy w porządku wobec Niemców, krzywdząc ich myślą i słowem. Oczywiście nigdy dosyć zaglądania do swego sumienia i to tylko swego, jak radzi p. Dziewanowski w nr. 6/1987 „PP”, gdy chodzi o spowiedź. Kiedy jednak jesteśmy stawiani pod pręgierz światowej opinii publicznej, to byłoby dobrze, żeby pozaglądały do swoich sumień wszystkie strony przeżytych dramatów. Może się bowiem zdarzyć, że pod wspomnianym pręgierzem znajdzie się ktoś, kto ma żdźbło w oku albo i to nie, a wielu z belką w oku będzie sobie chodzić swobodnie. Nie wiem, skąd Pan bierze ten pręgierz – czy nie z komentarzy w telewizji? Nie zauważyłem, żeby ktoś na świecie nas pod ten pręgierz specjalnie wypychał. Owszem, czasem ktoś o nas napisze coś nieprzychylnego, ale o innych piszą więcej i często gorzej i jakoś to ich tak strasznie nie zalamuje. Tylko niektórzy komentatorzy oficjalni starają się pobudzić obawy i niepokoje ludzi podatnych na różne fobie, specjalizuje się w tym właśnie telewizja. No, ale rozumiem, że Pan jest wzburzony i przestraszony. Wokół tyle grozy: Niemcy, Żydzi, hinduiści... To straszne i wobec tych niebezpieczeństw można łatwo zapomnieć o tym, co nam naprawdę zagraża.*

Nie rozumiem tylko, w jaki sposób człowiekowi wykształconemu mógł się tak pomieszać tekst Ewangelii. U świętego Łukasza (6,42) czytamy: *Obłudniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka, a wtedy przejrzysz, żeby usunąć drzazgę z oka swego brata. W świętym tekście jest tak, a nie odwrotnie, jak to zdaje się sugerować docent i doktor, i inżynier.*

Związek między nauką a kulturą – dyskusja w „Esprit“

Podtytuł „Esprit” – *zmienić kulturę i politykę* – wprowadzony w 1977 r. do winiety miesięcznika przez redaktora naczelnego, Paula Thibaud, określa dobrze treść lipcowego numeru (1987) tego pisma, wartą moim zdaniem szerszego przedstawienia czytelnikom „Przeglądu”. Numer, w całości jest poświęcony problemowi związku między nauką a kulturą i zawiera artykuły napisane przez kilku francuskich specjalistów w dziedzinie nauk ścisłych, podejmujące refleksje nad wpływem nowych odkryć w dziedzinie genetyki molekularnej, fizyki i informatyki na współczesną cywilizację. Refleksja taka – szczególnie nad zagadnieniami nowej biologii – jest rzadko podejmowana w prasie intelektualnej, jeszcze rzadziej przez dobrych naukowców rzeczywiście czynnych w swoich specjalnościach. Jak dotąd refleksję tego typu na ogół można spotkać w dwu dość od siebie odległych dziedzinach słowa pisanego: w prasie codziennej i w fantastyce naukowej. Z natury prasy codziennej wynika, iż jej informacje są mylące, zaś namysł zostaje wyparty przez sensacyjność. W fantastyce naukowej rozumowanie zwykle opiera się na wymyślonych zjawiskach przyrodniczych, zaś rzadko – na rozważaniu konsekwencji zjawisk poznanych. Ale ten drugi nurt fantastyki naukowej uprawianej przez Huxleya czy Lema często jest związany z rozważaniem możliwości zmian cywilizacyjnych wywołanych przez rozwój techniki. Na ogół nie mamy do tej wersji literatury stosunku zbyt serio – wizje techniczne w niej zawarte są tylko prawdopodobne, a więc nie wydaje się słuszne poważne traktowanie rozważań w stylu Verne’a. Dziś – gdy wizja Huxleya staje się po prostu częścią rzeczywistości – problemy dotąd, wydawałoby się, zarezerwowane dla fantastyki naukowej muszą być podejmowane przez eseistów szukających myśli filozoficznej porządkującej nasz stosunek do świata zmienionego przez niedawno jeszcze uważane za nierrealne zmiany techniczne. Myśl taka jest przede wszystkim potrzebna ze względu na zjawiska pojawiające się w dziedzinie zaawansowanych nauk biologicznych. Szczególnie wyraźnie dotyczy to wprowadzania technik integrujących w sprawy rozrodu i dziedziczności człowieka. Na dobrą sprawę powinniśmy dziś być intelektualnie przygotowani do rozwiązywania problemów pojawiających się w tej dziedzinie, bowiem już w latach 60. o potencjalnych konsekwencjach nowych technik embriologicznych ostrzegały nas (nieważne czy udane, czy nieudane) doświadczenia Petrucciego nad hodowlą embrionów ludzkich in vitro. Przecież już wówczas było jasne, że należy się

zastanowić nad definicjami pojęć macierzyństwa i ojcostwa; że wielu z nas może uznać, iż prawo do człowieczeństwa jest nadawane wyłącznie przez rodziców, zaś brak biologicznych – naturalnie rozumianych – rodziców może być barierą przed przyjęciem w obręb gatunku. Poczucie przynależności danego osobnika do naszego gatunku jest przecież w naszej codzienności oparte przede wszystkim na zasadzie naturalnej – wprowadzenie w obręb społeczności noworodka przez rodziców obdarzonych mianem „człowiek” i z tego tytułu uprawnionych do nadania swojemu płodowi nazwy „człowiek”. Siły tej zasady naturalnej nie docenialiśmy dostatecznie, bo człowiek na świat nie przychodził inaczej niż przez łono swojej matki – członkini społeczeństwa. Czyż nie pamiętamy, że Petrucci proponował użycie swoich próbek z embrionami jako obiektów doświadczalnych przeznaczonych do wysłania w kosmos? Rosjanie grzecznie, ale stanowczo odrzucili tę propozycję. Jednak samo jej złożenie świadczyło o traktowaniu embrionów nie jako osobników należących do naszego gatunku, lecz po prostu przedmiotów mogących być obiektem doświadczenia i o uzurpowaniu sobie przez eksperymentatora władzy nad tymi embrionami (przecież propozycję złożył eksperymentator, nie zaś dawcy komórek rozrodczych).

Nie dokonano wówczas próby refleksji nad tymi zagadnieniami, problem nie został ujęty w prawie i pewnie należy tego żałować, bo dziś sytuacja rozwija się szybko i może nie starczyć czasu na odpowiednie przemyślenia, nie mówiąc o rozwiązaniach normatywnych, co pewnie skończy się wprowadzeniem do prawa rozwiązań nie przemyślanych, za co jak zwykle zapłacimy drogo.

Omawiany numer „Esprit” otwiera refleksja metodologiczna, M. Andlera i F. A. Wollmana zatytułowana „Badania naukowe – od wiedzy do zastosowań”. Zdaniem autorów nauka jest częścią kultury uniwersalną z punktu widzenia swej funkcji, lecz – w odróżnieniu od sztuki – nieuniwersalną co do stopnia zrozumienia przez społeczeństwo. Barierą w zrozumieniu jest to, że nauka nie wyraża się dziś w języku naturalnym. *Jeżeli kulturę stanowi to, co w ostatecznym rozrachunku jest ludziom wspólne, to nauka staje się częścią kultury dopiero wówczas, gdy jest możliwie szeroko rozumiana. Czy to zrozumienie winno być zrealizowane, czy tylko potencjalne?* – pytają autorzy i odpowiadają: *Na to samo pytanie w przypadku malarstwa czy literatury odpowiada się jednoznacznie – ważna jest potencjalność, nie zaś sam zakres rozprzestrzeniania się zrozumienia. Ani dzieło sztuki, ani teoria naukowa nie zmieniają się w chwili, gdy laik zdaje sobie sprawę z tego, że do niego „przemówiły”. Nie może istnieć żaden trybunał zdolny wyznaczyć wartości kulturalne dzieł ludzi, chyba że urzędowałby w chwili Sądu Ostatecznego i potrafił oddzielić sprawy dzieł myśli ludzkiej od ich zastosowań.*

wań. Nie próbujmy oznaczać wartości kulturalnej dzieła – szczególnie naukowego – mierząc po prostu jego upublicznienie. Ale jest też sprawą zasadniczą, by możliwie wielu spośród nas mogło poznać naukę. Chodzi o to, by całość kultury w jej wielu aspektach była każdemu dostępna, co jest zgodne z pewną ideą społeczeństwa, i także o to, by upowszechnić pojęcia pojawiające się w debacie naukowej i umożliwić opanowanie efektów technicznych wynikających z postępu wiedzy.

Autorzy zwracają uwagę, iż o nauce dyskutuje się zgodnie z dwoma odmiennymi typami tradycji myślowej. Jedna to tradycja reaktywna. Zgodnie z nią nauka w miarę rozwoju staje się agresywna, dominując nad człowiekiem techniką zrodzoną właśnie przez naukę. Krytyka tak rozumianej nauki (nazwanej przez Heideggera technonauką) prowadzi przez odrzucenie pewnych osiągnięć technicznych do odrzucenia odkryć, na których owe osiągnięcia są oparte. W ostatecznej analizie tradycja ta prowadzi do obskurantyzmu i jest obca autorom. Druga tradycja – pozytywna – głosi, iż nauka uwalnia nas od dawnych przesądów zwracając tym samym człowiekowi godność, którą nadać mu może tylko poszerzenie wiedzy obiektywnej. U jej źródeł leży przekonanie, iż dane zgromadzone przez naukę pozwolą na powstanie filozofii naturalnej i tym samym zmierzchn wszelkich innych systemów filozoficznych. *Ale osiągnięta wiedza o sposobach organizacji materii martwej i ożywionej nie uwolniła nas – jest to dziś już całkowicie jasne – od rozważań nad wartościami – stwierdzają autorzy. I dalej: Biologia współczesna pozbawiając treści debatę filozoficzną nad ontogenezą, debatę wzbudzającą namietności sto lat temu, prowadzi – przy dzisiejszym stanie swojego rozwoju – do zakwestionowania samej definicji człowieka. Gdy integralność genetyczną człowieka i sposób prokreacji można zmienić, to, by zdefiniować człowieczeństwo, należy się odwołać do rozważań innych niż biologiczne. Na przykład – filozoficznych /.../. Nie można przyjąć, iż problemy naszego świata da się rozwiązać w sposób czysto techniczny. Za każdym razem gdy można wprowadzić pewną technikę, należy postawić pytanie, czy chcemy zrobić to, co możemy. Rozważaniem tego wimo się zająć całe społeczeństwo, zaś naukowcy – jako obywateli – obarczeni są w tym przypadku szczególną odpowiedzialnością, ponieważ ich wiedza pozwala im od początku – i tylko im – zdać sobie sprawę z implikacji stojących przed nami kwestii.*

Te uwagi, fizyka i biologia, wprowadzają pozostałe artykuły – poświęcone trzem odkryciom dokonany w naukach podstawowych, mającym (co w momencie odkrycia było nie do przewidzenia) zasadnicze znaczenie dla rozwoju nowych technik.

Pierwsze z nich to odkrycie enzymów restrykcyjnych służących dziś jako podstawowe narzędzie inżynierii genetycznej, czyli two-

zenia *in vitro* nowych układów genetycznych. Odkrycie to omawia M. Springer, biolog molekularny z Instytutu Biologii Fizykochemicznej w Paryżu, w którego pracowni autor tej recenzji nieraz miał okazję gościć. Jest to odkrycie będące rzeczywście zadziwiającym przykładem nieprzewidywalności skutków badań podstawowych. Zjawisko restrykcji fagowej polegające na tym, że dany typ wirusa bakteryjnego (czyli faga) rozwija się w jednym typie bakterii, zaś nie rozwija się w innym, nawet bardzo zbliżonym szczepie bakterii (czyli, jak się to mówi w języku fachowym, *ulega restrykcji*), zostało dostrzeżone przez genetyków już na początku lat 50. i było niezbyt zresztą intensywnie badane jako jeden z wielu modeli zezwalających na poznanie losu genów wirusowych w komórce bakteryjnej. W końcu lat 70. wykazano, że zjawisko to opiera się na specyficznym cięciu genów fagowych na mniejsze fragmenty przez odpowiednie enzymy występujące właśnie w komórkach bakterii „nie zezwalających” na rozwój wirusa. Enzymy te następnie wyizolowano i okazało się, że można ich użyć do cięcia genów (i to nie tylko fagowych, ale także pochodzących z wszystkich gatunków, a więc i ludzkich) w miejscach wybranych przez eksperymentatora. Takie wycięte geny można wydzielić z mieszanin reakcyjnych i montować z nich dowolne kombinacje, przenosząc geny ludzkie do komórek bakteryjnych i używając takich bakterii choćby np. do produkcji insuliny ludzkiej – produktu wcielonego w bakterie ludzkiego genu insulinowego, czyli leku stosowanego przy cukrzycy. W 1972 r. Berg połączył w ten sposób genom (czyli cały zestaw genów) wirusa SV40 (wirus małpi, potencjalnie rakotwórczy) z genami faga λ (wirusa bakteryjnego) tworząc hybrydę genetyczną zdolną do rozwijania się w komórkach bakteryjnych bytujących w przewodzie pokarmowym człowieka. Uświadamiając sobie możliwe niebezpieczeństwo związane z faktem stworzenia bakterii mogącej zakazić człowieka i zdolnej do produkcji wirusa rakotwórczego, przerwał swoje doświadczenia i wezwał biologów molekularnych do podjęcia moratorium w dziedzinie tego typu badań i wypracowanie przed dalszymi eksperymentami zasad ich prowadzenia. Droga jednakże została otwarta i dziś (choć przy zastosowaniu technik zabezpieczających przynajmniej teoretycznie przed powstawaniem niepożądanych kombinacji genowych) trwa olbrzymi wysiłek naukowców (ale już i przemysłu) skierowany ku konstrukcji nowych kombinacji genowych o znaczeniu użytkowym. Cały ten wysiłek aplikacyjny stał się możliwy dzięki działaniom nauk podstawowych, których siłą sprawczą był głód wiedzy, nie zaś myśl o znaczeniu technicznym prowadzonych badań.

Wątek zależności między nauką a techniką kontynuowany jest w artykule M. Andlera „Nauka w kulturze”. Autor zwraca uwagę, iż

istnieje naturalna tendencja do mieszania pojęcia nauki i zastosowania technicznego. Jako przykład przytacza treść rubryki „Nauka” z jednego z numerów „Le Monde”, gdzie redakcja umieściła wiadomość o wycieku sodu z reaktora w Creys-Malville i o kontraktach dotyczących wystrzelenia satelitów telekomunikacyjnych. Andler słusznie zauważa, że choć tytuł rubryki sugeruje, iż chodzi o fakty naukowe, to treść dotyczy wyłącznie znanych i stosowanych standardowo technik przemysłowych. *Obraz nauki jako czynności uprawianej bezinteresownie w świadomości społecznej, formowanej przez media i co gorsza – również w umysłach intelektualistów – zanika. Pojęcie „nauka” przestaje znaczyć „wiedza”, a zaczyna oznaczać wolę zmiany natury. Ta redukcja znajduje oparcie w osiągnięciach cywilizacji. Poczynając od bomby atomowej, przez informatykę, manipulacje genetyczne, kończąc na postawieniu stopy ludzkiej na Księżycu, triumfująca technika usuwa z pola widzenia samą naukę.* Autor uważa to za zjawisko poważne, wpływające na etykę procesu poznawczego, umiejscowienie nauki w świecie idei i politykę naukową i techniczną. Toteż postanawia przypomnieć tradycyjne pojęcia dotyczące nauki i działania naukowego, by odróżnić je od techniki. Zgodnie z tymi pojęciami zadaniem nauki jest wciąż jeszcze badanie natury, zaś naukowcy nie podejmując dyskusji nad relacją między rzeczywistością a poznaniem z przyczyn praktycznych opowiadają się za związaną z koncepcją platońską zasadą realizmu przyjmującą preegzystencję rzeczywistości w stosunku do doświadczenia, przy czym badanie odkrywa organizację i własności owej rzeczywistości.

Oczywiście obiekty abstrakcyjne, które należy rozważać w trakcie badań, stają się realne, zewnętrzne w stosunku do poznającego i tym samym mogą być przedmiotem badań. W sumie działanie naukowe ma charakter intelektualny.

Badanie winno być źródłem dyskursu naukowego, czyli dotyczącego określonego, zdefiniowanego zakresu. Cechą podejścia naukowego jest właśnie tworzenie dyskursu cząstkowego. Dyskursy naukowe mogą być opisowe lub tłumaczące. Różnica pomiędzy opisem a tłumaczeniem polega na tym, że dyskurs tłumaczący pozwala na formalizację matematyczną dokonywanych obserwacji i przewidywanie ich przebiegu. Spośród wielu możliwych tłumaczeń za zadowalające przyjmujemy najprostsze, najbardziej oszczędne, o najogólniejszym charakterze i przede wszystkim obdarzone największą siłą przewidywania. Takie tłumaczenie ma dla naukowca wartość istotną – jest estetyczne. *Możliwość zrozumienia złożonych procesów poprzez oparcie się na prostych prawach i kilku regułach dedukcji logicznej, samo w sobie obdarzone jest wielką urodą* – twierdzi autor i ma rację. – *Gdy weźmie się pod uwagę istnienie elementu estetyki, jasne się staje, że*

źródła odkryć związane są z działaniami nie ściśle racjonalnymi, lecz intuicyjnymi i subiektywnymi, natomiast odkrycie dokonane przez istotę ludzką metodami mniej lub bardziej niejasnymi winno być (przynajmniej teoretycznie) możliwe do zapisania w sposób całkowicie sformalizowany. Dopiero w tym momencie odkrycie to staje się obiektywne i racjonalne.

Źródłem impulsu badawczego może być chęć poznania natury lub chęć wpływania na nią. Często uważa się, że ten drugi wzgląd dominuje, zaś za przykład stawia się rozwój medycyny i rewolucję pasteurowską. Chęć poznania dla samego poznania jest jednakże równie ważnym motorem nauki, bo np. astronomia czy ewolucjonizm nie stawiają sobie za cel zmiany rzeczywistości. *Zajmujemy się przecież takimi problemami, jak kwestia „big-bang'u” mającymi – mówiąc ostrożnie – niewiele znaczenia praktycznego – stwierdza Andler.*

A jednak związku między nauką i techniką nie wolno ignorować – szczególnie od czasu gdy fizycy podjęli „Projekt Manhattan”, co zdaniem Andlera otworzyło nowy okres związków między nauką a społeczeństwem. *Udział fizyków w zbudowaniu bomby – broni ostatecznej zagłady – zmienił wszystko /.../ Nie można już zaprzeczać temu, że rozwój pewnych dziedzin nauki jest zgubny. Tym bardziej że osobista odpowiedzialność naukowca wykracza tu wyraźnie poza ramy fizyki. Czyżby więc nie było stosowniejsze zaniechanie badań przez fizyków, nieodkrywanie teorii względności! – pyta autor.*

To samo pytanie stawiane jest dziś w obrębie współczesnej biologii – np. przez J. Testarta w jego książce „Prześwietlone jajo”. Jej autor mówi: *Badania naukowe mają swoistą logikę, której nie należy zastępować logiką ślepego postępu /.../ Logiki badań nie wolno stosować w sprawach już dziś niosących posmak wielkiego niebezpieczeństwa dla człowieka. Staję w obronie logiki nieodkrywania, etyki niebadania. Niech nikt mi nie tłumaczy, że nauka jest neutralna, zaś tylko zastosowania złe lub dobre. Niech mi ktoś udowodni, że choć raz jakieś odkrycie nie zostało zastosowane, jeśli zaistniała po temu potrzeba. Wyborów etycznych należy dokonywać przed odkryciem.* Andler zwraca uwagę na kontekst powstania książki, z której wyjęto ów cytat. Testart, francuski pionier techniki zapłodnień in vitro prowadzących do narodzin „dzieci z probówki”, przerażony konsekwencjami tej techniki ogłosił, iż zarzuca pewne badania. Rzeczywiście, wobec pojawienia się pytań, na które naukowcy sami nie potrafili odpowiedzieć, należy się zatrzymać. Wobec pojawienia się koncepcji przyzwolenia na wszystko – również na wprowadzanie zmian w ludzkim genomie, trzeba się zatrzymać i zastanowić nad dalszym biegiem rzeczy. Po tej ogólnej ocenie sytuacji Andler zwraca jednakże uwagę, że prace Testarta są zupełnie nieporównywalne np. z pracami jednego z twórców współczesnej genetyki – Monoda. *Nie da się porównać badań nad regulacją*

syntezy białek i zastosowaniem technicznym kriogenii do umożliwienia zapłodnienia in vitro ludzkich komórek jajowych – procesu doskonale poznanego w przypadku innych ssaków. Problemy etyczne związane z nowymi technikami rozrodu były do przewidzenia od samego początku. Testart sam był specjalistą od sztucznego zapłodnienia bydła i wiedział, że podobne techniki zastosowane w przypadku człowieka uwięzione zostały w Anglii sukcesem – urodzeniem „dziecka z probówki”. Nic tu nie było niespodziewanego, zaś zrealizowanie zapłodnienia in vitro to właśnie typowy przykład badań zastosowawczych mających cel finalny i znajdujących się na granicy między pracą naukową a inżynierską /.../. Zapłodnienie jaja ludzkiego in vitro nie dostarczyło żadnych danych podstawowych, których nie można by było osiągnąć prowadząc badania nad zwierzętami /.../ Testart nie widzi tych różnic, zaś jego twierdzenie o konieczności dokonywania wyborów etycznych „przed badaniem” jest groźne, bo nie wiadomo, w imię jakich implikacji miałyby się z badań rezygnować. W imię czego winien się Einstein w 1905 r. powstrzymać od myślenia, zaś redakcja „Annalen der Physik” – od publikacji jego pracy?

Andler jeszcze raz przypomina, że celem nauki jest poznanie świata i że ma ona swoją własną dynamikę intelektualną, co tworzy z niej część kultury. Autor dostrzega, że w praktyce postulat kulturotwórczy roli nauki nie jest spełniany. Istnieją bowiem obok siebie dwa typy kultury – „kultura wprost” i wąska „kultura naukowa”. Ta marginalizacja nauki wynika z jej zbyt dużego skomplikowania i hiperspecjalizacji oraz posługiwania się językiem niedostępnym dla profanów. Z tego powodu nawet intelektualści rezygnują z zapoznania się z osiągnięciami nauki współczesnej. Prowadzi to do utraty kontroli społeczeństwa nad nauką i w konsekwencji do odrzucenia nauki werbalizowanego np. w „Barbarzyństwie” – książce M. Henry’ego twierdzącej, iż nauka i kultura oddalają się coraz bardziej od siebie, co więcej – że kultura właściwie nigdy nie miała nic wspólnego z nauką. Andler jest jednakże sprawnym obrońcą swojej tezy o jedności kultury i nauki, argumenty Henry’ego polegające na twierdzeniu, iż człowiek żył i tworzył przez wieki, nie mając np. pojęcia o kodzie genetycznym, zbija celną uwagę, iż przez te same wieki ludzkość nie nie wiedziała o Balzaku, Mozarcie czy Picassie, co nie znaczy, iż ich dzieła nie są częścią kultury. W zakończeniu Andler pisze: *U początku czasów Adam i Ewa zostali wygnani z Raju, bo zakusowali owocu z drzewa wiadomości. Poznanie stało się więc pierwszym aktem autonomii człowieka wobec Boga i podstawą naszej wolności. Oczywiście wybranie drogi poznania nie było jedyną możliwością stojącą przed ludzkością – i z pewnością – nie najlepszą. Ale wydaje się, że przynajmniej od czasów greckich odrotu od poznania już nie ma. Czy powinniśmy się na to uskarżać? Zaakceptowanie*

konfrontacji z poznaniem to zapewne najistotniejsza cecha naszej kultury. Jest to konfrontacja trudna, bo zmuszająca nas bezustannie do zmiany naszej koncepcji świata. Nasze wymagania moralne nie powinny nas nigdy podczas tych przemian zawieść i nie powinny skłaniać nas do odmowy konfrontacji z poznaniem. Etyka poznawania jest jego częścią integralną.

Podsumowuje tych kilka artykułów dyskusja redakcyjna, w której A. Danechin (biolog molekularny, członek dyrekcji Centrum Genetyki Molekularnej CNRS, gdzie autor tej recenzji prowadził część swoich badań) stwierdza: *Jesteśmy u początków rewolucji, nad którą nie panujemy /.../ Rozpoczynamy sprawowanie kontroli nad swoim własnym dziedzictwem genetycznym /.../ Gdyby Mengele w Oświęcimiu rozporządzał naszą wiedzą, łatwo sobie wyobrazić, jak by ją wykorzystywał. Rzeczywista odpowiedzialność za przebieg tej rewolucji spoczywa na kulturach. To kultury mają podjąć decyzję, co nazywamy człowiekiem. Sam akt tego nazwania jest przecież po prostu podstawą kultury. Jesteśmy u wrót „Najlepszego ze światów” Huxley'a, po raz pierwszy od odkrycia ognia staliśmy się ponownie prometejscy. Każde społeczeństwo opiera się na prawach arbitralnych. Istnieć może wyłącznie przyjmując – znów arbitralnie – pewną liczbę reguł, bo tylko zestaw reguł pozwala podjąć decyzję, czyli być wolnym. Każde plemię wyznacza sobie jakieś prawa, takie choćby, jak zakaz incestu. Zaś prawa te są arbitralne, zaś wcale niekoniecznie biologiczne. Nie ma fundamentalnej różnicy między usunięciem płodu przed upływem n-tego tygodnia a zabójstwem płodu tuż po urodzeniu. Ostatecznie – poza tym, że wywołałoby to pewien szok hormonalny u matki – można by właściwie obcinać głowy dzieciom nowo narodzonym. Arbitralnie więc oznaczamy, co jest dopuszczalne, co zaś nie.*

P. Thibaud zwraca słusznie uwagę, że dziedzinę, w której względnie jasno określa się zobowiązania moralne nauki, są doświadczenia nad ludźmi. *Jeśli nawet istnieją jakieś tendencje techniczne do podjęcia tego typu badań, hamulce społeczne i polityczne są tu dość mocne. Nie dotyczy to jednakże kwestii eksperymentów nad rozrodem. W nich chodzi bowiem tylko o potencjalne osoby – a więc zgodnie z powszechnym pojęciem – o nie-osoby.*

Zamyka dyskusję Weysand zwracając uwagę na etatyzację refleksji nad sprawami człowieka. Przykładem jest problem AIDS – właściwie służący władzy. W społeczeństwie narasta strach. Rozum zaczyna pracować na zlecenie państwa. Państwo ukazując się jako gwarant rozumu. Sytuacja wywołana przez epidemię jest więc dla idei państwa doskonała. Inaczej jest w przypadku problemów rozrodu, nie widać tu bowiem żadnych wyraźnych konturów decyzji do podjęcia, państwo nie może się okazać dobrym ojcem. Freud twierdził, że *„moralność istnieje sama przez się”* i nie odpowiadał na listy ludzi nagabujących go o zagadnienie moralności. Ale

w tym stosunku do tego problemu moralność nie działa jakoś „sama przez się” – brak bowiem debaty społecznej na temat nowych technik genetycznych, co dowodzi, że mamy do czynienia z bardzo poważnym problemem społecznym. Ci, którzy mnie znają, uśmiechną się, lecz muszą powiedzieć, że właściwie z ulgą przyjmuję interwencje Watykanu dotyczące tego zagadnienia; czyniąc to Watykan spełnia misję, do której jest powołany. Podobnie gdy biskupi wypowiadają się na temat bomby atomowej (choć mam odmienne od nich poglądy), to uważam, że debata zaczyna toczyć się w języku dostępnym społeczeństwu i pozwala ludziom poczuć się obywatelami. Dziwne to, lecz w miarę wzrostu poziomu wykształcenia poziom obywatelskości we Francji maleje. Niepokoi mnie to, że nawet we Francji nie udaje się wywołać racjonalnej dyskusji nad działaniami nauki. Jeśli sytuacja będzie się dalej rozwijać w tym kierunku, możemy doczekać się pojawienia się nowej fali młodych naukowców, o niskiej świadomości, którzy będą zdolni zrobić wszystko, zaś to, co mnie niepokoi, to fakt, że nie widzę żadnych sił, które uniemożliwią im uzyskanie uznania społecznego. Moim zdaniem, jeśli instytucja nauki zechce się obronić i nie stracić związku ze swoją wizją wypracowaną przez filozofów, będzie musiała pewnego dnia brutalnie zadeklarować, iż pewni ludzie w chwili gdy podejmują pewne niedopuszczalne działania, przestają być naukowcami, choćbyśmy im sami przedtem powpychali dyplomy doktorskie.

Tym mocnym postulatem kończy się numer „Esprit” poświęcony sprawom nauki i kultury. Autor recenzji pozwoli sobie tu dodać jedną uwagę. Jeśli chodzi o odróżnienie nauki od techniki, to ważnym elementem pominiętym przez dyskutantów (bo pewnie dla nich oczywistym) jest tradycja, czyli niepisany zespół postaw, zachowań i ocen wypracowany w trwałych środowiskach naukowych. Przerwy w tradycji prowadzą do niepewności w ocenie tego, co jest odkrywcze, co odtwórcze, co techniczne, co zaś poznawcze. Przerwy takie prowadzą do pomieszania pojęć – przykładów na to jest bez liku. Tradycja nauki objawia się również w pewnych znakach zewnętrznych, często dla profanów śmiesznych, zaś dla naukowców świadczących o jej ciągłości. Stąd np. bierze się dziwne wielu administratorów przywiązanie naukowców do ocen akurat właśnie Komitetu Nagród Nobla, szacunek dla starych uniwersytetów czy autorytet mocnych ośrodków twórczych, choćby zlokalizowanych w odległych geograficznie rejonach. Oderwanie jakiegos środowiska naukowego od prawdziwie mocnych ośrodków umiejących odróżnić naukę od techniki prowadzi szybko do wynaturzeń, do uznania za naukowe prac aplikacyjnych i to takich, które nie mają żadnego sensu praktycznego, jako że te o rzeczywistym znaczeniu użytkowym nie muszą się stroić w piórka nauki.

Włodzimierz Zagórski

Ustawodawstwo alkoholowe w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku

W I poł. XIX w. rząd carski wykazał – po raz pierwszy w takim wymiarze – zainteresowanie kwestią spożycia alkoholu. Wydał szereg przepisów regulujących sferę produkcji napojów alkoholowych i formułujących zasady handlu nimi na terenie Królestwa Polskiego. Najważniejsze z nich – to ukaz z 5 (17) VII 1844 r. i ustawa „O wyrobie wódki i o akcyzie od tego produktu” z 4 (16) V 1848 r.

Pierwszy z tych aktów prawnych dotyczył przede wszystkim przemysłu gorzelnianego. Ukazem z 1844 r. została ograniczona swoboda wyrobu okowity tylko do 7. miesięcy w roku. Zakładanie nowych gorzelni i powiększanie już istniejących wymagało każdorazowo zezwolenia władz i pociągało opłatę na rzecz skarbu. Udzielenie takiego zezwolenia było obwarowane pewnymi warunkami. Uzależniano je od stanu posiadania ubiegającego się. Otrzymać je mógł właściciel co najmniej 20. włók, czyli około 340. ha pola ornego lub osady składającej się z minimum 20. domów mieszkalnych. Produkcja okowity została opodatkowana. Od jednego garnca, czyli mniej więcej 4. litrów wódki o mocy 78%, producent płacił 7,5 kopiejki, zaś przy znacznych rozmiarach produkcji – nawet 15 kopiejek. Ukaz z 1844 r. odsuwał – z dniem 19 VI 1845 r. – Żydów od fabrykacji i handlu wódką. Car Mikołaj I wzorował się w tym miejscu na zarządzeniu króla saskiego, Fryderyka Augusta, z 1813 r. W protokole Sekretarza Stanu Fryderyka Augusta z 30 X 1813 r. czytamy: *Zważywszy, iż w teraźniejszym położeniu Żydów prowadzenie przez nich handlu, fabrykacji i szynkowania trunków staje się szkodliwym dla mieszkańców Księstwa naszego Warszawskiego, a szczególnie włościan, chcąc oraz przywieść familje żydowskie, dotąd temi profesjami bawiące się, do pożyteczniejszych dla ogółu kraju zatrudnień /.../ postanowiliśmy i stanowimy: Od dnia 1 lipca 1814 roku, aż dopokąd nie znajdziemy się dostatecznie powodowani do uczynienia jawnej odmiany w niniejszym postanowieniu, nie będzie wolno żadnemu Żydowi ani Żydówce bądź w mieście, bądź na wsi handlować, fabrykować ani szynkować żadnego trunku, czy to pod własnym, czy pod cudzym imieniem, czy na własny, czy na cudzy rachunek, pod nazwiskiem kompanistów, pomocników, służących, wyrobników lub jakimkolwiek bądź innym tytułem. Nie będzie również wolno mieszkac Żydom po karczmach, szynkach i browarach („Dz. Praw. X. W.”, t. IV, s. 393). Złamanie*

tego zakazu zagrożone było wysokimi karami zarówno dla Żydów jak i władz, które na to zezwoliły. Ukaz carski z 1844 r. był łagodniejszy. Rozwiązania, które przyjął Fryderyk August w stosunku do wszystkich Żydów, Mikołaj I zastosował w zasadzie tylko do tych spośród nich, którzy trudnili się produkcją i handlem wódką na wsi.

Tak ustawa z 1813 r. jak i z 1844 r. były wyrazem ogólnej polityki państwowej wobec tej mniejszości narodowej. Jej celem było ograniczenie ruchliwości przestrzennej Żydów w ogóle, a zwłaszcza dążenie do całkowitego ich wyrugowania ze wsi. Decyzja Fryderyka Augusta miała pewne „racjonalne” uzasadnienie, gdyż z tej gałęzi gospodarki utrzymywało się w tamtym okresie dość dużo rodzin żydowskich. Natomiast zupełnie bezsensowny z tego punktu widzenia był „antyżydowski” zapis w ukazie z 1844 r. W tym roku bowiem z propinacji utrzymywało się w Królestwie Polskim 2066 rodzin żydowskich, z tego 1817 w miastach i tylko 149 na wsi (Eisenbach, 1979).

Aki ten zawierał przepisy ograniczające, przynajmniej formalnie, dostęp do alkoholu. Ograniczono przede wszystkim godziny otwarcia karczem. Odtąd można było szynkować w niedzielę po południu i nie dłużej niż do 22.00. Nie wolno było również sprzedawać alkoholu na kredyt. Przepis ten nie stanowił żadnego novum. Pierwszy zapis w tej sprawie znajdujemy już w ustawie z 1816 r. Podobnie jak i ten nie był on nigdy respektowany. Ukaz z 1844 r. zabraniał również sprzedaży wódki za asygnatami. Odtąd alkohol mógł być sprzedawany tylko za gotówkę. Nie wolno było także podawać wódki osobom nietrzeźwym (Baranowski, 1979). Cytowana ustawa powołała komitety obywatelskie, których zadaniem była kontrola dochodów skarbu oraz nadzór nad wykonywaniem przepisów dotyczących produkcji i handlu napojami alkoholowymi na terenie Królestwa Polskiego („Dz. Praw.”, t. 34, Nr 105).

Jednym z celów ukazu z 1844 r. było praktyczne sprawdzenie funkcjonowania nowego sposobu opodatkowania produkcji wódki przez system akcyz. Według oceny ówczesnych czynników rządowych rozwiązanie to w pełni zweryfikowało się. Dlatego też zostało w zasadzie utrzymane w kolejnej ustawie z 4 (16) V 1848 r. Według tego aktu prawnego każdy, kto trudnił się produkcją lub handlem napojami alkoholowymi, musiał wykupić od skarbu patent roczny, którego cena wahała się w granicach 3–40 rubli¹. Zastosowanie tego systemu opodatkowania było dla skarbu państwa bardzo korzystne – przede wszystkim ze względu na łatwość kontroli. Prościej bowiem skontrolować liczbę wydanych patentów niż ilość produkowanej lub sprzedawanej wódki.

Ukaz z 1848 r. zawierał również przepisy regulujące liczbę punktów sprzedaży napojów alkoholowych. Szynki lub karczmy mogły

być zakładane tylko w osadach składających się z co najmniej z 20. domów. Ukaz ten zezwalał na otwieranie szynków również w mniejszych wsiach, tylko że musiały one być sytuowane przy kościołach lub bitych traktach. W miastach większych – pierwszego, drugiego i trzeciego rzędu – jeden szynk czy karczma miała przypadać na 50 „głów”. Ale: *W liczbę tę nie będą brane szynki przy traktach za obwodem miast, chociaż na gruncie miejskim stojące* („Dz. Praw.”, t. XI). Przepisy zezwalały na zakładanie karczem przy drogach co dwie wiorsty, czyli co 2130 m. Ukaz z 1848 r. określał minimalną cenę wódki. Garniec wódki nie mógł być sprzedawany taniej niż za 48 kopiejek srebrem. Była to cena dość wysoka. Wyznaczono również pułap stężenia alkoholu w wódce. Do handlu mogła być dopuszczona tylko wódka o maksymalnym stężeniu 46,8%. Wbrew pozorom było to radykalne rozwiązanie. Trzeba pamiętać, że dotąd w powszechnym użytku była 70–80% okowita.

Tak w skrócie wyglądały główne zapisy ukazów z lat 1844 i 1848. Interesujące byłoby rozpatrzenie przyczyn, które skłoniły rząd carski do wydania tych ustaw, próba odpowiedzi na pytanie, czym kierowały się władze okupacyjne formułując owe dwa re-skrypty. Sprawa nie jest jednoznaczna.

W protokole Sekretariatu Stanu Królestwa Polskiego z dnia 5 (17) VII 1844 r., będącym swoistą preambułą ukazu z tegoż roku, czytamy: *Zwróciwszy uwagę na powiększenie się produkcji wódki w Królestwie Polskim nad rzeczywiste potrzeby, na szkodliwe pomnożenie się miejsc do jej sprzedaży przeznaczonych, na brak i niedostateczność przepisów policyjnych szynkarstwa dotyczących, i pragnąc wszelkimi możliwymi środkami ukrócić nieumiarkowane użycie pomienionego trunku, szkodliwe na moralny i fizyczny byt mieszkańców wpływający – mieć chcemy /.../* („Dz. Praw.”, t. 34, Nr 105, s. 177).

Wielu badaczy (Święcicki, 1968; Wald, 1985) próbując odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie powołuje się na wypowiedź feldmarszałka Iwana Paskiewicza o złym stanie rekruta z Królestwa Polskiego. Według ich supozycji u podstaw omawianych ukazów leżała troska o stan zdrowia poborowych. Sądzimy, że wydając – w latach czterdziestych XIX w. – rządowi Królestwa polecenie rozpoczęcia prac nad ustawą „antyalkoholową” władze petersburskie nie kierowały się ani chęcią ograniczenia produkcji wódki, ani dążeniem do zmniejszenia liczby punktów sprzedaży, ani troską o zdrowie moralne i fizyczne Polaków. Inaczej bowiem wyglądałyby wtedy ustawowe zapisy. Od lat było wiadomo, że podstawowym instrumentem rozpijania polskiego chłopą była

¹ Cena jednego korca żyta w tym czasie wynosiła od 1,20 rubla do 1,80 rubla.

instytucja przymusu propinacyjnego. Bez zdecydowanego naruszenia przywilejów propinacyjnych szlachty trudno było marzyć o ograniczeniu pijaństwa. Rząd carski nie tylko tego nie uczynił, ale przez cały czas popierał prawo propinacji. Charakterystyczne pod tym względem jest orzeczenie Rady Państwa z 30 IX 1834 r. w sprawie miasta Berdyczowa. O prawie propinacji wspomina się również w ustawie o akcyzie z 19 II 1864 r. oraz w ukazach imiennych z 7 VII i 28 X 1866 r. Co więcej, ukazami tymi prawo propinacji zostało rozszerzone na gorzelnie. Odtąd gorzelnictwo należało wyłącznie do właściciela dóbr. Ustawą z 28 X zniesiono przywileje własności ziemi, prawo propinacji zostało jednak potwierdzone. W 1868 r. z kolei rząd carski uznał propinację za część *składową własności ziemskiej*. O prawie propinacji mówi się również w ustawie o akcyzie z 1901 r. W art. 264 czytamy: *W miejscowościach, w których prawo sprzedaży trunków nie służyło komukolwiek wyłącznie, dla otwarcia zakładów sprzedaży trunków musiało być uzyskane pozwolenie i w miastach, osadach i miasteczkach dziedzicznych, w dobrach rządowych od dzierżawców, na gruntach, należących do prywatnych właścicieli, od właścicieli tychże gruntów* (Niewodniczański, 1923). Podobnie brzmiał również art. 322 tejże ustawy. Tak więc prawo propinacji przetrwało nawet uwłaszczenie. Zostało ono uchylone tylko na gruntach, które przeszły na własność świeżo uwłaszczonych chłopów. Mówią o tym ustawy z 5 III, 20 VII i 7 XI 1864 r. Na mocy instrukcji z 2 IX 1864 r.: *Dochód ze sprzedaży trunków na gruntach, które przeszły na własność włościan w dobrach prywatnych, instytuowych i majoratach wpływać ma do skarbu do czasu ostatecznej spłaty wynagrodzenia, przypadającego właścicielom za zniesione powinności włościańskie. W tych wsiach, w których nie ma folwarku, dochód ze sprzedaży trunków skarb pobiera całkowicie. Duchowieństwo, posiadające dobra i mające w nich prawo propinacji, ulega na równi z właścicielami dóbr prywatnych obecnym przepisom pod względem oddawania na rzecz skarbu części dochodu ze sprzedaży trunków* („Dz. Ust.”, t. 62, s. 299). Zgodnie z prawem carskim propinacja obowiązywała w Królestwie Polskim, guberniach litewskich, na Podolu, Wołyniu i w Besarabii. Zabór rosyjski był ostatnim, w którym zlikwidowano tę instytucję. Najwcześniej uczyniono to w zaborze pruskim. Stało się to w 1845 r. W Galicji przywileje propinacyjne zniesiono w 1875 r.

Przeciwko tezie o nadopiekuńczości rządu carskiego przemawiają również sformułowania niektórych artykułów. W wielu przypadkach są one puste, mimo iż brzmią dość rygorystycznie. Przykładem może być tutaj zapis mówiący, że handel alkoholem może być otwierany tylko w osadach liczących co najmniej 20 domów. Ograniczenie to samo w sobie jest czysto symboliczne,

nawet jeśli założyć, że jeden dom zamieszkują cztery osoby dorosłe, zwłaszcza iż ten sam artykuł ustawy dopuszczał otwieranie szynków przy traktach i we wsiach przy kościołach. Kościół i droga biegnąca przez środek wsi – to miejsca szczególnie uczęszczane przez wszystkich wieśniaków. Jest to wymarzona lokalizacja dla wszelkiego rodzaju karczem, gospód czy szynków. To samo można powiedzieć o przepisie regulującym liczbę szynków w mieście. Jedna karczma na 50 „głów” – to żadne ograniczenie. Wiadomo, że w 1790 r. w Warszawie liczącej wówczas około 120 tys. stałej i niestałej ludności było 1799 lokali gastronomicznych (Baranowski, 1979). Tak więc na jeden lokal przypadało blisko 70. mieszkańców. W tym samym okresie w Białymstoku na jeden szynk przypadało 80, w Augustowie – 195, w Piotrkowie Trybunalskim – 50 osób, ale większość karczem była tam czynna tylko w okresie urzędowania Trybunału Konstytucyjnego (tamże). Jeśli nawet uznamy, że w I poł. XIX w. liczba karczem w Warszawie podwoiła się, to i tak ich zagęszczenie – uwzględniając rozwój demograficzny miast – z pewnością nie przekroczyło wskaźnika jedna karczma na 50 „głów”. W 1861 r. Warszawa liczyła 229 626 mieszkańców, z tego 30% niestałych (Kieniewicz, 1983). Według ukazu z 1848 r. można było więc w stolicy otworzyć ponad 4,5 tys. szynków, a było ich około 750. (Baranowski, 1979). Oblicza się, że w połowie XIX w. w Królestwie Polskim jeden szynk przypadał na 300. mieszkańców (Burszta, 1987). W rezultacie odnośny przepis w ustawie z 1848 r. nie stanowił żadnego ograniczenia. Był raczej aktem prawnym legalizującym istniejący stan rzeczy, nie zaś stwarzającym bariery, zwłaszcza że reglamentacja nie obejmowała szynków położonych przy traktach, *za obwodem miast, chociaż na gruncie miejskim*. Można przypuszczać, że m.in. pozostawienie tej furtki spowodowało, iż, jak pisze współczesny autor: *Czy to szosa, czy to droga boczna, błotnista, piaskowa, gliniasta, pełna dołów czy równa wszędzie, jak zaczarowane zamki wznoszą się karczmy i szynki, a w każdym /.../ we drzwiach otwartych stoją szynkarze* (Wójcicki, 1844).

Kolejnym argumentem przeciwko tej tezie może być artykuł z ukazu z 1844 r. wprowadzający komitety obywatelskie. Do ich zadań należała m.in. kontrola wykonywania przepisów dotyczących produkcji okowity i handlu nią oraz czuwanie nad przestrzeganiem zakazów ograniczających rozwój sieci karczem i szynków. Tak więc uprawnienia komitetów obywatelskich były spore. Skład tych komitetów sparaliżował, zaś na pewno wypaczyl ich pracę. Na ich czele stali gubernatorowie, natomiast członkami byli właściciele gorzelni. Jeśli na terenie danego powiatu nie było komitetów, to ich miejsce zajmowali właściciele dóbr ziemskich. Skład personalny komitetów ujawnił fałszywość założeń, które przyświecały

ich powołaniu. Oddanie w jedne ręce kontroli nad produkcją i dystrybucją okowity nie było szczęśliwym rozwiązaniem. Trudno się spodziewać, żeby gubernatorzy i właściciele gorzelni czerpiący krociowe zyski z wyrobu okowity zbyt gorliwie tropili i zamykali szynki, w których była ona sprzedawana.

Analiza treści omówionych tutaj ukazów carskich i kontekstu społecznego, w którym je wydano, zdaje się wskazywać, że podejmując prace nad tymi aktami prawnymi władze kierowały się względami bardzo prozaicznymi i całkiem przyziemnymi. Miały one niewiele wspólnego z humanitarną retoryką, uwiecznioną w protokole Stanu Królestwa Polskiego. Główne znaczenie miały czynniki fiskalne. Do 1844 r. wyrób wódki w gorzelniach wiejskich Królestwa Polskiego był nie opodatkowany. W 1823 r. zostały zlikwidowane gorzelnie we wszystkich miastach rządowych (Gach, 1980). Wprowadzić istniały karczny skarbowe, ale przez cały czas stanowiły one zdecydowaną mniejszość. Tak więc fiskus tylko w niewielkiej części partycypował w olbrzymich zyskach, które płynęły z produkcji i handlu wódką. Podstawowa intrata szła do szkatuły szlacheckiej. Tak było w Królestwie Polskim. Inaczej rzecz się miała w Rosji. Tam od czasów Iwana Groźnego carski skarb przechwytywał główną część dochodów z propinacji. Wprowadzenie ukazami w 1844 i 1848 r. akcyz, czyli opodatkowania produkcji i sprzedaży wódki, zmieniło radykalnie sytuację. Odtąd rząd stawał się poważnym współudziałowcem w zyskach płynących z produkcji i handlu wódką. Omawiane akty prawne zapoczątkowały proces zdecydowanego wkraczania państwa na rynek alkoholu. Nabral on wysokiej dynamiki w latach późniejszych. Potrzeby rządu carskiego były bowiem coraz większe. Ukazem z 2 marca 1864 r. car ogłosił uwłaszczenie chłopów w Królestwie Polskim. Właściciele ziemscy otrzymywali wynagrodzenie w listach zastawnych, które miały być wykupione przez rząd w ciągu 42. lat. Środków na dokonanie tej operacji miał dostarczyć podatek gruntowy i z propinacji (Jałowicki, 1986; „Głos”, 13 lipca). Proces wkraczania państwa na rynek alkoholu zakończył się pod koniec XIX w. wprowadzeniem państwowego monopolu na produkcję wódki.

Historia walki z pijaństwem i alkoholizmem dostarcza wielu przykładów wykorzystywania do tego celu środków fiskalnych. Posłużono się nimi – i to z pełnym powodzeniem – w Anglii, w pol. XVIII w. Opodatkowanie produkcji dżinu doprowadziło w stosunkowo krótkim czasie do wyraźnego spadku poziomu jego konsumpcji, zaś to z kolei przyczyniło się do opanowania pijaństwa. Podobne rozwiązanie zastosowano – nieco później – w innych krajach europejskich, a także w Stanach Zjednoczonych. Warunkiem niezbędnym przy tej metodzie jest wysokie oprocento-

wanie. Dlatego nosi ona nazwę systemu wysokich patentów (High licencies). Akcyzy, które wprowadziły ukazy z 1844 i 1848 r., nie spełniały tego warunku. Wartość patentu rocznego równała się minimalnej cenie 40. garców, czyli 160. litrów wódki, a więc była stosunkowo niska. Z góry było wiadomo, że takie rozwiązanie nie wpłynie w poważniejszym stopniu ani na poziom produkcji wódki, ani na wielkość sieci sprzedaży. Doświadczenia wielu krajów, m.in. Grecji, Hiszpanii, Portugalii, Francji, wskazywały, że metoda umiarkowanych opłat patentowych jest w działalności „antyalkoholowej” zupełnie nieefektywna. Służy ona co najwyżej do podperowania kieszeni fiskusa.

Ukazy z lat 1844 i 1848 miały spełniać inną jeszcze rolę. Lata czterdzieste to okres szczytowego nasilenia społecznych ruchów trzeźwościowych na ziemiach polskich². W tym właśnie czasie powstawały liczne bractwa trzeźwości. Rząd carski, jak żadna inna władza okupacyjna, bał się tego ruchu i podjął z nim otwartą walkę. W latach 1836–38 wydał ustawy nakazujące rozwiązanie już istniejących bractw i zakazujące zakładania nowych. W następnym dziesięcioleciu władze carskie zmieniły taktykę. Dążyły do przejęcia inicjatywy „antyalkoholowej” z rąk Kościoła i społeczeństwa. Chciały stworzyć wrażenie, że są głęboko zainteresowane walką z pijaństwem i zdecydowane na podjęcie nawet drastycznych decyzji. Stąd dość niespodziewana inicjatywa ustawodawcza w latach 1844 i 1848. Duży wpływ miał tutaj również przykład pozostałych dwóch zaborców. Protektorem ruchów trzeźwościowych w Prusach był przecież sam król, natomiast w Galicji – arcyksiążę d’Este, a więc jeden z członków domu panującego³. Wydaje się, że dopiero spojrzenie na ukazy z tej perspektywy pozwala na właściwą ich ocenę, wyjaśnia sens niektórych ustawodawczych zapisów, a zwłaszcza późniejszą praktykę.

A jak wyglądała praktyka? Ustawy od samego początku były łamane, i to zarówno przez rząd jak i przez karczmarzy. Z przekazów historycznych wiadomo, że wraz z wejściem w życie ukazów wydano szereg tajnych okólników zobowiązujących gubernatorów do zwiększania wszelkimi sposobami dochodów Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu. Jak pisze znawca tych zagadnień, Jan Niewodniczański, komitety obywatelskie, którym najczęściej prezydowali gubernatorowie, *od samego początku mało zwracały uwagi na zmniejszenie ilości karczem i miejsc sprzedaży alkoholu; obradowano tylko nad tem, gdzie można otwierać nowe zakłady, wskutek czego kraj zaczął szybko napędnąć się szynkami /.../ Lud*

² Por. Jan Kieniewicz, *Moment otrzeźwienia*, „PP” 7–8/1984 (przyp. red.).

³ Szerzej o działalności trzeźwościowej Kościoła patrz: A. Bielewicz, *Bractwa. Sposoby. Przeciwnicy*, w: „Przegląd Katolicki” nr 26, 27, 28 z 1985 r.

był systematycznie spijany i zatrutowany. Zaborczy rząd kierował wszystkie swe usiłowania ku temu, ażeby wyciągnąć z ludu jak największy podatek od alkoholu. Troska rządu polegała właściwie tylko na tem, ażeby lud pracujący, czy to rolnik, czy to robotnik fabryczny, czy wyrobnik, czy nawet drobny urzędnik i wojskowy nie odkładali żadnych oszczędności ze swej pracy, a wpłacali tytułem akcyzy do skarbu wszystko, co tylko przechodziło przez ich ręce. Trzecią część dochodu państwowego dawał alkohol, a niektóre osady fabryczne były tak wyczerpane z zasobów, że całe rodziny zostawały w nędzy /.../. Ludność była deprawowana i ubożała. Cały zarobek wsi i osad szedł przez karczmę do skarbu. Rząd udawał, że dąży do powściągnięcia pijaństwa, a jednocześnie zarządzający akcyzą w każdej guberni w sprawozdaniach corocznych o dochodach od alkoholu musieli tłumaczyć dokładnie przyczynę zmniejszenia każdego tysiąca dochodu.

Ukazy z 1844 i 1848 r. uruchomiły bądź zintensyfikowały procesy, które miały dalekosiężne skutki. Opodatkowanie produkcji wódki, zwłaszcza zaś naruszenie wielowiekowej tradycji spowodowały istotne zmiany w strukturze przemysłu gorzelnianego, przyspieszyły proces industrializacji tej gałęzi gospodarki narodowej. Dotychczas podstawową część zakładów wytwarzających gorzałkę stanowiły małe, przydworskie gorzelnie, dość słabo wyposażone pod względem technicznym, mieszczące się najczęściej w starych, zdewastowanych browarach. Wydajność tych gorzelnianych „manufaktur” była na ogół niewielka, zaś jakość produktu – niska. Wprowadzenie akcyzy spowodowało m.in. zamknięcie wielu dworskich gorzeln. Decyzje te były wynikiem nie tyle jej wysokości, ile raczej braku gotówki na poczynienie koniecznych inwestycji. Na rynku pozostały tylko duże, nowoczesne zakłady produkcyjne, dobrze wyposażone pod względem technicznym, produkujące znaczne ilości alkoholu o odpowiednim standardzie jakościowym. Trudno powiedzieć, czy zmniejszenie liczby gorzeln wpłynęło na poziom produkcji wódki. Spadek podaży mógł być z powodzeniem zrekomensowany wzrostem produkcji w pozostałych zakładach gorzelnianych. Jest bardziej prawdopodobne, że na wysokość produkcji alkoholu w tym okresie większy wpływ miały ruchy trzeźwościowe i zaraza ziemniaczana, która miała miejsce w Królestwie Polskim od 1844 do 1847 r., a także w 1851 r.

Konsekwencją reskryptów z lat 1844 i 1848 było także zintensyfikowanie procesu profesjonalizacji i specjalizacji karczmarstwa. Konieczność posiadania patentu na sprzedaż alkoholu oraz przepisy administracyjne dotyczące samego funkcjonowania karczem spowodowały, że szynkarstwo przestało być traktowane jako zajęcie dorywcze, służące do szybkiego wzbogacenia się, zaś stało się –

w większym niż dotychczas stopniu – zawodem, przechodzącym często z ojca na syna. Szczególnie chętnie profesję tą zajmowali się spolonizowani już osadnicy pochodzenia niemieckiego. Poziom usług świadczonych przez tę kategorię karczmarzy był na ogół wysoki.

W pierwszych latach po ukazach istniały pewne trudności z otrzymaniem koncesji na szynk. Natomiast znacznie łatwiej można było uzyskać patent na piwiarnię, bawarię, traktiernię czy restaurację. Dlatego też wielu byłych szynkarzy otwierało lokale tego typu, w których „po cichu” nadal serwowano wódkę. Z tego względu trudno jest ustalić dokładną liczbę punktów sprzedaży alkoholu. Wiadomo, że w 1865 r. we wszystkich miastach Królestwa było 3750 szynków (Baranowski, 1979). Z tego w Warszawie – 764, w Lublinie – 65, w Płocku – 41, w Radomiu – 34 (tamże). Tak więc nasycenie szynkami w tych miastach było znaczne. Przy czym pamiętać trzeba, że alkohol podawano nie tylko w szynkach. Jeszcze trudniej jest ustalić liczbę karczem wiejskich. Z przekazów historycznych wiadomo, że w każdej większej wsi była karczma, zaś we wsiach położonych przy traktach nawet kilka.

Walka konkurencyjna pomiędzy karczmarzami oraz między szynkiem a gorzelnią, która również miała prawo handlu hurtowego, doprowadziła do nagminnego fałszowania wódki. Chcąc pozyskać klientelę, a nie mogąc zwiększyć mocy sprzedawanej gorzałki powyżej 46,8%, szynkarze prześcigali się w zaprawianiu jej różnymi, często wręcz trującymi ziołami. Najczęściej stosowano wówczas pieprz indyjski i tytoń. Wódka doprawiana w ten sposób działała skuteczniej, szybciej odurzała, a o to przecież głównie klientowi chodziło. Proceder ten tak się rozwinął, że czysta gorzałka stała się wprost rzadkością.

Planując wprowadzenie nowych rozwiązań w imperium rosyjskim rząd carski wielokrotnie wykorzystywał Królestwo Polskie jako swoiste poletko doświadczalne. Tak też było i w przypadku nowego ustawodawstwa alkoholowego. Ukazy z lat 1844 i 1848 obowiązujące tylko w Królestwie miały za zadanie m.in. wypróbować skuteczność nowego systemu prawnego regulującego sferę produkcji i dystrybucji alkoholu. Według oceny urzędników carskich omawiane ustawy osiągnęły założony cel, toteż w kilkanaście lat później rozwiązania te zostały zastosowane w Rosji. Wprowadzono jednak kilka bardzo istotnych i znamiennych innowacji. Polegały one na całkowitym – praktycznie rzecz biorąc – zniesieniu ograniczeń dotyczących dopuszczalnej liczby szynków w poszczególnych miejscowościach. Według tej wersji przepisów składy mogły być otwierane już we wsiach składających się z 5. domów. Jest to bardzo charakterystyczna zmiana. Odsłania ona całkowicie prawdziwe intencje rządu. Wbrew zapewnieniom nie chodziło

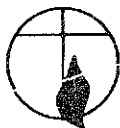
tutaj o żadne ograniczenie spożycia wódki, tylko o ściągnięcie jak największej akcyzy.

Ukazy z 1844 i 1848 r. są interesujące z jeszcze innego względu. Otwierają one niejako niedobłą i niezwykle żywotną tradycję w polskim ustawodawstwie alkoholowym. Jest to tradycja wzniosłych deklaracji, pustych choć buńczucznie brzmiących zapisów i sprzecznych – a w każdym razie znacznie wypaczających sens ustaw – przepisów wykonawczych. Studiując późniejsze akty prawne dotyczące kontroli nad alkoholem ma się nieodparte wrażenie, że zostały one przygotowane w podobnej kuchni legislacyjnej, co omawiane tutaj reskrypty. Zbliżone odczucia towarzyszą refleksji nad skutecznością ustawodawstwa „antyalkoholowego”. Było ono i jest nagminnie łamane – tak przez władzę jak i społeczeństwo.

Antoni Bielewicz

Bibliografia

- B. Baranowski, *Polska karczma. Restauracje. Kawiarnie*, Ossolineum 1979.
 J. Burszta, *Walka o przywilej rozpijania*, w: „Zdrowie i Trzeźwość”, nr 8/1987.
Dziennik Praw X. W., t. IV; *Dziennik Praw Królestwa Polskiego*, t. XI; *Dziennik Ustaw*, t. 62; *Dziennik Praw Królestwa Polskiego*, t. 34, Nr 105 – cyt. za J. Niewodniczańskiego, *Alkohol jako zagadnienie państwowe*, Warszawa 1923.
 A. Eisnbach, *Ludność żydowska*, w: W. Kula, J. Leśkiewiczowa, *Przemiany społeczne w Królestwie Polskim 1815–1864*, PWN, Warszawa 1979.
 P. Gach, *Ksiądz Martynian Możejewski*, w: *W kręgu gospodarstwa narodowego XVIII–XX wieku*, Warszawa 1980.
 A. Jałowicki, *Kalendarz historyczny*, „Głos” 1986.
 S. Kieniewicz, *Powstanie styczniowe*, PWN, Warszawa 1983.
 A. Świącicki, *Alkohol. Zagadnienia polityki społecznej*, Warszawa 1968.
 J. Wald, *Alkohol i problemy alkoholowe w Polsce*, w: *ABC alkoholu*, Warszawa 1985.
 K. Wójcicki, *Zarys domowego życia kmiotków naszych*, w: „Biblioteka Warszawska”, R. 1844, t. 2.



Isa ibn Mariam

Jezus i Maria w Koranie i tradycji muzułmańskiej

Tę miłość winniśmy sobie nawzajem w szczególniejszy sposób niż inne ludy, ponieważ wierzymy w jedyne Boga, jakkolwiek na różne sposoby – oraz dlatego, że stale Go wielbimy i adorujemy jako Stwórcę i Pana świata. Słowa te wypowiedział papież Grzegorz VII, w II poł. XI w., mając na myśli chrześcijan i muzułmanów. Jeśli zaskakują nas zbyt współczesnym brzmieniem, to dobrze świadczy to o naszych czasach, gdy szuka się tego, co łączy, nie zaś tego, co dzieli. Ale jednocześnie to zdziwienie jest potwierdzeniem, jak bardzo nasz sposób myślenia został ukształtowany przez funkcjonujący na Zachodzie stereotyp. Zniekształcony obraz islamu pokutujący do dziś ma swoje źródło w wydarzeniach historycznych przebiegających w warunkach ideologicznej i militarnej konfrontacji oraz elementarnej nieznajomości siebie nawzajem. Duch wypraw krzyżowych skutecznie przysłonił znaczenie wcześniejszej wymiany kulturowej, gdy chrześcijańscy przesiedleńcy zapoznawali Arabów z filozoficzną i naukową tradycją grecką, zaś ci nie tylko ją przechowali, ale rozwinęli oddziaływając na kulturę europejską (np. poprzez ożywione kontakty Hiszpanii i Sycylii w XII i XIII w.). Jan z Damaszku, opat kluniacki Piotr Venerabilis, Rajmundus Lullus i in., to tradycja dążenia do wzajemnego poznania, która choć – rzecz zrozumiała – zabarwiona apologetyką, może być dla nas punktem odniesienia.

Chrześcijaństwo i islam zetknęły się tuż po powstaniu tego drugiego w VII w. po Chr., a nawet... wcześniej. Brzmi to paradoksalnie, mam jednak na myśli wspólną tradycję biblijną, uznawaną w obu wielkich systemach religijnych. Tego „wspólnego” jest naprawdę dużo i fakt jego istnienia jest przedmiotem interpretacji zarówno chrześcijan jak i wyznawców Allaha. Odrzucam jako skrajny, rozpowszechniany w średniowieczu, a i dzisiaj gdzieśgdzie występujący, obraz Muhammada (Mahometa) jako oszusta i szarlatana dla własnych celów wprowadzającego w błąd otoczenie głoszeniem religii będącej dziełem jego wybujałej wyobraźni, na pożywcze wątków żydowskich i chrześcijańskich. Obiektywnie rzecz biorąc sylwetka Muhammada, jaką przechował Koran (święta księga islamu) i tradycja islamska, ukazują nam go jako głęboko przekonanego o roli przeznaczonej mu przez Boga i nie tylko gotowego do największych poświęceń, ale dokonującego ich, zwłaszcza w pierwszym, mekkańskim okresie życia. Wydaje się więc, że był on subiektywnie przekonany o prawdziwości doznawanych objawień i potrafił tą wiarą zarazić, zrazu nielicznych,

współplemieńców. Owe objawienia, zawierające podstawowe prawdy wiary, powinności człowieka i zasady społeczno-gospodarczej organizacji życia wspólnoty wiernych, zawarte są w Koranie. Jego kanoniczna wersja została spisana w VII w. za trzeciego kalifa, Osmana. Jak wierzą muzułmanie, każdy werset świętej księgi jest Słowem Bożym, mającym swój odpowiednik, wzór w niebie. Nie może zatem być mowy o błędzie, zapożyczeniu czy ziemskim pochodzeniu jakiegokolwiek jej części. Dlatego ocena pochodzenia pewnych wątków koranicznych jest sprawą otwartą tylko dla ludzi spoza kręgu wyznawców. Historycy niemuzułmańscy traktują Muhammada jako autora Koranu, badają zatem, gdzie i na ile mógł zetknąć się z ideami, które w nim umieścić.

Mekka, miasto w którym przebiegało dzieciństwo, młodość i pierwszy okres proroczej działalności Muhammada, miało szczególne znaczenie dla plemion arabskich. Ze względu na swoje położenie stała się ona głównym ośrodkiem handlowym zachodniej Arabii. To sprawiało, że ściągali tu Beduini oferujący na sprzedaż swoje wyroby i zaopatrujący się w to, co im potrzebne. Rangę Mekki skutecznie podnosił fakt, że była centrum kultu religijnego wokół świątyni Kaaby. Beduini przybywali tu z dorocznymi pielgrzymkami i oba te czynniki (tj. wierzenia i handel) sprawiały, że docierały tu różne wpływy kulturowe i ideowe. Wśród przybywających Etiopów, Koptów, Greków byli zapewne wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa. Religia żydowska przenikała do Arabii już w początkach naszej ery, co miało związek z tragicznymi wydarzeniami w Jerozolimie w 70 r. Od IV w. potwierdzona jest obecność Żydów w Arabii południowej (Jemen). W czasach Proroka było ich wielu w osiedlach miejskich, takich jak Tajma, Chajbar, Jatrib.

Chrześcijaństwo promieniowało z północy i południa. Na północy leżały prowincje bizantyńskie: Syria, Palestyna, Egipt. W większości chrześcijańska była ludność Mezopotamii i arabskich państw Ghassanidów i Lahmidów. Południe Arabii pozostawało pod silnym wpływem Abisynii, w której od IV w. chrześcijaństwo było religią państwową. Jego koncepcje teologiczne przez oddziaływanie arcybiskupstwa zafarskiego i silną gminę w Nadżran odbiły się w pewien sposób na pojęciach i wyobrażeniach lokalnych wierzeń politeistycznych.

Główne zajęcie większości Arabów, jakim był handel, stawalo się przez wędrówki karawan okazją do styku kultur. Zajęciu temu oddawał się także Muhammad pozostając na służbie u zamożnej wdowy, Chadiđy, którą później poślubił. Nie ulega wątpliwości, że zetknął się z tradycją religijną judaizmu i chrześcijaństwa. W pierwszym przypadku, jak się zdaje, pochodzącą z literatury

rabinicznej¹; w drugim z jego nieortodoksyjną wersją nestorian i jakobitów.

Elementem łączącym Koran z chrześcijaństwem, zaś przez Stary Testament z judaizmem, jest nauka o prorokach i wysłannikach Bożych. Opowiadania o nich, zajmujące blisko czwartą część Księgi, zawierają imiona i biografie odpowiadające w znacznym stopniu biblijnym – Noemu, Abrahamowi, Lotowi, Izaakowi, Jakubowi, Józefowi, Mojżeszowi, Aaronowi, Hiobowi, Dawidowi, Salomonowi i in. Mimo pewnych momentami istotnych różnic rozpoznajemy te wątki z łatwością i nie może to być sprawą przypadku. Nie jest też za taką uważane ani przez niemuzułmanów, ani przez wyznawców Allaha. Pierwsi, jak się rzekło, widzą w tym zapożyczenie czy zniekształcenie. Teologia muzułmańska rozwinęła teorię o wysłannikach realizujących Boży plan. W ciągu dziejów ludzkich od stworzenia Adama Bóg posyłał ich do różnych narodów z objawieniem prawdziwej religii. W ich liczbie, sięgającej w tradycji powołującej się na Muhammada 124. tys., byli: Mojżesz, który otrzymał Pięcioksiąg (Taurat), Dawid z Psalterzem (Zabur) i Jezus, Isa ibn Mariam, przynoszący Ewangelię (Indżil). *On zesał niegdyś Torę i Ewangelię / jako drogę prostą dla ludzi*². Jednakże ludzie skazili je, m.in. na skutek uznania się przez Żydów za naród wybrany i ubóstwienie Jezusa. Łańcuch proroków ma zamykać Muhammad, przynoszący ostateczną, doskonałą wersję Bożego prawa i dlatego nazywany *pieczęcią proroków* (Koran XXXIII,40).

Stosunkowo dużo miejsca zajmuje w Koranie historia Marii i Jezusa. Ma wiele elementów wspólnych z chrześcijańskimi podaniami apokryficznymi. Matce Jezusa (Mariam) poświęcona jest sura XIX nazwana Jej imieniem. Rozpoznajemy w niej biblijne relacje o Zachariaszu, Marii i narodzinach Jezusa. Sura ta wyraża stanowisko islamu wobec postaci Jezusa i według tradycji miała być z takim celem recytowana przez muzułmańskich uchodźców przed cesarzem Abisynii, u którego znaleźli schronienie. Podobnie bogata w treść jest sura III, „Rodzina Imrana”. Rodzinę tę stanowią: Imran, jego żona, Maria, Elżbieta, Zachariasz, Jan Chrzciciel i Jezus. Opowieść o narodzinach Marii odpowiada ściśle zawartej w „Protoewangelium Jacobi” i w „De nativitate Mariae”. W Koranie Jej ojciec (Joachim) nazywany jest Imranem, co wobec faktu, że imię to odpowiada biblijnemu Amranowi (ojcu Mojżesza) oraz

¹ Wyklucza się jednak lekturę własną, Muhammad był według tradycji niepiśmienny.

² Koran III,3–4. Wszystkie cytaty z Koranu podaję w tłumaczeniu J. Bielawskiego, Warszawa 1986. W dalszej części numerację podaję w tekście. Liczba rzymska oznacza surę, arabska werset.

że Maria jest nazwana *siostrą Aarona* (XIX,28) nasuwa podejrzenie o pomyleniu dwu postaci biblijnych – matki Jezusa i siostry Aarona. Egzegeci muzułmańscy podkreślają jednak odrębność Amrana i ojca Marii. Nie wspomina się w Koranie z imienia żony Imrana, babki Jezusa. W tradycji, podobnie jak w chrześcijaństwie, nazywa się ją Anną. Przeprowadza się genealogię, w której jednak raz bywa przedstawiona jako siostra Elżbiety (matki Jana), innym razem Maria i Elżbieta są córkami Imrana³.

Koran opowiada, jak Bóg wysłuchał prośb rodziców Marii, starych i bezdzietnych, i obdarzył ich córką. Matka ofiarowała Ją Stwórcy: *Nazwałam ją Marią. / I oto oddaję ją. / ją i jej potomstwo / Tobie pod opiekę przed szatanem przeklętym* (III,36). Stało się to podstawą tradycyjnego przekonania o tym, że każde rodzące się dziecko dotknięte jest przez szatana, co wywołuje jego płacz. Wolni od tego, jak podają hadisy (Buhariego, Muslima) mieli być właśnie Maria i Jej Syn. W ten sposób podtrzymywano przekonanie o ich bezgrzeszności. Maria wzrastała w świątyni pod opieką Zachariasza. W Koranie nie wspomina się Józefa, ale w źródłach pozakoranicznych zastąpił on Zachariasza, gdy ten posunął się w latach.

Moment Zwiastowania opisany w surach III i XIX. W pierwszym opisie aniołowie zwracają się słowami: *O, Mariu! / Zaprawdę Bóg wybrał ciebie / i uczynił cię czystą⁴, / i wybrał ciebie ponad kobietami światów* (III,42) i zapowiadają: *Bóg zwiastuje ci radosną wieść / o Słowie pochodzącym od Niego. / którego imię Mesjasz, / Jezus, syn Marii / On będzie wspniany na świecie / i w życiu ostatecznym* (III,45).

Nieco bardziej szczegółowy opis w surze XIX stał się podstawą tradycji odnoszącej się do omawianego faktu. Oto archanioł Gabriel pojawił się Marii pod postacią młodzieńca z błyszczącą twarzą i kręconymi włosami. Przepowiedział narodziny chłopca, rozwiął wątpliwości, po czym tchnął swój oddech i stała się brzemienną. Miało to mieć miejsce w pobliżu studni, do której Maria szła po wodę. Opis narodzin i wypadków bezpośrednio po nich, takich jak mowa nowo narodzonego dziecka, cudowne zaopatrzenie w wodę i żywność, bliski jest chrześcijańskim relacjom apokryficznym.

Główną cechą muzułmańskiej teologii jest bezkompromisowa wiara w jedność Boga. Stąd wiele wersetów Koranu zawiera polemikę z politeistami, a także z chrześcijańską koncepcją Trójcy Świętej ocenianą jako odstępstwo od monoteizmu. Charakterystyczne jest przy tym, że oceniano Tróję jako złożoną z Boga Ojca, Jezusa i Marii (V,116). Na pytanie, skąd wzięło się u Muhammada takie wyobrażenie, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Wskazuje się na możliwość jego powstania przez zetknięcie z jakąś sektą

chrześcijańską tak właśnie rozumiejącą Tróję, które to rozumienie zostało wzięte za pogląd całego chrześcijaństwa, lub też mogło wynikać z szacunku, jakim Maria cieszy się w Kościele.

Jezus należy najwyraźniej do postaci z przeszłości, o której prorok islamu wiedział najwięcej. Rysy, jakie Mu nadaje Koran, wskazują i tym razem na oddziaływanie jakiejś sekty chrześcijańskiej, której nauki zostały poddane reinterpretacji. Koran przyznaje Mu szczególną rolę wśród proroków i wspomina Go w wielu miejscach. Zwykle przy polemice z chrześcijańską koncepcją wspólnotowości Ojca i Syna. *Nie jest odpowiednie dla Boga, aby przybrał Sobie syna (XIX,35); Jakże On mógłby mieć syna – przecież On nie miał wcale towarzyszy?! (VI,101).*

Dla muzułmanów Jezus jest tylko sługą... obdarzonym dobrocią, który został uczyniony przykładem dla synów Izraela (XIII,59). Słowo „tylko” jest tu wyrazem sprzeciwu wobec ubóstwienia, w rzeczywistości autorytet i znaczenie teologiczne Jezusa w islamie jest bardzo duże. W Koranie bywa określany *postańcem Boga (IV,157), prorokiem (XIX,30), słowem Boga (III,45; IV,171), słowem Prawdy (XIX,34) i Mesjaszem (III,45; IV,171)*. Allah wybrał Go na proroka przepowiadającego przyjście w ślad na nim posłannika, Ahmada. Pod tym imieniem egzegeci i wierni uznają Muhammada: *Jestem wysłany od Boga do was, / aby potwierdzić prawdziwość tego, / co przede mną było zesłane w Torze, / i zwiastować Pośłańca, / Który przyjdzie po mnie, / a którego imię – Ahmad! (LXI,6).*

Odnosnie do śmierci Jezusa Koran odrzuca wersję o Jego ukrzyżowaniu. W oparciu o odpowiedni werset mówiący o złudzeniu, jakiemu ulegli prześladowcy (IV,157) powstało przekonanie, że śmierć zadano komuś innemu, podobnemu, zaś Jezus został wzięty do nieba. Ponieważ tekst koraniczny nie jest tu jednoznaczny, pojawiły się w tradycji różne interpretacje. Istnieją hadisy powołujące się na Muhammada mówiącego o tym, że dożył On wieku 125 lat. Zatem wniebowstąpienie nie mogłoby nastąpić natychmiast po domniemanej śmierci. U części wyznawców (zwłaszcza heterodoksyjnych) żywe było i jest przekonanie o licznych podróży, jakie miał Jezus odbyć za ziemskiego życia³.

Większość muzułmanów wierzy, podobnie jak chrześcijanie, że Jezus żywy wstąpił do nieba, skąd przed końcem świata przybędzie

³ Por. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1953, s. 173–174.

⁴ U szytów rozwinęła się nauka o dziewictwie Mariam (Marii). Równą Marii i dziewczę (al-batul) nazywają także autorzy szyccy Fatimę, córkę Muhammada i żonę Alego.

⁵ Np. Mirza Ghulam Ahmad, *Jesus in India. Jesus escape from death on the cross and journey to India*, London 1978.

na ziemię. O ile jednak chrześcijanie przekonani są, że umarł On na krzyżu, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, gdzie przebywa po prawicy Ojca, z którym jest współtłotny, o tyle muzułmanie odrzucają ukrzyżowanie, zmartwychwstanie i boską naturę Jezusa.

Wśród licznych podań i legend żywych w tradycji islamskiej, popularne jest opowiadanie o cudownej podróży (miradž) Muhammada do tronu Allaha. Powstało ono w różnych wersjach i interpretacjach w oparciu o krótką wzmiankę w Koranie: *Chwała Temu, / który przeniósł Swojego sługę nocą / z Meczetu świętego do meczetu dalekiego /.../ aby mu pokazać niektóre Nasze znaki* (XVII,1). Miało to mieć miejsce 27. nocy miesiąca Radżab, 620 r. Prorok prowadzony przez anioła dosiadł wierzchowca Al-Burak i rozpoczął podróż w kierunku Jerozolimy. Przerywał ją na modlitwę na górze Synaj, w Betlejem, miejscu urodzenia Jezusa; z Abrahamem, Mojżeszem i Jezusem modlił się w ruinach świątyni jerozolimskiej. W dalszym ciągu tej podróży przechodzi przez siedem nieb, spotykając w nich Jana syna Zachariasza, Jezusa syna Marii, Józefa syna Jakuba, Eliasza, Aarona, Abrahama, Adama. Wszyscy oni udzielają mu rad mądrości. Cała opowieść, będąca uroklivym wykładem muzułmańskiej eschatologii, w swoim wątku dotyczącym proroków ma być ilustracją i potwierdzeniem ciągłości posłannictwa. Działała na wyobraźnię rzesz wyznawców, była także inspiracją dla mistyków i poetów. Echa relacji o nocnej wędrówce Muhammada pobrzmiewają w „Boskiej Komedii”.

Na podstawie wzmianek koranicznych dotyczących czasów ostatecznych rozwinęła się tradycyjna eschatologia muzułmańska. Przepowiada ona przyjście przed końcem świata Jezusa w celu rozprawy z niewiernymi. Razem z Mahdim o imieniu Imam Muhammad unicestwi wszystkich, którzy nie zechcą przyjąć „prawdziwej wiary”. Czas, kiedy to nastąpi, ma się charakteryzować upadkiem gorliwości religijnej i pozycji islamu i w niektórych jego odłamach wiąże się z obrazami szczególnie krwawego pokonania bałwochwalców. Według pewnych wersji Jezus pozostanie na ziemi przez 40 lat wśród wspólnoty złożonej już tylko z prawowiernych. Po Jego śmierci zostanie odprawione nabożeństwo żałobne i zostanie pochowany w Medynie, obok Muhammada, na wolnym miejscu między Abu Bakrem a Omarem.

W późniejszym islamie Jezus bywa przedstawiany jako bosy wędrowiec, oderwany od spraw ziemskich, stale zmieniający miejsce pobytu, spędzający czas na modlitwach i cudownych aktach miłosierdzia. Według Koranu (IV,159) w Dniu Zmartwychwstania odmówi wsparcia i będzie świadczył przed Allahem przeciw tym, którzy uznawali Go i Jego Matkę za równych Bogu.

Jak było powiedziane, chrześcijanie oraz większość badaczy akonfesyjnych uważają, że wątki biblijne pojawiły się w islamie na drodze kontaktu Muhammada z wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa, w tym drugim przypadku najprawdopodobniej jego wersji heterodoksyjnej. Muzułmanie nie kwestionują ich obecności ani nie wyjaśniają jej sprawą przypadku. Zgodnie z ich koncepcją pochodzą one z objawienia Bożego, są elementami odwiecznej religii ustanowionej przez Boga i ogłaszanej ludzkości przez proroków. A zatem w VII w. po Chr. miało nastąpić nie objawienie nowej religii (islam), ale akt Bożej woli i miłosierdzia, przekazania ludzkości przez *najdoskonalszego z proroków*, Muhammada, pełnego prawa, wiedzy o Bogu i powinnościach człowieka. W ten sposób miało się dopełnić i oczyścić to, co było ludziom zsyłane już wcześniej (m.in. przez Abrahama, Mojżesza, Jezusa) ale uległo zniekształceniu z powodu ludzkiej małości.

Na gruncie rozumienia islamu jako kontynuacji religii Abrahama zarzut o zapożyczenie, wysuwany już w czasach Muhammada i wielokrotnie w ciągu wieków dzielących nas od nich, traci moc. Muzułmanin powie: to nie my zniekształciliśmy wasze podania, to wy sprzeniewierzyliście się słowu Boga. Odnośnie do osoby Jezusa stanowisko każdej ze stron (tj. chrześcijan i muzułmanów) ma dla drugiej znamiona bluźnierstwa. Dla chrześcijan z powodu odrzucenia przez wyznawców Allaha boskiej natury Jezusa. Dla tych drugich uznawanie Go na Syna Bożego i równego Bogu jest obrazą Jedyne go Boga.

Rozważanie możliwości i trudności dialogu teologicznego między chrześcijaństwem a islamem wykracza poza kompetencje i zakres niniejszego opracowania⁶. Niemniej można stwierdzić, że pewne zbliżenie w ostatnich czasach następuje. Jak świadczy przytoczony na wstępie cytat, ma ono swoją tradycję i solidną podstawę w czci jednego Boga. Wspólny jest także ogromny szacunek, jakim cieszą się w obu systemach religijnych – przy całej świadomości ogromnej różnicy w znaczeniu teologicznym – Jezus i Maria.

Wydaje się wszakże, że ten pierwszy krok, jakim jest nieuprzedzone poznanie się, wyznawcy obu religii mają jeszcze przed sobą.

Piotr Stawiński

⁶ Na ten temat zob. *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*, pr. zbior. pod red. B. Gielaty i F. Zapłaty, Warszawa 1971, s. 272–290 (L. Gardet, *Islam a chrześcijaństwo*).

Kartki z Bliskiego Wschodu

Przyczyny podziału

Chciałbym się przypatrzeć sprawie dialogu pomiędzy społecznościami chrześcijańską i muzułmańską, podzielić się wrażeniami mając doświadczenie paroletniego już pobytu na Bliskim Wschodzie. Chodzi mi o przyjrzenie się temu, jak się układają stosunki pomiędzy tymi społecznościami dziś, gdy wszyscy jesteśmy alarmowani trwającą tyle lat tragedią Libanu – kwitnącego niegdyś kraju, będącego wzorem pokojowego i twórczego współżycia muzułmanów i chrześcijan.

Mówiąc o dialogu chciałbym najpierw poświęcić parę uwag krytycznych dialogowi „platonicznemu”, który uprawiają niektórzy specjaliści europejscy od islamu (islamologzy) albo od zagadnień Wschodu (orientaliści) – zamknięci w swoich gabinetach, czytający i piszący różne bardzo specjalistyczne książki, potem zaś składający oświadczenia w imieniu „strony chrześcijańskiej” lub też budujący koncepcje uzdrowienia wzajemnych stosunków w oderwaniu od realiów życia, pielęgnujący nie istniejący światek filozoficznej i estetycznej abstrakcji. Nie chodzi o to, aby nie studiować i nie podejmować nawet bardzo specjalistycznych badań, ale o to, aby zachować proporcje, szczególnie zaś nie mylić dzieł, tj. nie uważać, iż w dużej mierze pozorny świat naukowych relacji jest obrazem rzeczywistego życia, natomiast dialog, jaki odbywa się w gronie naukowców-entuzjastów Wschodu czy islamu, jest wykładnikiem dialogu toczącego się pomiędzy dwiema wspólnotami w konkretnych okolicznościach życia, na co dzień. A więc, że miałby być wykładnikiem ich wzajemnego współżycia. Łatwo się domyślić, iż chodzi mi o ten drugi rodzaj dialogu. Będę się zatem dzielił spostrzeżeniami i refleksjami na temat codziennego życia dzisiaj.

Mówiąc „dzisiaj”, nie można jednak nie wspomnieć o tym, że historia obu społeczności jest nad wyraz bogata w krwawe epizody. Ponieważ islam już od tysiąca lat jest w tym regionie religią dominującą, krwawe epizody należałoby zatem raczej określić mianem prześladowań i pogromów. Nie można ignorować tego faktu, jeśli chce się rozumieć np. obserwowaną obecnie pewną zachowawczość chrześcijan w stosunku do muzułmańskich współobywateli.

Opisując zagadnienie wzajemnych stosunków pomiędzy wspólnotami muzułmańską i chrześcijańską należy najpierw stwierdzić, że rzeczywiście istnieją takie społeczności i że są one od siebie

bardzo wyraźnie odgraniczone. Dzieli je nie tylko przekonania religijne, ale także obyczajowość, mentalność, model rodziny i wychowania dzieci, styl życia itp. Odgraniczenie to ma swój aspekt fizyczny. Życie prywatne, życie domu, rodziny, a także kontakty ze znajomymi ograniczane są tu w sposób ekskluzywny do własnej społeczności. Przekroczenie tych granic albo poszerzenie ich o nową formę kontaktów napotyka duże opory psychiczne ze strony jednostek, jak również spotyka się z negatywną reakcją wspólnoty, która nadzoruje bardzo wnikliwie każdego ze swych członków.

Pamiętać też trzeba, że przynależność religijna to kwestia interesująca władzę państwową. Każdy obywatel figuruje w rejestrach urzędowych jako muzułmanin albo chrześcijanin. Nie ma osób bez przynależności religijnej. Każda wspólnota rządzi się własnymi prawami w dziedzinie małżeństwa, stosunków pomiędzy członkami rodziny, spadkobrania, jednocześnie zaś istnieją prawa regulujące wzajemne odniesienia pomiędzy obiema wspólnotami. Podstawą tej regulacji jest prawo muzułmańskie, gdyż religia muzułmańska jest religią państwową. Inaczej zatem w obliczu prawa przedstawia się pozycja chrześcijaństwa, inaczej islamu. Islam ma prerogatywy, których nie ma chrześcijaństwo, a co za tym idzie, przedstawiciele tych religii we wzajemnych stosunkach nie są jednakowo traktowani. Muzułmanin jest zawsze stroną uprzywilejowaną, chrześcijanin – upośledzoną. Szczególnie jasprawo uwidacznia się to w dziedzinie prawa małżeńskiego. Muzułmanin może ożenić się z chrześcijanką i wówczas dzieci będą z mocy prawa muzułmaninami, jako że dzieci przyjmują religię ojca. Natomiast chrześcijanin nie może poślubić muzułmanki. Aby to zrobić, musi przejść na islam. W ten sposób zabezpieczona jest uprzywilejowana pozycja islamu. Chrześcijanka formalnie jest wolna w pozostawianiu przy swej religii, ale pominąwszy faktyczną presję, jaką wywiera obce przecież najbliższe otoczenie religijne, pozostaje również presja prawna – nie będzie ona dziedziczyć po mężu, po jego śmierci znajdzie się więc bez środków do życia, tym bardziej że takie małżeństwo traktowane jako wielki skandal praktycznie zamknęło jej powrót do domu, z którym zostały przerwane wszystkie kontakty. Najpierw więc trzeba stwierdzić, że samo państwo, niezależnie od istniejących w nim tendencji laicyzacyjnych, stanowi jedną z przyczyn trwałości podziału dwóch społeczności religijnych.

Podział dotyczy nie tylko urzędowych dokumentów. Podział tkwi głęboko w samej społeczności. Tak jak w dokumentach często jednym z pierwszych pytań jest pytanie o religię, podobnie w życiu społecznym pierwsze pytanie, jakie spontanicznie się narzuca to: Chrześcijanin czy muzułmanin? To nic, że nikt nigdy tych

pytań nie zadaje wprost. Tak robią tylko małe dzieci, jak chłopak na brzegu Nilu, z którym zamieniłem kilka słów. Słyszac, że cudzoziemiec mówi po arabsku, nie bardzo wiedział, jak go zaszeregować: wśród obcych czy swoich. Wreszcie zapytał, czy jestem muzułmaninem. Kiedy odpowiedziałem, że nie, dodał tylko: *Szkoda* – i odszedł. Pytanie o religię zawiera się w tak niewinnym pytaniu, jak: Jak ci na imię? Na ogół imiona chrześcijańskie różnią się od muzułmańskich i tylko stosunkowo niewielka ich liczba jest neutralna religijnie. Przynależność zdradza też ubiór. Chusta na głowie dziewczyny świadczy o tym, że jest ona muzułmanką. To przykład najbardziej rzucający się w oczy. Są inne, bardziej subtelne wskaźniki. Już język, używanie pewnych wyrazów i określeń, jest wystarczającą wskazówką; zresztą zawsze podczas rozmowy można wysnuć wnioski z opowiadań o domu, obyczajach, tradycjach itp.

Dzisiaj walczą ze sobą dwie tendencje: jedna unifikacyjna, druga faworyzująca podział. Pierwsza wiąże się ze szkołą, sportem, działalnością społeczno-polityczną przy jednoczesnym wyciszaniu elementów religijnych. Ważne są jednak podstawy, na jakich ta tendencja się rozwija. Jeżeli takich podstaw nie ma albo są płytkie, polegają raczej na chwilowym zapomnieniu albo na przemijającej koniunkturze, osiągnięta jedność może się okazać nadzwyczaj krucha i niepewna. Ważne jest to, co ludzie czują, na jakich podstawach kształtują wzajemne kontakty, jak siebie widzą wzajemnie itd. Szkolnictwo np. może się stać ośrodkiem fermentu i reakcji antagonizujących wspólnoty. Podobnie polityka, dla której idee religijne mogą być doskonałym sposobem realizowania jej celów. Nawet sport w sytuacji społeczeństwa podzielonego wewnętrznie może się stać teatrem rywalizacji dwóch wspólnot, wyrazicielem i nierzadko krzewicielem wzajemnych napięć.

Jeszcze raz trzeba stwierdzić, że istotne jest to, jak głębokie i jakiego rodzaju są istniejące podziały. Czy różnią, nie przekreślając możliwości przyjaznego współżycia, czy też przeciwnie – są to podziały niszczące możliwość zawarcia porozumienia innego niż tymczasowe, polegające na określeniu wzajemnych granic tak, aby aktualnie uniknąć konfrontacji i konfliktów.

O głębokości podziałów świadczą różne tradycje religijne i obyczajowe, różnice mentalności, wychowania dzieci, stylu życia. Czasem dodatkowym elementem wyróżniającym jest język, jak np. w przypadku Armeńczyków czy Asyryjczyków. Czasem język jest martwy (jak aramejski albo koptyjski), pielęgnuje się jednak jego znajomość i zachowuje w liturgii właśnie po to, aby podkreślić własną odrębność i nie utracić własnej tożsamości. Jeszcze większe znaczenie ma fakt, że obie społeczności są od siebie fizycznie odgródzone. Poza przypadkami wynikającymi z uczęszczania do

szkoły, do zakładu pracy, prowadzenia handlu czy uczestniczenia w oficjalnych uroczystościach – obie społeczności nie utrzymują ze sobą bliższych stosunków. Sfera życia prywatnego, sfera pozaoficjalnej codzienności jest zamknięta. Nawet życie publiczne, mimo pozornej jednności, kiedy się przyjrzeć bardziej wnikliwie, ujawni istniejące podziały. W szkole np. mimo że wszyscy uczniowie są jednakowo ubrani w mundurki i pozornie nic ich nie różni, to jednak chrześcijanie w mig się dogadają ze sobą i na przerwach będą przebywali razem; podobnie w klasie – będą siedzieć obok siebie. Czas poza szkołą już niepodzielnie będzie należeć do kontaktów z rówieśnikami z tej samej wspólnoty. Podkreślam raz jeszcze, że nie musi to koniecznie oznaczać stosunku wrogości do drugiej wspólnoty, szczególnie wrogości otwarcie manifestowanej. Przeciwnie, kontakty mogą być nawet bardziej delikatne i cechować je może większa kultura aniżeli stosunki ze swoimi. Może być dużo lojalności we wzajemnych kontaktach. Czy jednak oddzielania się nie cechuje zawsze jakiś odcień wrogości, tego nie jestem pewny. Sądzę, że jest to reakcja obronna, którą musiały spowodować jakieś konkretne doświadczenia; to jakby historia wpisana w mechanizmy psychiczne jednostek i wspólnoty. Dobrym stosunkom chrześcijan z muzułmaninami towarzyszy zawsze poczucie napięcia i emocji. Skąd się bierze to napięcie? Sądzę, że ze świadomości konfliktów doświadczonych w przeszłości i niebezpieczeństwa zaistnienia ich dzisiaj. Wiąże się to zatem z poczuciem niepewności. Stosunki te nie są w żadnym wypadku braterskie w znaczeniu osiągnięcia klimatu otwartości i wolności. Jest to widoczne do tego stopnia, że wielu chrześcijan myśli o emigracji, bo męczy ich i niepokoi ciągły stan napięcia, w jakim żyją. Stosunkowo najmniej odczuwają to ci, którzy są całkowicie zanurzeni we własnej społeczności żyjąc w sytuacji getta. Istnieje zatem naturalna tendencja do gettowości. Drugą tendencją jest laicyzacja, która pozwoliłaby się rozpuścić elementowi religijnemu jako społecznemu wyróżnikowi; jednak silnie blokuje ją fakt istnienia państwa wyznaniowego i odradzania się fundamentalizmu muzułmańskiego, który dąży do ureligijnienia całego życia społecznego i prywatnego (czytaj islamizacji).

W tym widzę poważne przeszkody do dialogu pomiędzy chrześcijanami a muzułmaninami na Bliskim Wschodzie. Istnieją one po stronie muzułmańskiej. Pierwsza to funkcjonujący potocznie obraz chrześcijanina jako *kafara*, religijnego renegata, który sprzeciwia się Bogu negując prawdę – a więc coś zbliżonego do naszego pojęcia „bezbożnik” albo „niewierny”. Nie tylko trudno jest żyć legitymując się takim dowodem osobistym wobec członków drugiej wspólnoty, ale jest to poważna przeszkoda do autentyczności wzajemnych spotkań. Jeżeli ktoś uważa kogoś drugiego a priori za

gorszego i moralnie skażonego, jaka może być pomiędzy nimi relacja? Oczywiście, to zastrzeżenie nie dotyczy wszystkich w jednakowym stopniu. Być może są tacy, którzy się wyzwolili z obowiązującego niemal powszechnie schematu; jeśli są – powinni się ujawniać i manifestować swą postawę. Mogą oni odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu klimatu prawdziwego spotkania. Mam wrażenie, że ważną funkcję spełnił w tym względzie szczególnie Kościół dzięki swoim szkołom, szpitalom i przytułkom. Zaprezentował obraz chrześcijaństwa, który wyraźnie klócił się z nasycenymi pogardą i nieufnością konwencjonalnymi wyobrażeniami o chrześcijanach. Inną przeszkodą w dialogu może być to, co dzisiaj dociera do nas z Europy, która w dalszym ciągu jest postrzegana przez tutejszą społeczność jako chrześcijańska. Najtańsze produkcje filmowe (a więc pornografia) i najgłupszy sposób poznawania obcego kraju (przez hotele i turystyczne atrakcje) nie stanowią pozytywnego elementu w dziele wzajemnego zbliżenia, bowiem z chrześcijaństwem łączy się idee zepsucia i dekadencji; nie ma się wielkiej ochoty do poważnego dialogu z takim partnerem. Następną przeszkodę stanowi konfesyjność państwa. Burzy ona układ partnerski, który jest istotną cechą dialogu i czyni go niepełnym, służącym do załatwienia pewnych kwestii bez poruszania innych – istotnych. Do tych ważnych kwestii należy przede wszystkim nierówność w zakresie prawa małżeńskiego i publicznego, tzn. wiązanie pewnych oficjalnych stanowisk z przynależnością do określonej religii. Jeśli idzie o prawo małżeńskie, skutki tego upośledzenia jednych i uprzywilejowania drugich są – według mnie – katastrofalne dla problemu harmonijnego układania się stosunków pomiędzy obiema społecznościami, bowiem jego konsekwencje odnoszą się do całej sfery życia prywatnego i dotyczą dosłownie wszystkiego...

Jeżeli za punkt wyjścia weźmiemy sytuację konfrontacji, w jakiej znajdują się obie społeczności od przeszło tysiąca lat, oraz fakt, że jej skutkiem jest starcie chrześcijaństwa z religijną mapą Afryki Północnej (poza koptami) oraz zredukowanie do małych wspólnot Kościołów Bliskiego Wschodu, to zrozumiemy, dlaczego wspólnota chrześcijańska jest tak ostrożna i zachowawcza w stosunku do islamu, a mówiąc jeszcze precyzyjniej – w stosunku do przywilejów, które islamowi gwarantuje miejscowe prawo. Jednak nie liczba osób, zmuszonych prawem do wyrzeczenia się chrześcijaństwa, by móc zawrzeć związek małżeński z muzułmanką, jest najważniejsza, chociaż i ona ma znaczenie. Chodzi o to, że taki człowiek musi się praktycznie wyrzec grupy etnicznej, do której należał i staje się cudzoziemcem we własnej ojczyźnie. Ale nawet to nie jest najważniejsze. Najważniejsze są skutki psychiczne i wiążące się z takim krokiem reakcje praktyczne. Społeczeństwo

będzie się starało przestrzec swoich członków przed takim niebezpieczeństwem. Złe będzie patrzyło na stosunki koleżeńskie z osobami spoza własnej społeczności. Przyjaźń z muzułmańskim kolegą może się przecież stać przyczyną nieszczęść, bo ten kolega ma siostrę, która może się spodobać chrześcijańskiemu młodzieńcowi i zacznie on myśleć o małżeństwie. Dlatego też nawet ludzie, którzy się darzą sympatią np. w miejscu pracy, nie utrzymują prywatnych kontaktów, jeśli wyznają inną wiarę. Każdy jest członkiem domu i dom jest tą jednostką, która wchodzi w relacje z innym domem. Praktycznie niedopuszczalne są bliskie stosunki towarzyskie między chrześcijanami i muzułmaninami. W ten sposób społeczność słabsza broni się przed tą, która posiada przywileje prawne. Należy uzupełnić jeszcze tę relację spostrzeżeniem, że w tutejszym społeczeństwie w hierarchii wartości rodzina ma największe znaczenie. Wszystkie oczekiwania życiowe, wszystkie aspiracje są z nią związane w istotny sposób. Rodzina zatem dba o takie wychowanie dzieci, jakie je ustrzeże przed ewentualną katastrofą. Nic dziwnego, że istnieje duży krytycyzm i niechęć w stosunku do drugiej wspólnoty oraz wiele rozwiązań praktycznych z zakresu codziennego życia, które zmierzają do ucinania wzajemnych kontaktów i utrzymania ich tylko w granicach wyznaczonych koniecznościami żywymi.

Ten niepełny przecież obraz stosunków pomiędzy obiema społecznościami – muzułmańską i chrześcijańską – który został tu przedstawiony, wystarczająco wyraźnie rysuje rozmiar trudności, jakie napotyka dialog społeczny i religijny w tym regionie i jakim musi stawić czoło, aby nie stało się to, co dzieje się np. w Libanie.

Zygmunt Kwiatkowski SJ



Rozproszone ziarna myśli Henryka Sienkiewicza

W sześć lat po śmierci Sienkiewicza zebrał Ignacy Chrzanowski w tomie osobnym jego „Pisma zapomniane i nie wydane” (1922). Przedsięwzięcie edytorskie stanowiło na swój czas rewelację. Gdy w latach 1948–55 redagował Julian Krzyżanowski najpełniejsze z dotychczasowych, sześćdziesięciotomowe wydanie „Dzieł” wielkiego pisarza, plon zebrany przez Chrzanowskiego został oczywiście starannie włączony w odpowiednich tomach, przy czym dzieła „stworzone przez Chrzanowskiego” zostały znacznie wzbogacone. Zarówno tom opracowany przez Chrzanowskiego jak i odpowiednie partie w wydaniu Krzyżanowskiego ukazują Sienkiewicza myśliciela, autora aforyzmów. Tego typu drobiazgi wymykają się często twórcom wydań gromadzących całą spuściznę największych pisarzy. Tu przypomina się dwa drobiazgi pióra Sienkiewicza, z których jeden nie został nigdy utrwalony w drukowanym słowie, drugi utonął w zupełnym zapomnieniu. Oto one.

I. Księga pamiątkowa Muzeum Diecezjalnego w Płocku, rękopiśmienna, dostępna zwiedzającym muzeum, szczyci się tym, że na pierwszej stronie mieści wpis:

Kościół jest stróżem przeszłości, piastunem teraźniejszości i siewcą przyszłości

Henryk Sienkiewicz

Płock, 9 I 1904

II. Wśród licznych publikacji związanych z obchodzoną w 1912 r. setną rocznicą urodzin Krasińskiego jest także jednodziówka albumowego charakteru pt. „Ku czci Zygmunta Krasińskiego. 1812–1912”, Kraków-Lwów (1912). Mieści ona przede wszystkim wiersze o poecie, raczej przebrzmiałe, wypowiedzi historyków literatury. Rodzinkiem jest krótki artykuł Juliusza Kleinera pt. „O drogi duchu (Polemika Słowackiego i Krasińskiego)”. Mimo popularnego charakteru czuje się tu lwi pazur autora. Artykuł będzie niebawem przypomniany w tomie studiów autora o Krasińskim.

Jest i drugi rodzynek, siedem aforyzmów Sienkiewicza (podanych na s. 10) pt. „Myśli”. Wypowiedź ta nie była nigdy włączona do tomów grupujących rozproszone teksty Sienkiewicza, umknęła wszelkiej rejestracji bibliograficznej. Oto tekst:

Myśli

Nowe kierunki i szkoły w sztuce stwarzali w dawnych czasach geniusze, stwierdzając tym samym swą wielkość; dziś tworzą je miernoty, osłaniając nimi swą nicość.

Nie ten służy najlepiej swej idei, kto morduje dla niej innych, ale ten, kto dla niej sam ginie. (Z Laktancjusza).¹

Najdziwniejszą ze wszystkich teoryj społecznych jest ta, która chce zapewnić wolność ogółu przez niewolę jednostki i dobrobyt jednostki przez ruinę ogółu.

Naród można przyrównać do łańcucha, w którym klasy społeczne tworzą pojedyncze ogniwa. Gdy się ogniwa rozprósza, nie ma łańcucha a zatem zabójcą własnego narodu jest ten, kto je rozrywa.

Politycy popełniają stale jeden błąd – Mówią: Jest to głupie, a zatem niemożliwe. Powinni zaś mówić: Jest to głupie, a zatem możliwe.

Jakże rzadko polscy mężowie stanu pamiętają o słowach, które Livius kładzie w usta Fabiusa: „Malo te sapiens hostis metuat, quam stulti cives laudent”.²

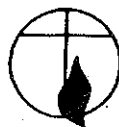
Nieszczęściem Krasińskiego, również jak innych wielkich poetów, szybujących jak orły w przestworzach, jest to, że często ich biografiowie i krytycy, zamiast wznosić ku nim oczy w niebo, szukają ich śladów... w trawie.

Henryk Sienkiewicz

Oprac. i do druku podał Jerzy Starnawski

¹ Laktancjusz (Lucius Caelius lub Caecilius Firmianus Lactantius, zm. 320), zwany „chrześcijańskim Ciceronem”, pisarz łaciński, którego dzieła w Migne'a *Patrologia Latina* (t. 6-7. Parisii 1844). Myśl przytoczona przez Sienkiewicza nie jest cytatem dosłownym. Wyraził ją Laktancjusz w dziele *Divinarum Institutionum* I. VII, w ks. V *De iustitia* (dz. cyt., s. 603, 610-611, 626).

² Tytus Liwiusz, wielki historyk rzymski, zm. 17 r. po Chr.; cytowane słowa wypowiedział Q. Fabius Maximus Cunctator do konsula L. Aemiliusa Paulusa, którego usiłował odwieść od przyjmowania bitwy w otwartym polu (A U C XXII, 39, 20). Przekład: „Wolę, by bał się ciebie mądry wróg, niż by cię chwalił głupi obywatel”.



Psalm 29, werset 11 – dwie glosy: Miłosz, Sienkiewicz

W pięknym esej pt. „Zdanie” („Tygodnik Powszechny” 1983, nr 14-15) Jan Błoński z filologiczną skrupulatnością dowodził, że werset 11 Psalmu 29 w tłumaczeniu Czesława Miłosza brzmi w polszczyźnie lepiej niż w dotychczasowych przekładach, harmonijnie łącząc wartości poetyckie z religijną treścią. Dobrze pamiętamy ten werset:

*Pan da siłę swojemu ludowi,
Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju.*

Do rozważań Błońskiego trudno coś dodać, chyba tylko, na marginesie, te dwie glosy.

I. Miłosz próbował znaleźć dla swych przekładów biblijnych własny styl „wysoki”, dostojny i hieratyczny, jak również frazę przenikniętą wewnętrznym rytmem. Wydaje się, że te poszukiwania mógł prowadzić nie tylko w obrębie języka polskiego (o czym traktuje esej Błońskiego), ale też w bardzo mu bliskim języku rosyjskim. W rozmowie z Ewą Czarnecką poeta wyznał, że stałe posługiwał się przekładem rosyjskim Pisma Świętego, tzw. synodalnym, *zrobionym bardzo późno, w XIX wieku, ale /.../ bardzo dobrym*. Porównajmy tłumaczenie Miłosza z rosyjskim:

*Pan da siłę swojemu ludowi.
Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju.
Gospod' даст силу народу своему,
Gospod' благословит народ свой миром.*

Pierwszy wiersz w obu przekładach jest niemal identyczny w warstwie znaczeniowej, w drugim zaś Miłosz oddala się od opcji anonimowego tłumacza rosyjskiego. Spośród wszystkich polskich wersji tego wersetu, przywoływanych przez Błońskiego dla porównania, żadna nie jest tak bliska Miłoszowej jak właśnie – rosyjska. Przekład rosyjski ma tę zaletę, że regularniej rozkłada rytm w obrębie wersu jedenastozgłoskowego.

Porównując stosunek Mickiewicza i Miłosza do języka rosyjskiego, Andrzej Walicki podkreślał wspólną u obu poetów fascynację jego siłą rozkazodawczą, kontrastującą z rytmiczną „słabością” języka polskiego. Potwierdzeniem tego mogą być słowa poety z „Ogrodu nauk”: *Nigdy nie tłumaczyłem z rosyjskiego, co można wyjaśnić czterema latami dzieciństwa spędzonymi w Rosji i takim osłuchaniem się z rosyjskim, że jego siłą atrakcyjną zawsze odczuwałem jako dla siebie, dla mojej polszczyzny, niebezpie-*

czną. Przyszły badacz związków Miłosza z Rosją będzie musiał uwzględnić również ich aspekt językowy, obecny nawet w biblijnych przekładach poety.

II. Ostatnia część Trylogii Sienkiewicza kończy się, jak wiadomo, śmiercią głównego bohatera cyklu, *Hektora Kamienieckiego, pierwszego żołnierza Rzeczypospolitej*.

Ketling skoczył wreszcie w kierunku lochów... Wołodyjowski zaś zajął hełm z głowy; chwilę spoglądał jeszcze na tę ruinę /.../, następnie podniósłszy oczy w górę, począł się modlić...

Ostatnie jego słowa były:

Daj jej, Panie, moc, by zaś cierpliwie to zniosła, daj jej spokój!...

Nietrudno w słowach modlitwy przedśmiernej Wołodyjowskiego rozpoznać strawestowany werset 11 Psalmu 29. Modlitwa ta ma wartość przesłania, testamentu nadziei i wiary w moc Boga, który ocali swój lud. Wielokrotnie kwestionowano już interpretację Trylogii wyłącznie wedle formuły o „pokrzepieniu serc”. Modlitwa głównego bohatera naszej narodowej i domowej Biblii (określenie Jasienicy) pozwala chyba ją czytać również w jej ukrytym wymiarze religijnym.

Miłosz nigdy nie cenił Sienkiewicza, m.in. ze względu na owo „krzepienie serc”. Ale ironia historii i jego do tej roli sprowadziła, gdy na murze fabrycznym wyryła tak drogie nam wszystkim słowa Psalmu.

Bogdan Burdziej



Książki zapomniane

Na styku kultur

Gustaw Manteuffel, *Inflanty Polskie poprzedzone ogólnym rzutem oka na siedmowiekową przeszłość całych Inflant*, Poznań 1879

W dziejach narodowej kultury łotewskiej, zaś szczególnie regionalnej kultury łatgalskiej, Gustaw baron Manteuffel (1832–1916) zapisał się przede wszystkim jako folklorysta. Opisując dzieje badań nad ludową kulturą Łatgalii Wikto Vonogs nazwał Manteuffla *pierwszym prawdziwym zbieraczem*, podkreślając jego zasługi związane z badaniem i publikowaniem folkloru. Życiowy dorobek Manteuffla – istotnie w sporej części wpisujący się w dzieje łotewskiej kultury – należy jednak przede wszystkim do dziejów kultury polskiej. Jako prawnik z wykształcenia (chodząc do gimnazjum w Mitawie, studia ukończył w Dorpacie w 1859 r.) Manteuffel dążył niemal jawnie do podtrzymania swoistego „regionalizmu” inflanckiego, bardzo jednak mocno starał się także o zacieśnienie stopniowo rozluźniających się związków duchowych byłych Inflant Polskich z głównymi ośrodkami kultury polskiej. Działo się to w czasach, gdy pojęcie Inflant, zwłaszcza zaś Inflant Polskich, nabierało znaczenia już tylko historycznego i gdy z wolna słabła świadomość kulturowej autonomii tego obszaru, wchodzącego już w skład Guberni Witebskiej. Dla jasności warto w skrócie przypomnieć, że obszar Łotwy został w XIII w. opanowany przez zakon Kawalerów Mieczowych, którzy wkrótce połączyli się z Krzyżakami (1237) i pod panowaniem krzyżackim Łotwa pozostawała (z wyjątkiem drobnych księstw i miast – np. Ryga do 1330 r. należała do Hanzy) aż po rok 1561. Wtedy to wielki mistrz zakonu poddał Inflanty Polsce. Południowa część Inflant (Kurlandia i Semigalia) stała się lennem Polski i Litwy; pozostała część Łotwy z Rygą pozostawała pod władzą Polski. Stan ten trwał mniej więcej do pokoju oliwskiego (1660), po którym Polska zatrzymała część południową – Inflanty Polskie, zaś północna część Łotwy (z Rygą) weszła w skład Inflant Szwedzkich. Na mocy pokoju w Nystadt w 1721 r. Inflanty Szwedzkie przeszły pod panowanie rosyjskie, zaś Inflanty Polskie znalazły się pod władzą Rosji po pierwszym rozbiórze Polski (Kurlandia w 1795 r.).

Te właśnie fakty miały ogromny wpływ na zjawiska etniczne i kulturowe na całym obszarze Inflant. Szlachta polska na terenie

Inflant Szwedzkich uległa germanizacji, zaś szlachta niemiecka i szwedzka w Inflantach Polskich spolonizowała się. Do ludowej kultury łotewskiej przeniknęły także – m.in. w wyniku kolonizacji chłopów polskich – pewne elementy kultury polskiej, jeszcze do niedawna dostrzegane w ludowym stroju (zob. S. F. Kolbuszewski, „Jana Karigera «Słownik polsko-łotewski»”, Poznań 1977; „Literatura Ludowa” 1986, nr 4–5). Działalność misyjna polskich jezuitów w Inflantach Polskich przyczyniła się tam nie tylko do utrwalenia katolicyzmu, ale także zaczątków emancypacji kultury łotewskiej. Spod piór polskich autorów (jezuitów) wychodziły pierwsze książki w dialekcie łatgalskim języka łotewskiego, drukowne m.in. w Wilnie polską czcionką. Polscy jezuici byli też obrońcami języka łotewskiego (zob. S. F. Kolbuszewski, „Notatki na marginesie studiów nad historią Kościoła katolickiego w Polsce”, w: „Roczniki Humanistyczne”, t. XXI, 1973, z. 2), zaś spod ich piór wyszły także jedne z najwcześniejszych zapisów folklorystycznych i etnograficznych. Polska szlachta inflancka żywo uczestniczyła w polskim życiu zbiorowym, politycznym i kulturalnym. Jednakże fakt porozbiorowego włączenia b. Inflant Polskich do Guberni Witebskiej miał bardzo istotne konsekwencje kulturalne. Fakt integracji terytorialnej stwarzał Łotyszom szansę emancypacji kulturalnej i przyczynił się do wzrostu ich świadomości narodowej (Harlieb Helvig Merkel, „Die Letten”, 1769; „Wannem Imanta. Eine lettische Sage”, 1802). Ta nowa sytuacja siłą rzeczy musiała także zmienić uwarunkowania i orientację polskiej kultury inflanckiej. Witebsk z racji niedogodnego położenia nie wypełniał roli centrum kulturalnego dla polskich mieszkańców b. Inflant Polskich i pozostawał tylko formalnym centrum administracyjnym, zaś polskie życie kulturalne nadal koncentrowało się w polskich dworach, klasztorach i kościołach w Dagdzie, Prelach, Warklanach, Dźwińsku (Dyneburg), Krasławiu. Zarazem urosło, także dla Polaków, znaczenie Rygi, najważniejszego centrum miejskiego, kulturalnego i gospodarczego na Łotwie. To wtedy zaczęła się kształtować liczna Polonia ryska, tym różniąca się od Polonii np. amerykańskiej czy niemieckiej, że nie będąca efektem emigracji zarobkowej, lecz tylko naturalnego ciągnięcia w stronę silniejszego centrum kulturalnego i ekonomicznego.

Wtedy także zaczął się kształtować osobliwy polski „regionalizm” inflancki (nie tu miejsce na jego omawianie – zob. specjalny „łotewski” numer „Literatury Ludowej”, 1986, nr 4–5), który swe apogeum osiągnął właśnie w działalności Gustawa Manteuffla. Szczyt jego aktywności na tym polu przypadł na ostatnie dwa dziesięć lat ubiegłego wieku, już jednak w 1862 r. w „Magazin der Lettischen Literarischen Gesellschaft” (t. XIV, s. 162–206) ukazał się opracowany przez niego obszerny zbiór łotewskich (ściś-

lej: łatgalskich; Łatgalia stanowi obszar niemal identyczny z b. Inflantami Polskimi) pieśni ludowych. Prace swoje drukował Manteuffel po polsku, łotewsku i niemiecku. Z polskich na wymienienie zasługują m.in. „Cywilizacja, literatura i sztuka w dawnej kolonii zachodniej nad Bałtykiem” (Kraków 1897), „Tum ryski i jego ciekawsze zabytki” (Kraków 1894), „Krasław” (Warszawa 1901), a także artykuły i rozprawy drukowane w „Bibliotece Warszawskiej” i „Przeglądzie Powszechnym” (tu ukazała się cenna praca Manteuffla o ludowej poezji łotewskiej „Šupi Rōg i jego stosunek do poezji ludowej Łotyszów naddźwińskich”, osobne odbicie Kraków 1885). Manteuffel działał nie tylko na regionalnym polu dla dobra rodaków, ale jawił się także jako rzecznik ogólnoinflanckiej integracji kulturowej, mającej stanowić zaporę dla inwazji rosyjskiej, zarazem starając się o podtrzymanie więzi łączących b. Inflanty Polskie z resztą Polski. Najcenniejszym wyrazem tej tendencji stało się najważniejsze dzieło Manteuffla, „Inflanty Polskie poprzedzone ogólnym rzutem oka na siedmowiekową przeszłość całych Inflant”, wydane starannie przez znaną poznańską firmę Jana Konstantego Żupańskiego w 1879 r., z przedmową J. I. Kraszewskiego, zaś przez autora dedykowane *Prześwietnej Akademii Umiejętności w Krakowie jako najwyższej instytucji naukowej w kraju*. Bardziej też godna uwagi od powściągliwej, rzec by można ostrożnej, acz dla autora uprzejmej, przedmowy Kraszewskiego jest ta dedykacja, tyleż zaświadczaająca o niepodległości autorskiego ducha widomie nie godzącego się z faktem rozbiorów i przez to włączającego (wbrew politycznej rzeczywistości) Inflanty Polskie do jednolitego obszaru całego kraju. Oczywiście Manteuffel nie negował formalnej wymowy faktów, ale rzecz w tym, że traktował je tylko formalnie, jakby dla jasności tłumacząc, że Inflanty Polskie *stanowią /.../ część dzisiejszej Guberni Witebskiej, zamieszkaną przez Łotyszów*, a składającą się z powiatów dyneburskiego, rzeżyckiego i lutyńskiego (s. 19), podczas gdy całość wywodu historycznego, etnograficznego i etnicznego, genealogicznego i heraldycznego mocno eksponuje albo etniczną autonomizację owego terytorium, albo siłę jego związków z Polską, czasem ze Szwecją, ale nigdy z Rosją. Wyrażony w tym dziele sposób myślenia o Polsce stwarza więc jej wizję w granicach sprzed 1772 r. Inflanty Polskie ujmowane w takiej koncepcji historyczno-przestrzennej jawią się jako obszar, na którym zetknęło się ze sobą przenikając się wzajemnie kilka różnych kultur; są one jednak także ziemią, która *wierną została Polsce i odtąd losy jej dzieli*.

Formalnym i jawnie wyłożonym celem napisania owego dzieła była tyleż chęć dołączenia syntetyzującej liczne badania nad przeszłością Inflant pracy do licznych prac niemieckojęzycznych,

przeciwdziałających unifikacji Inflant z Rosją, ile – mocniej może podkreślona – chęć sprostowania licznych błędów i nieścisłości, jakie pojawiły się w dziele kasztelana Jana Augusta Hylzena (pocz. XVIII w. – 1767) „Inflanty...”⁴ wydany w Wilnie w 1750 r. Manteuffel trafnie zwrócił uwagę, iż: *Kasztelan pisał dzieje Inflant wyłącznie w interesie szlachty dawniej niemieckiej* i dlatego upominał *Rzpliu, aby bardzo cenila tę szlachtę, bo rycerstwo jedynie było powodem tyłu wojen o Inflanty*. Szło jednak nie tylko o to – szło bowiem i o to, by cenione jako źródło, zaś w istocie pełne bajecznych przekłamań i nieścisłych informacji, dzieło Hylzena traktowane jako źródło historyczne zastąpić zbiorem informacji krytycznie sprawdzonych, rzetelnych i wiarygodnych. Ten ściśle poznawczy cel był dla Manteuffla równie ważny. Zaś w związku z tym można rzec, że autor osiągnął swój cel, stworzył bowiem kompendium do dzisiaj stanowiące cenne źródło wiadomości o życiu pierwszych mieszkańców tego obszaru, ich języku i kulturze, o dziejach politycznych, o znaczeniu Kościoła, działalności zakonów (przede wszystkim dominikanów i jezuitów), genealogii i heraldyce szlachty, geograficzno-przyrodniczym środowisku i jego przemianach, zabytkach i miejscach kultowych itp. Dokumentalną i informacyjną wartość księgi Manteuffla wzbogaca bardzo rzetelnie i krytycznie opracowana bibliografia, a warto także zwrócić uwagę na dołączone w aneksie „Wyszczególnienie miast, miasteczek, dóbr i kościołów w Inflantach Polskich według ich stanu z roku 1866”. Doniosłe znaczenie dla nauki, historii literatury, etnografii i folklorystyki ma tu zarówno ogólna charakterystyka ludu zamieszkującego Inflanty, jak i spore partie tekstu poświęcone dokonaniom szczególnie zasłużonych osób.

Oto np. bardzo krytyczny wobec wspomnianej wyżej księgi Hylzena Manteuffel wysoko oceniał jego działalność na rzecz zaprowadzenia postępu cywilizacyjnego wśród chłopów łotewskich. Akcentując zatem, iż w czasach Hylzena łatgałscy chłopcy żyli w prymitywizmie i zacofaniu, którego miarą był formalny charakter ich chrześcijaństwa, gdy w istocie ciągle czcili oni *dęby i lipy, węże i żmije*, Manteuffel podkreślał, iż założenie przez Hylzena wielkiego kościoła parafialnego w Dagdzie umożliwiło prowadzenie tam działalności przez męża opatrnościowego, jezuitę, Michała Rotha: *Człowiek ten ożywiony duchem pierwszych chrześcijan, świętobliwy, zacny, osiadł na wsi pomiędzy wieśniakami, zbliżył się do nich pojęciami i duszą. Jak dalece Ojciec Roth poznał i uszlachetnił język łotewski, dowodzi tego wydane później przez OO. Jezuitów pierwsze obszerniejsze religijne dzieło w języku łotewskim napisane a noszące tytuł „Wyssamocība Katoliska” (całkowity wykład nauki katolickiej), będące po większej części jego pracą i uważane dotąd za niedosięgnięty pierwowzór pięknej mowy w miejs-*

cowym łotewskim narzeczu. Stodki i łagodny zwiedzał chałupy, cieścił chorych i leczył; grzesznikom przynosił słowo zbawienia, pamiętał o potrzebach doczesnych ludu. Kasztelan ze swej strony zakładał szpitale, sprowadzał do nich siostry miłosierdzia, budował szkółki po wsiach, lokował sumy po różnych dobrach, a procenta z nich obracał na wsparcie podupadłych poddanych. Niejeden grosz przez ręce księdza Michała Rotha spłynął jako dar dobroczynny Kasztelana pomiędzy wioski polsko-inflanckie. I pan i kapłan nie ustawali w żuźnej pracy. Kapłan przeżył J. A. Hylzena, przeżył nawet swój zakon, a przynajmniej jego chwilową kasatę, ale pamięć autora „*Inflant w wielorakich swych dziejach i rewolucjach*” wieczenił własnym poświęceniem się. Michała Rotha zwano powszechnie apostołem łotewskim (w przypisie do tego fragmentu tekstu dodał autor, iż w r. 1785 na pogrzebie ks. Rotha były całe prawie Inflanty Polskie, zaś jego zwłoki w Dagdzieńskim kościele złożone i niepodległe żadnemu najmniejszemu zepsuciu, stanowią dotąd przedmiot czci wdzięcznych miejscowych Łotyszy, s. 75).

Przypomnienie tego rodzaju faktów z księgi Manteuffla wydaje się o tyle celowe, iż dając wyraźne wizję polskiej postawy i polityki wobec Inflant Polskich w jakiejś mierze tłumaczą one także trwałość i siłę powiązań oraz sympatii łatgalsko-polskich. Unaczniają one zarazem udział kultury polskiej w kształtowaniu się nowoczesnej kultury łotewskiej, która nigdy zresztą nie ukrywała, jak wiele zawdzięcza recepcji kultury i literatury polskiej, uznając np. ważność łotewskiego odbioru twórczości Adama Mickiewicza.

Osobno wspomnieć trzeba, iż istotną wartość dla nauki mają uwagi etnograficzne Manteuffla. Punktem wyjścia do nich było bardzo obiektywne stwierdzenie złożoności stosunków etnicznych w Inflantach Polskich. Wskazał on, iż mieszkańcami miast są głównie Polacy, Żydzi, Rusini, Rosjanie i (w mniejszej liczbie) Niemcy, gdy na wsi ludność stanowią głównie łotewscy włościanie i polscy właściciele dóbr, z których jedni ród swój wiodą od krzyżacko-niemieckiej rycerskiej szlachty i dlatego aż do obecnych czasów nie przestali być członkami kurlandzkiego rycerstwa, drudzy zaś, później do Inflant przybyli, należą do tych rodzin polskich i litewskich, które za czasów Rzplitej otrzymały tu nadania albo z innych powodów pierwszej lub później tu osiadły. Charakteryzując mieszkańców wsi Manteuffel zwrócił także uwagę na enklawy innych mniejszości narodowych w Inflantach Polskich i podając poprawne liczby Estończyków, Litwinów, Starowierców czyli Roskolników przesiedlonych do Inflant z Guberni Twerskiej (ciekawą jest wzmianka o nich, iż w bardzo przez nich cenionej i drogiej książce modlitwowej mieści się modlitwa za potężnego Ojca znad Tybru), Rusinów i Polaków – włościan polskich, zamieszkujących wioski Massalskie (100 osób), Puszcze (96), Dziegciórówka

(56 – ciekawe, jaką drogą ta Dziegiorówka została „przeniesiona” na Syberię w jednej ze współczesnych anegdot) i Szczuck (40). W statystyce tej nie uwzględnił Manteuffel szlachty zagrodowej i tzw. jednodworców pozbawionych ukazem Murawjewa godności szlacheckiej.

W rozważaniach tych centralne miejsce zajęła bardzo szeroko potraktowana etniczna i etnograficzna charakterystyka Łotyszów. Powtarzać jej tu, rzecz jasna, nie będziemy. Jest to charakterystyka wieloaspektowa i pełna, dowodząca doskonałej orientacji autora nie tylko w istniejących opracowaniach (których błędy – nieraz tendencyjne – często prostował), ale i znajomość łotewskiego życia ludowego z autopsji. Charakteryzując początki rozwijającego się dopiero piśmiennictwa łotewsko-litewskiego, Manteuffel przytoczył jedną z łotewskich pieśni ludowych w języku oryginału i w przekładzie własnym, bardzo zresztą udanym i zarazem wiernym. Wskutek tego jego „Inflanty Polskie” jednocześnie z książką Aleksandra Chodźki „*Les chants historiques d'Ukraine et les chansons populaire des Latyches des bords de la Dvina occidentale*” (Paris 1879, zawiera przekłady łotewskich pieśni ludowych na język francuski) stały się pierwszym przejawem polskich zainteresowań łotewską poezją ludową. W związku z tym rok 1879 uznać można za datę początkową polskiej lettonistyki i folklorystyki lettonistycznej. Warto przypomnieć, iż autor ten jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt (szeroko potem komentowany w badaniach polskich i łotewskich; S. F. Kolbuszewski, J. Rozenbergs), iż Łotysze z b. Inflant Szwedzkich Łotyszów z b. Inflant Polskich określali mianem „Pohls” – Polak). Ważniejsze jednak jest, iż dokładność i szeroki zakres informacji podanych przez Manteuffla sprawiają, że jemu właśnie przypisać musi miano twórcy polskiej lettonistyki, aczkolwiek na polu prac językoznawczych wyprzedził go jezuita w XVIII w. (np. Jan Kariger, autor słownika polsko-łotewskiego). Manteuffel miał jednak tę zasługę, iż był pierwszym badaczem i zarazem pierwszym popularyzatorem kultury łotewskiej. Także w późniejszych swoich pracach cytował on nieraz w dobrych przekładach łotewskie pieśni ludowe, akcentując rzeczywiste bogactwo języka łotewskiego. Niemal symboliczne znaczenie miał fakt, iż w zbiorowej księdze poświęconej pamięci Mickiewicza („Z ziemi pagórków leśnych, z ziemi łąk zielonych”, Warszawa 1899) pisząc o Łotwie i jej kulturze, przytoczył autor kilkanaście pieśni ludowych, zaś z okazji do ich cytowania korzystał niejednokrotnie (por. np. jego „Księstwo Inflanckie XVII i XVIII stulecia”, Kraków 1897, por. też pracę o „Ślupim Rogu” w „PP” 1885). Także więc te fakty określają miejsce Gustawa Manteuffla w dziejach polskiej humanistyki. W jego „Inflantach Polskich” odbiły się wyraźnie znamienne cechy

postawy autora: głęboki patriotyzm, umiłowanie tradycji, tolerancja i bezwzględna uczciwość, obiektywizm. Owe właściwości dzieła na równi z jego merytoryczną wartością sprawiają, iż „Inflanty Polskie” Gustawa Manteuffla zasługują na przypomnienie – prawdę zaś mówiąc, zasługuje to dzieło na krytyczną reedycję. Jest to bowiem książka, która nie tylko otwiera historię polskiej lettonistyki, ale jest to także praca, która tłumaczy genezę wielkiej sympatii Łotyszów do Polaków i zwraca uwagę na sprawy całkowicie niemal dzisiaj zapomniane. A przecież według danych spisu ludności w 1970 r. w Łotewskiej SRR mieszkały ponad 63 tys. Polaków i stanowili oni czwartą co do liczebności (po Łotyszach, Rosjanach i Białorusinach) grupę narodowościową, skupioną najliczniej w Rydze i miastach b. Inflant Polskich (por. „Itogi Vsesojuznoj perepisi naselenija 1970 goda”, Moskwa 1973, t. 4, s. 14 i 280).

Jacek Kolbuszewski

P.S. Artykuł przypominający „Inflanty Polskie” Gustawa Manteuffla napisać miał dla „PP” brat piszącego te słowa, Stanisław Franciszek Kolbuszewski (1933–86), bałtolog, językoznawca, badacz stosunków kulturalnych łotewsko-polskich. Jego nagła śmierć 25 listopada 1986 r. uniemożliwiła spełnienie tego zamiaru; szkic niniejszy powstał w dużej mierze dzięki wykorzystaniu Jego notatek i informacji od Niego uzyskanych.

** Inflanty w dawnych swych i wielorakich aż do wieku naszego dziejach i rewolucjach; z wywodem godności i starożytności szlachty tamecznej, tudzież praw i wolności z dawna i teraz jej służących, zebrane i polskiemu światu do wiadomości w ojczyństym języku podane przez Jaśnie Wielmożnego Imci Pana Jana Augusta Hylzena Kasztelana Inflanckiego, Starostę Sądowego Braclawskiego...*



JÓZEF KRUPIŃSKI

OBOK...

Jedynie brzozy
moje pierwsze
zapominane siostry
stawiają opór
zdecydowany
królewski.

Wolą ginąć z bielizną
niż oddać
niepokalane pędy
na współpracę
z pomyleniami
i nieczystością.

Jedynie brzozy
moje pierwsze siostry
umierają jak wojowniczk
pierwszego frontu
tuż
obok salutujących
tuż
obok nagradzających
tuż
obok wiwatujących.

PODZIEMNE SOWY PANA BOGA

Bez odpoczynku
pędziłem
podziemnymi wiorstami
do planujących zagony
gdyż nie mogłem nadążyć
z szyciem
śmiertelnych koszul
i obuwia.

Planujący zgony
odsyłali mnie z uśmiechami
do Pana Boga.

Słyszałem apele
słyszałem
nawoływania
podziemnych
cementarnych sów
do zbiorowego rozmyślenia.

DO TRACĄCYCH WZROST

W okresie
nasilonych pogrzebów
rozsyłałem większe liczby
wędrownych lekarzy
i wędrownych nauczycieli
do umierających
do ryjących
do przeklinających
do bluźniących
do wąpiących.

W okresie
nasilonych pogrzebów
zajeżdżałem swego konia
podróżami
z ampułkami własnych lekarstw
i z tajemną mową
do tracących wzrost
pod ziemią w węglu.

RĘCE FRYDERYKA

W moim węglu
również
Fryderyk Chopin
corocznie

zasiada do fortepianu
z okazji Święta Pracy.

Posyła
budzącą etiudę
do pokładów umarłej zieleni
ojczystego lasu.

Wskrzesza
skamieliny
Polonezem.

Ręce Fryderyka
zawsze mają dosyć sił
uruchomić pod ziemią
majowy pochód
z klaszczącymi
kikutami w powietrzu.

GOSPODARSTWO ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

Na wszystkie moje prośby
Wielki Staruch
odpowiada
drętwicą mowy
przeciwko naturze
rodzicielce.

Modłę się
do Pasterza Dobrego
do Pasterza
Wiecznie Młodego
by podał mi
z Wielkiego Wozu
Mlecznej Drogi
drabiniastą linkę
po sprawiedliwych
miłosiernych
i pokój czyniących
w raju z pistoletem.

Panie
wyciągnij nas
galaktyczną linkę
nawet do kamieniołomów
nawet do karczowania
pni i głązów
w gospodarstwie
filozofa i poety
świętego Tomasza z Akwinu.

RAZEM Z BIEDACZYNA

Gdy nie potrafiłem
doprowadzić
pokłóconej krwi
w ład
uregulowanej rzeki
wnętrza mego
wtedy
święty Franciszek
schodził do mnie
z Alp
uśmiechnięty
na rozmowę.

Razem patrzyliśmy
w podziemne niebo
gwiazd Asyżu
razem z Biedaczyną
wychylałem czarę
południowego trunku
a i mój węgiel
właśnie wtedy
biegł przez chwilę
milionami
pogodzonych braci wilków.

książki

Świadectwo

Józef Krupiński

Kwiaty kujawskie

Wydawnictwo Morskie 1981

Marsz żałobny

Wydawnictwo „Śląsk” 1985

Tratwa

Świętej Barbary

Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986

Mój pogrzeb pierwszy

LSW 1987

Niezbadane są także drogi poezji. Józef Krupiński dzieciństwem i wczesną młodością zrośnięty ze wsią kujawską, gdzie po raz pierwszy ujrzał ziemię i słońce, gdzie *Leopold Staff / budził ścieżki polne / i drogę piaszczystą*, gdzie z Wincentym Polem zasiadał *do biesiad / przy rozmowie pszczoł / w ogrodach*, opuścił krajobraz rodzinny i wybrałszy zawód górnika zszedł w podziemie kopalni, w ciemność węgla. Pierwszy tomik wierszy („Kwiaty kujawskie”) jest pieśnią pamięci o narodzinach wrażliwości i inicjacji w przeżywanie piękna i czułość natury. Wiersze debiutanckie, jak wszystkie wiersze debiutanckie, powstawały w cieniu poezji mistrzów i były ćwiczeniem głosu, słowa i wy-

obraźni. Ze zmagania się z oporem, jaki przedmioty – rzeczy świata, doznania – rzeczy psychiki, uniesienia – rzeczy ducha stawiają słowu, rodzi się poezja, tym wyrazistsza i tym dobitniejsza, im większy był opór do przezwyciężenia. Szczęściem poezji J. Krupińskiego było napotkanie maksymalnego, bo maksymalnie nietypowego dla obyczajów panujących w poezji, oporu przedmiotów, doznań i uniesień. Tą oporną rzeczą świata, psychiki, i ducha był bowiem węgiel. Węgiel-konkret ujarzmiany i broniący się przed ujarzmieniem, mało – broniący się, bo atakujący tąpnięciem, metanem, wybuchami, konkret agresywny, konkret-„bestia” *grożąca pożarciem*, konkret uzbrojony *zębami zwierza*. Dwadzieścia sześć lat przepracowanych w kopalni „Ziemowit” w Łędzianach to ćwierć wieku zmagania się na co dzień i co dzień z niewiadomym wynikiem tych zmagień, z bestią, zwierzęciem, tak, ale także z materią świata, z tajemnicą natury, z samoczynną energią stworzenia. Trzy zbiory wierszy („Marsz żałobny”, „Tratwa Świętej Barbary”, „Mój pogrzeb pierwszy”) to zapis procesu *uwęglania* tej poezji. *Uwęglania*, gdyż poeta nie był obserwatorem, widzem czy kronikarzem obiektywnym notującym wydarzenia, lecz stroną najdosłowniej czynną. Zaś proces nie był banajmniej jednostronny. *W bandażach zamiast głowy / na czołowej linii węgla bierze udział w bitwie na śmierć i życie*, w bitwie o wszystko lub o nic, aby wreszcie w nieustającej wojnie pozycyjnej walczyć o przetrwanie, o współistnienie, o wzajemny – bo w stosunkach człowieka z naturą wzajemność także jest możliwa – szacunek, także czułość, nawet miłość.

Poczja Krupińskiego w sposób niemal reportażowy, jak zapis dokumentarny, ogarnia to przeistaczanie się prymitywnej wrogości w delikatną zażyłość. Groza i zachwycenie, podziw i lęk, porażenie i fascynacja, uczucia skrajnie przeciwstawne stają się niepostrzeżenie jednym niepodzielnym kompleksem scalającym dwie zmagające się strony: nieustępujący opór materii i nieustępliwy upór człowieka. Już sama tylko psychologiczna wcrsia tej konfliktowości wyznaczyłaby wystarczająco wysoką rangę poezji Krupińskiego. A ta poezja ma przecież jeszcze perspektywy historyczne i głębie metafizyki. Te perspektywy i te głębie nie są co prawda zborne, nie zostały przez poetę uporządkowane czy bodaj wypunktowane, by mogły stanowić jakiś zarys całości myślowej, istnieją w stanie surowych zapisów doświadczeń egzystencjalnych. Swoją wieloznacznością graniczą z nawiedzeniem i ekstazą. Wiersze Krupińskiego przy pierwszym z nimi kontakcie twarde, szorstkie, przedmiotowe, jakby rozmyślnie nie oszlifowane, kanciaste, składane stylistyką telegraficznych komunikatów frontowych, po bliższym poznaniu nabierają tego ciepła, z jakim Stary Człowiek Hemingwaya myśli o walczącej z nim rybce. I tej głębi piekielnej namiętności, którą Melville'owski Ahab obdarza Moby Dicka. Węgiel nie tracąc swojej materialnej konkretności, swojej pozycji geologicznej i aspiracji cywilizacyjnej, *uwęglając* poezje Krupińskiego wypromieniowuje z siebie wartości myślowe, jego materia spirytualizuje się, staje się bodźcem i źródłem życia duchowego. *Ze stałej groźby kataklizmów, ze zbiorowego nekrologu* węgiel

przeobraża się w przestanie: *otwiera swoje głębokie pokłady / jak zapisane stronicie Pisma Świętego*. Węgiel staje się dla poety kamieniem węgielnym jego wiary i kamieniem filozoficznym jego myślenia o świecie.

Ten konkret oporny i przytłaczający, agresywny konkret materii oslepiającej ciemnością, dławiącej meta-nem, rażącej głuchotą, konkret węgla, którego ogarnięcie i wyrażenie warunkowało sztukę poetycką Krupińskiego, był dla poety czymś więcej niż artystycznym bodźcem: otworzył mu drogi poznania do świata i do siebie. To właśnie miałam na myśli, mówiąc: *Niezbudane są drogi poezji*.

Nasycone przedmiotowością, niewiedzione z empirii doświadczenia, bogate zmysłowym doznaniem wiersze Krupińskiego swoją urodę i walor poetycki nie tym wartościom genetycznym przecież zawdzięczają. One istnieją estetycznie dzięki tej głębi życia duchowego, którą wyjawiają. Zmagając się słowem poezji i trudem życia z oporem materii, z ciężarem właściwym światu zakodowanym w bryle węgla, poeta w *odmłodzonym lesie / dawnej pamięci szuka śladów i dowodów* okaleczonej pazernością cywilizacji jedności myślowej i moralnej bytu.

*Bądź wysławiany / milczeniem nie-
tkniętych skał / bądź wysławiany pęka-
niem stropów / i naturalnym siadaniem
warstw*. Jawiący się w tej poezji Bóg nie jest Bogiem doraźnych interwencji, Bogiem miłosierdzia, chociaż tym Bogiem bywa także, ale nie jest Nim przede wszystkim. Bóg poezji Krupińskiego to twórca ładu świata i moralnej więzi istnienia. Kiedy się poeta swoją poezją modli, to nie prosi o łaskę miłosierdzia dla siebie, ale o przy-

wrócenie świata jego urody pra-początku. *Ożyw skamieliny / których wysokie paprocie / już wtedy / kiedy nie było jeszcze człowieka / dzisiejszym zbożom śpiewały / .../ Ożyw zamienione w kamień widłaki.*

W mowie Krupińskiego, mowie niekonwencjonalnej, nie wygładzonej stylistyką, mowie niekiedy enigmatycznej, jakby wzorowanej na mistykach, można się dosłuchać głosu nawiedzonego, głosu dochodzącego spoza rzeczywistości. Czyżby wierzył, że dopiero głos nawiedzonego będzie wysłuchany?

Do Ciebie / z moich podziemi / zwęglone wznoszę ręce / abyś nie pozwolił szatanowi / zamieniać w szkielety / buków / świerków / sosen / górskich kwiatów / brzezin / i kosodrzewiny. Nie dopuść uwęglania / przewodzących / świetlistych komórek / serc i mózgów.

Poezja Józefa Krupińskiego jak każda poezja jest głosem wołającego na puszczy. Nie odwróci biegu świata. Ale swoją misję wypełni – da świadectwo. A czyż właśnie nie na tym polega apostołska misja poezji?

Adriana Szymańska

Nauka – filozofia: granice przymierza

W poszukiwaniu prawdy

red. Mieczysław Lubański
i Szczepan W. Ślaga

ATK, Warszawa 1987, ss. 203

Czy możliwe jest *filozofowanie w kontekście nauki* bez popadania w stare błędy neopozytywizmu? Gdzie przebiega granica pomiędzy filozofią naukową a tzw. naukowym światopoglądem? Czy modne dzisiaj nurty filozofii naturalistycznej są jeszcze filozofią, czy też tylko mniej lub bardziej zręczną ekstrapolacją wyników nauk szczegółowych na nieweryfikowalny poziom spekulacji o wysokim stopniu ogólności? Pytania te, absorbujące przyrodników nie mniej niż filozofów, płyną z refleksji nad wykazującą zadziwiający stopień racjonalności przyrodą. Z akceptacji tezy o pewnym uporządkowaniu wszechświata nie wynika jednak bezdyskusyjne uznanie równouprawnienia poznawczego filozofii i przyrodoznawstwa. Trwająca kilka dziesięcioleci naszego wieku fascynacja metodologią wypracowaną w kręgach empiryzmu logicznego stworzyła warunki, w których spora część filozofów odczuwa niechęć, a nawet strach przed jakąkolwiek ingerencją ze strony nauki w tradycyjne domeny filozofii. Sądzą oni, że chociaż dziedziny badań naukowych i filozoficznych są częściowo wspólne, to jednak różnice metodologiczne wykluczają wszelkie relacje pomiędzy tymi, różnymi przecież, rodzajami poznania. Także wśród polskich filozofów nie ma w tej kwestii jednomyślności. Filozofię przyrody, traktowaną jako dyscyplinę autonomiczną, lecz pozostającą w pewnych związkach z naukami szczegółowymi, uprawiają owocnie 3 ośrodki: krakowski (PAT) i dwa warszawskie (IFiS PAN i ATK). Należy także wspomnieć o lubelskich filozofach przyrody (KUL), którzy konsekwentnie bronią własnej, mało dziś

popularnej w świecie odmiany neoscholastyki, dystansując się zdecydowanie od nieklasycznych ujęć filozofii.

Przez wiele lat powojennych jednym z liderów polskiej myśli katolickiej był ks. prof. Kazimierz Klósak (1911–82). Pionierskimi pracami przełamywał zrozumiałe uprzedzenia (szczególnie w latach ekspansji stalinowskiej wersji filozofii) do wykorzystywania osiągnięć nauki w badaniach filozoficznych. We wstępie do swego słynnego dzieła „W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny” przytaczał słowa ks. H. Kołłątaja: *Prawdziwa filozofia jest wypadkiem wszystkich umiejętności fizycznych, gdzie się te kończą, tam ona z pewnością zaczyna; bo filozofia uważać się powinna jako dojrzałość rozumu ludzkiego. Gdyby więc filozofowie cierpliwie czekali i nie byli porywczymi do wniosku, póki im inne umiejętności potrzebnego nie przygotują materiału, nie mielibyśmy tylu lekko błyszczących domysłów, ale na to miejsce mielibyśmy więcej prawdy.* Zainteresowania badawcze ks. Klósaka nie omijały chyba ani jednej ważnej kwestii filozoficznej. Niestrudzenie bronił tezy, że znajomość osiągnięć nauki jest nie tylko przydatna, lecz wręcz niezbędna do uprawiania filozofii przyrody. Był myślicielem oryginalnym, tomizm traktował dynamicznie, w duchu szkoły łowańskiej. Zastąpił polemikami z marksistami, które prowadził w sposób kompetentny i kulturalny. Cieszył się szacunkiem swych ideowych i filozoficznych przeciwników, którzy widzieli w nim człowieka poszukującego prawdy bez doktrynalnych uprzedzeń.

Taki właśnie tytuł – „W poszukiwaniu prawdy” – nosi niewielka książka uczniów i kontynuatorów filozoficznych idei K. Klósaka. Jest owocem sesji, która miała miejsce na przełomie stycznia i lutego 1986 r. w warszawskiej ATK. Zawarte w niej artykuły są wielotematyczne, tak jak różnorodne były kierunki prac badawczych Księdza Profesora.

Ks. M. Heller formułuje dwa warunki, które winna spełniać nowoczesna filozofia przyrody. Po pierwsze nie może ignorować wyników nauk szczegółowych w dziedzinie, której dotyczy, po drugie zaś musi się kierować regułami metodologicznymi wypracowanymi przez współczesną filozofię nauki. Nie oznacza to oczywiście bezkrytycznego przyjmowania tych reguł; nie są one zapewne ostatecznym słowem metodologii. Tym niemniej zapewniają możliwości dyskusji i uniknięcie filozoficznego bełkotu. Heller nie stawia swoich postulatów ad hoc. Uprawianie filozofii przyrody z apriorycznym nastawieniem ku niekorzystaniu z pozafilozoficznych źródeł poznania prowadzi bowiem do systemów zamkniętych, bliższych ideologii niż nauce. Świadome samoograniczenie możliwości poznawczych nie świadczy o czystości metodologicznej, lecz o magiczno-dogmatycznym myśleniu. Historia filozofii potwierdza tezę, że zamknięcie się w ezoterycznym świecie językowo-pojęciowym zmierza ku rozwiązaniom pozornym i niepodatnym na krytykę, która zawsze może zostać odrzucona jako zewnętrzna wobec swoistych założeń systemowych.

Fakt istnienia i rozwoju filozofii przyrody sankcjonuje poniekąd jej

status poznawczy. Byłoby jednak wyrazem bezpodstawnego optymizmu twierdzenie, że istnienie przesądza sprawę sensowności. Czyż bowiem jest możliwe uzyskanie jakiegokolwiek wiedzy o przyrodzie za pomocą nie-empirycznych metod? Wprawdzie empiria bywa zawodna, lecz przecież każdy organizm uczy się świata przez doświadczenie. Ks. Kłósak bronił przekonująco epistemologicznej wartości poznania filozoficznego. Konsekwentnie realizował program metodologiczny wyróżniający twierdzenia płaszczyzny zjawiskowej i płaszczyzny ontologicznej. W obrębie pierwszej funkcjonują szczegółowe nauki przyrodnicze, druga jest domeną filozofii. Płaszczyzny te są komplementarne, bowiem fakty filozoficzne, mimo że wyrażone są w odmiennych kategoriach i w innym języku niż fakty naukowe, poszukują w nauce confirmacji. Bazą rozważań ontologicznych są właśnie fakty filozoficzne, nie zaś naukowe. Ujęcie to tłumaczy dostatecznie pozorną sprzeczność, iż często mamy do czynienia z różnicami w interpretacjach filozoficznych, chociaż dysponujemy identycznym materiałem empirycznym. Różnice te pogłębia fakt, że zarówno przyrodnik jak i filozof nieustannie obracają się w kręgu przedzałożeń. Przyrodnik jest niewolnikiem obowiązującego paradygmatu naukowego, filozof zaś – własnej ogólnej wizji filozoficznej. Podstawowa trudność, którą sygnalizuje A. Lemańska, pozostaje jednak nie rozwiązana; w jaki bowiem sposób można stworzyć ową ogólną wizję, nie popełniając błędu *petitio principii*?

J. Życiński podejmuje trudną próbę obrony Arystotelesowskiego ujęcia

substancji. Temat jest drażliwy, bowiem wielu neoscholastyków nie widzi potrzeby jakiegokolwiek reinterpretacji myśli Stagiryty, z drugiej zaś strony część filozofujących przyrodników wykazuje zdecydowanie antysubstancjalistyczne tendencje. Ks. Życiński proponuje kompromis: pojęcie substancji, wypracowane przez Arystotelesa, odnosi się tylko do bytów należących do makroświata, nie może jednak zostać wciśnięte bez poczynienia pewnych modyfikacji w obszary mikro- i megaświata, w których załamują się zdroworozsądkowe kryteria racjonalności. Spostrzeżenie to nie obala oczywiście konstrukcji filozofa, sugeruje jednak, że wraz z rozwojem wiedzy staje się niemożliwe utrzymanie starych doktryn filozoficznych w nienaruszonej postaci (a więc: filozofować w kontekście nauk!). Nie oznacza też ono odejścia od postulatu racjonalności; raczej przeciwnie, jako że kanony tejsze zmieniają się w czasie. J. Życiński proponuje rozważenie relacyjnej teorii substancji, w której akcentuje się realność i pierwotność bytową struktur abstrakcyjnych. Wiąże się ona z realizmem pojęciowym, czyli uznaniem jakiejś formy realnego istnienia przedmiotów ogólnych (wbrew nominalizmowi czy reizmowi T. Kotarbińskiego). Matryca świata miałaby, w myśl tej teorii, strukturę relacyjną: pierwotne relacje aktualizując się w bytach indywidualnych określają ich tożsamość bytową i zakres możliwości ewolucyjnych. Substancję można więc traktować jako relację determinującą aktualne i potencjalne własności bytu. Interpretacja ta wymaga oczywiście powrotu do starego pytania nie tylko o to, co rzecz

czywiście istnieje, ale i o sposób istnienia.

Jednym z podstawowych zadań filozofii przyrody jest eksplikacja pojęcia materii. Prawomocność używania tego terminu w naukach szczegółowych jest niepodważalna – wynika z jego operacyjnych walorów. T. Rutowski analizuje treść pojęcia „materia” w aspekcie filozoficznym. Przedstawia historię zmian jego znaczenia, zarówno jeśli idzie o treść jak i praktyczne stosowanie w badaniach filozoficznych.

Do nieustającej aktualności tematu „nauki przyrodnicze a problematyka Boga” przyczynili się filozofowie z grona neopozytywistów i... marksści, programowo odmawiając rozważaniom tego typu wszelkiej sensowności. Czasy się zmieniły i dziś z kolei teodycealny sceptycyzm uchodzi w niektórych środowiskach za intelektualne obskurantwo. R. Kijowski w wyważony i nieskażony emocjami sposób wyjaśnia specyfikę pytania o istnienie Boga, źródła ateizmu, intelektualny walor tzw. dowodów na istnienie Boga Tomasza z Akwinu i zakres poznawczy nauk przyrodniczych. Stwierdza, zresztą wraz ze znakomitą większością współczesnych filozofów, niewystarczającą wartość dróg Akwinaty, widzi jednak możliwości dojścia do racjonalnego przekonania o istnieniu Bytu Najwyższego. Wymaga to jednak otwartości człowieka do zaakceptowania pozanaukowych sposobów interpretacji świata (nie idzie tu, rzecz jasna, o żadne formy mistycyzmu), co umysłem krytycznym przychodzi szczególnie trudno. W jakim stopniu owa zdolność jest wrodzona, pozostaje sprawą otwartą.

Relację byt konieczny – byty przygodne (nie zaś *przygodowe*, jak podano w tytule artykułu) porusza J. Knapplik. Do swych analiz włącza rozważania nad strukturą i ewolucją wszechświata. Ten trudny, wielopoziomowy i muszę przyznać mocno niejasny dla mnie tekst (co wynika prawdopodobnie z mojej niechęci do tego typu spekulacji) wymaga od czytelnika dobrego przygotowania teoretycznego, zarówno w dziedzinie fizyki, jak i tomistycznej metafizyki.

Do spraw bardziej przyziemnych powraca Sz. Ślaga, jeden z najlepszych w Polsce (obok W. Ługowskiego) znawców problemu abiogenezy. Możliwość powstawania organizmów żywych z materii nieożywionej jest dzisiaj bezdyskusyjna, co oczywiście nie oznacza, że została w historii świata zrealizowana. Trzeba podkreślić, że zjawisko ewolucji prebiotycznej i biologicznej, jak i wszelka zmienność organiczna, stanowiąca niegdyś poważny problem dla chrześcijańskich teologów, nie kłóci się w żaden sposób z dogmatami wiary. Sz. Ślaga, kierując się jednym z mocnych paradygmatów współczesnej biologii, rozpatruje abiogenezę w kategoriach systemowych. Jego artykuł jest cennym, jak sądzę, uzupełnieniem monografii W. Ługowskiego „Paradoks powstawania życia” (1987), napisanej z pozycji marksistowskich.

Tekst M. Lubańskiego pt. „Zagadnienia filozofii naukowej” podsumowuje niejako pracę katolickich filozofów. Autor pisze: *Punkt wyjścia filozofii naukowej – w prezentowanej tutaj wersji – stanowią nauki szczegółowe, zwłaszcza nauki przyrodnicze. Mamy na myśli zarówno nauki „same w sobie”, jak też wyniki w nich uży-*

skane. Uważamy, że istnienie nauk szczegółowych, w szczególności przyrodniczych, jest ogólnie uznanym faktem nie podlegającym wątpliwości. Na tym fakcie wspiera się filozofia naukowa. Wspominamy o tym z tej racji, że obecnie bywają szerzone poglądy, które nie doceniają nauki. Nie tak dawno jeszcze nauka była wyraźnie przeceniana. Dziś obserwuje się tendencję przeciwną – niedoceniać nauki, nawet jej deprecjonowanie. Sądzimy, że należy umieć zachować odpowiedni dystans wobec tego rodzaju sugestii i oddać nauce to co się jej należy, bez wpadania w przesadę w jedną, czy też w drugą stronę. /.../ filozofia jest nieodzowna, nieunikniona; nie można jej usunąć z podstaw poznania ludzkiego, a więc w szczególności z poznania naukowego.

Pamiętając, że książka poświęcona jest pamięci prof. K. Klósaka, filozofa dbającego nie tylko o treść, ale i o formę przekazywania swoich przemyśleń, zgłaszam pod adresem ATK (ona bowiem wydała tę pożyteczną pracę) jedną pretensję: Dlaczego w większości tekstów roi się od mniejszych lub większych błędów, nie tylko literowych? Czytelnik nie ma przecież obowiązku znać subtelności języka filozoficznego czy czasu powstawania pierwszych żywych organizmów. Myślę, że praca mająca być hołdem złożonym wspaniałemu człowiekowi powinna wykazywać dążenie do doskonałości nie tylko pod względem merytorycznym...

Jan Pleszczyński

Całość wiedzy i doświadczenie

Willard Van Orman Quine

Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne

Wybór, przekład i wstęp Barbara Stanosz

PIW, Warszawa 1986, ss. 183

Likwidacja białych plam na mapie współczesnej filozofii zachodniej odbywa się na naszym translatorskim terenie w tempie, przy którym prędkość, jaką osiąga żółw, może przyprawić o zawrót głowy. Na dobrą sprawę przy kompletnym braku racjonalnych kryteriów polityki przekładowej – zwłaszcza w dziedzinie filozofii – liczy się jedynie determinacja tych kilkunastu sprawiedliwych, którym udaje się to i owo od czasu do czasu przeforsować. Należy do nich Barbara Stanosz, która niemal od 20. lat przekłada i komentuje jednego z najwybitniejszych filozofów współczesnych, Willarda Van Orman Quine'a, obecnie emerytowanego już profesora Uniwersytetu Harvarda w Bostonie.

Dokumentację tego, co zostało już na język polski przełożone z dorobku Quine'a, autorka niniejszego wyboru przedstawia we „Wstępie”. Podkreślmy jednak odnotowany przez B. Stanosz fakt, że amerykański filozof stał się sławny, dyskutowany i kontrowersyjny – zwłaszcza w dziedzinie filozofii nauki – dzięki średnich rozmiarów esejowi „Dwa dogmaty empiryzmu”. Liczba odwołań do tej

rozprawy jest doprawdy oibrzymia i argumenty w niej zawarte w pewnej mierze „pogodziły” wiele orientacji współczesnej filozofii nauki (orientacji skądinąd walczących między sobą o prymat) w walce z neopozytywistycznym programem filozofii tzw. naukowej. Sprawa interesująca – Quine stał się dzięki krytyce dogmatów empiryzmu (w tym przypadku neopozytywizmu) atrakcyjny nawet dla filozofii marksistowskiej. Tu i ówdzie sugerowano nawet, że jest on *kryptosojusznikiem* historycznego i dialektycznego materializmu – to opinia Mieczysława Gordona i bardziej oświeconych filozofów radzieckich.

Ze „Wstępu” dowiadujemy się o krótkim, lecz nadzwyczaj płodnym „polskim” epizodzie Quine’a – przebywał on 6 tygodni w Warszawie bodaj w 1933 r. i uczęszczał na wykłady Stanisława Leśniewskiego, Jana Łukasiewicza oraz Alfreda Tarskiego, a także zetknął się z Tadeuszem Kotarbińskim i Kazimierzem Ajdukiewiczem. Otóż, gdyby poszukiwać ogólnych teoriopoznawczych powinowactw amerykańskiego filozofa z którymkolwiek z przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, najbliższy mu niejako właśnie do Ajdukiewicza. Wykazał to przekonująco Jan Woleński. Niemniej żywić pretensję do B. Stanosz, która we wprowadzeniu, tak znakomicie systematyzując podstawowe idee programu filozofii (nauki, języka, logiki) Quine’a, zdecydowała się na pominięcie tradycji, do której tenże stale się odwołuje w swoich ideach naukoznawczych. Chodzi mi tu głównie o nawiązywanie do idei francuskiego fizyka, metodologa i historyka nauki przelomu XIX i XX w., Pierre Duhema, współtwór-

cy konwencjonalistycznej teorii wiedzy (u nas reprezentowanej w pewnym okresie właśnie przez Ajdukiewicza), myśliciela głoszącego m.in. pogląd, że wiedza naukowa nie może być kuźnią argumentów na rzecz czy przeciw innym rodzajom poznania pozanaukowego, zwłaszcza poznania religijnego. Nie ten jednak fragment idei Duhema amerykański filozof adaptuje na użytek swego metodologicznego programu, gdyż w kwestiach światopoglądowych deklaruje się jako laicki naturalista. Adaptuje on tezę Duhema, że teorie naukowe są konfrontowane z doświadczeniem jako całością, gdyż są to struktury holistyczne. Wynika z tego ważna teza naukoznawczego programu Quine’a: nauka, teorie naukowe (przyrodnicze) nie są właściwym terenem do prowokowania na ich terenie rewolucji i uczeni jedynie w ostateczności decydują się na radykalne (rewolucyjne) przebudowy obrazów świata implikowanych przez te teorie.

Wynika też z tego inna teza filozofii Quine’a, stanowiąca odpowiedź na pytanie: Czy między poznaniem naukowym a poznaniem potocznym zachodzi jakościowa różnica, czy też to pierwsze jest tylko korekturą drugiego? Wiadomo, że na to pytanie K. R. Popper odpowiadał, iż nauka jest tylko poprawionym zdrowym rozsądkiem i sąd ów zdaje się wspólnym dobrem wszystkich niemal liczących się zachodnich filozofii nauki nie skażonych esencjalistycznymi dogmatami. Dla Quine’a *nauka nie zastępuje zdrowego rozsądku, lecz jest jego przedłużeniem. Poszukiwanie wiedzy jest w istocie po prostu staraniem o poszerzenie i pogłębienie tej wiedzy, którą posiada przeciętny, zwykły czło-*

wiek na temat otaczających go, zwykłych rzeczy. *Dezawuowanie samego rzedzenia zdrowego rozsądku, żądanie świadectw dla czegoś, co zarówno fizyk, jak i człowiek z ulicy uważają za oczywistość, nie jest godnym pochwały perfekcjonizmem; jest pompacyjnym mieszaniną pojęć, niezdolnością do zauważenia subtelnej różnicy między dzieckiem a kąpielą* (s. 28). Dla Quine'a więzią stałe łączącą naukę i zdrowy rozsądek jest zwłaszcza fenomen zwany językiem, o którym powiada, że *jest radykalnie ekstrawertywny* (s. 34). W tym krótkim wyznaniu amerykańskiego filozofa zawarta jest polemika z teorią języka i kompetencji językowej w sformułowaniu Noama Chomsky'ego. Spór w tym właśnie przedmiocie toczony jest w sąsiedztwie, gdyż Chomsky, współczesny odnowiciel lingwistyki kartezjańskiej, również jest bostończykiem.

Wymiana zdań na temat statusu języka, kompetencji językowej i sposobu jego badania trwa między tymi uczonymi od dawna i do zasług B. Stanosz należy też opracowanie równo dziewięć lat temu antologii prezentującej antagonistów, protagonistów i mediatorów. Próbując roli tego ostatniego gotów jestem zaryzykować przypuszczenie, że z czysto naukowego punktu widzenia spór między neobehawiorystami (Quine) a mentalistami (Chomsky) jest póki co niemal nierozstrzygalny, lecz tak czy owak przynosi on wielkie korzyści obu stronom zmuszając je do konstruowania coraz to śmielszych argumentów natury metodologicznej, filozoficznej, a nawet światopoglądowej. Przede wszystkim zaś sprzyja klarownej konstrukcji tradycji filozoficznej, co zdaje się obligatoryjnym świadc-

stwem akceptacji i krytyki. Dla Quine'a zestaw idei składających się na rzeczoną tradycję jest na pierwszy rzut oka niejednorodny, gdyż „zmuszone” są one do obsługiwania trzech efektywnie od dziesięcioleci uprawianych przezeń dziedzin: logiki matematycznej i filozofii tejszej, metodologii nauk przyrodniczych i badań nad statusem poznawczym języka. Idee owe wykładają się następująco: nominalizm jeśli chodzi o stanowisko w sporze o uniwersalia, umiarkowany holizm (w terminologii Quine'a – systemocentryzm) i antymentalizm; najogólniej wszak jest to ta tradycja, która wywodzi się z angielskiego empiryzmu biorącego w tym przypadku początek u Hume'a i znajdująca swoją odnogę w pragmatyzmie. Dla amerykańskiego filozofa stałe jest ważne dziedzictwo myśli Peirce'a, Jamesa, Meada i Deweya i dlatego wypada uznać, iż ze wszystkich esejów wybranych przez B. Stanosz dla polskiego czytelnika bodaj najważniejszy w prezentowaniu filozoficznych sympatii Quine'a jest tekst „Miejsce pragmatystów w empiryzmie”. Dla Quine'a empiryzm zorientowany pragmatycznie wyklada się pięcioma *punktami zwrotnymi*, dzięki którym może on stawić czoło i być może też wygrywać z innymi współczesnymi orientacjami filozoficzno-metodologicznymi. Otóż *pierwszym ze wspomnianych /.../ pięciu punktów zwrotnych empiryzmu jest przejście od idei do słów. Drugim jest przesunięcie centrum uwagi w semantyce z terminów na zadania. Trzeci polega na przeniesieniu tego centrum ze zdań na systemy zdań. Czwartym jest /.../ monizm metodologiczny: odrzucenie dualizmu analityczne – syntetyczne. Piąty punkt to naturalizm: odrzucenie*

idei filozofii pierwszej, logicznie wcześniejszej względem nauk przyrodniczych (s. 146). Każdy z owych punktów jest omawiany z jasnością, jak przystoi mistrzom analiz logiczno-językowych.

Zatrzymajmy się na chwilę nad ostatnim punktem Quine'owskiego programu uprawiania refleksji filozoficznej. Jak się rzekło, nie uznaje on roszczeń filozofii do takiej jej roli, jaka upoważnia do pilotowania poznawczych dążeń nauki. Otóż na ten temat amerykański filozof pisze m.in. następująco: */.../ pozbawienie epistemologii jej dawnego statusu pierwszej filozofii wyzwoliło, jak wiadomo, falę nihilizmu epistemologicznego. Znalazł on wyraz w reprezentowanej przez Polanyi'ego, Kuhna i Russella Hasona tendencji do pomniejszania roli świadectw i akcentowania relatywizmu kulturowego. Hanson zaryzykował nawet zdyskredytowanie idei obserwacji argumentując, że tak zwane obserwacje są różne dla różnych obserwatorów, zależnie od bagażu wiedzy tych ostatnich* (s. 122). Tu Quine jest filozofem – można by powiedzieć – po rewolucji, jaką spowodowały poglądy głoszone przez Kuhna od początku lat 60., konserwatywnym i upartym. W dwóch przeto przynajmniej kwestiach idzie on pod prąd filozoficzno-metodologicznych tendencji: tam, gdzie atakuje całą mentalistycznie zorientowaną lingwistykę spod znaku idei sformułowanych przez Chomsky'ego i tam właśnie, gdzie stara się budować tamę broniącą przed zalewem tzw. amerykańskiej szkoły historycznej, której wybitnym reprezentantem jest m.in. Kuhn. Tymczasem na naszym rynku filozoficznym ukazały się ostatnio dwie pozycje wzmacniające nurt epi-

stemologicznego relatywizmu: właśnie Kuhna „Dwa wymiary”, i „Powstanie i rozwój faktu naukowego” Ludwika Flecka, polskiego filozofującego uczonego, którego na zachodni rynek filozoficzny wprowadził był właśnie ongiś Kuhn. Przypadkowo i szczęśliwie nadarza się przeto okazja, którą warto wykorzystać do domowych ćwiczeń umysłowych – kto tu w ostateczności ma rację. Lecz stary morał przypomina, że myślenie i spory filozoficzne rzadko bywają konkluzywne i wystarczy unikać sytuacji też w morale zawartej: osiołkowi w żłoby dano... Gwoli kompletności przypomnijmy wszak możliwość innego wyjścia, ulubioną metodę diamatyków; walenie pięścią w stół ewentualnie w upartego oponenta.

I na koniec – eseje zawarte w polskim wyborze mają zdecydowanie różny stopień trudności. Aby zrozumieć niektóre z nich, trzeba czytać uważnie. Zrozumienie innych sprawia tzw. przeciętnemu odbiorcy pewien kłopot tam zwłaszcza, gdzie pojawia się (elementarna wprawdzie) notacja logiczna. To chyba moja jedyna pretensja kierowana pod adresem B. Stanosz – że zbyt często zaufała tzw. przeciętnemu czytelnikowi i nieskłonna była do potrzebnych, jak sądzę, wyjaśnień, jak mianowicie się owe znaczki czyta. Być może w decyzji B. Stanosz tkwi wiara, że w kraju, który wydał formację szkoły lwowsko-warszawskiej, tłumaczenie niczym pastuch krowie na rowie nie uchodzi. Pragnąłbym tę wiarę podzielać.

Tadeusz Zielichowski-Wojniłowicz

Przyszłość Ameryki

America in Perspective. Major Trends in the United States. Through the 1990s.

Oxford Analytica, Houghton Mifflin
Company, Boston 1986, ss. 379

W 1981 r. trzy wielkie korporacje amerykańskie – American Express, Bristol-Myers i Sun Oil – postanowiły sfinansować badania trendów społecznych, ekonomicznych, psychologicznych i politycznych w Stanach Zjednoczonych w celu uzyskania wiarygodnej prognozy na następne kilka-naście lat. Zadania podjęła się brytyjska grupa naukowców zrzeszonych w firmie Oxford Analytica, która notabene od 1975 r. świadczy tego rodzaju usługi badawcze, zaś od 1984 r. udostępnia za pośrednictwem łącz satelitarnych swój „Daily Brief” klientom na całym świecie. W rezultacie badań profesorów angielskich już po 5. latach na rynku amerykańskim pojawiła się solidna książka zawierająca podstawowe informacje o społeczeństwie i gospodarce USA w ostatnich latach oraz ostrożnie sformułowane przewidywania kierunków dalszego rozwoju społeczeństwa (część I), życia politycznego (część II), gospodarki (część III) i całego systemu amerykańskiego (część IV) do końca lat 90.

Autorzy raportu końcowego wychodzą z założenia, że dotychczasowy rozwój cywilizacji amerykańskiej był stosunkowo łatwy do przewidzenia, gdyż wynikał z obfitości zasobów

wykorzystywanych w sposób ekonomicznie optymalny przez społeczeństwo kierujące się zasadami indywidualizmu, mentalnością przesuwania granic oraz *amerykańskim marzeniem* (American Dream). Ostatnie lata miały zmienić ten obraz. Wzorce kulturowe stały się bardziej zróżnicowane, pojawiły się wątpliwości co do sprawności i doskonałości systemu amerykańskiego, zdolności techniki do przewycięzania problemów stojących na drodze, załamały się nadzieje na nieprzerwaną ekspansję. Warto w tym miejscu dodać, że opinia ta dotyczy pokoleń powojennych, gdyż wcześniejsza generacja Amerykanów doznała na początku lat 30. bardzo poważnego wstrząsu, jakim był wielki kryzys gospodarczy.

Obserwując dotychczasowe tendencje autorzy książki stwierdzają, iż do połowy lat 90. w życiu społecznym Stanów Zjednoczonych należy się spodziewać wydłużenia przeciętnego trwania życia, utrzymania się ogromnego napływu imigrantów (przy czym władze nie będą w stanie przeciwdziałać imigracji nielegalnej ani racjonalizować imigracji legalnej), a także przewagi imigrantów nad nowo narodzonymi dziećmi w przyroście liczby ludności. Udział kobiet w zatrudnieniu ma się nadal zwiększać. Nie należy oczekiwać wzrostu stopy urodzeń. Zwiększy się liczba gospodarstw domowych, co będzie wynikać nie tylko ze wzrostu liczby ludności, ale także z wysokiego wskaźnika rodów, późnego zawierania małżeństw i innych czynników, które powodują zwiększanie się liczby ludzi żyjących samotnie. W latach 90. tylko jedna na siedem rodzin amerykańskich będzie się składała z męża, pra-

cującej w domu żony i dzieci. Liczba ludności latynoskiej (Hispanics) będzie rosła szybciej niż innych grup ludności, toteż już na początku przyszłego stulecia można się spodziewać, że Latynosi będą najliczniejszą grupą etniczną w USA. Wieś amerykańska będzie nadal ewoluowała w kierunku zabudowy i kultury typu podmiejskiego, natomiast wielkie miasta utracą część ludności na rzecz swoich przedmieść. Rozmiary siły roboczej wzrosną wolniej niż dotąd ze względu na niż demograficzny sprzed 20. lat, który zapewne powtórzy się i w nowym pokoleniu, natomiast wzrośnie liczba emerytów w stosunku do ludności w wieku produkcyjnym.

Eksperti Oxford Analytica przewidują zahamowanie wzrostu dochodów realnych na głowę ludności oraz zwiększenie różnic w poziomie dochodów różnych grup. Zachowane będą możliwości awansu w hierarchii dochodowej, choć „miejsca na górze” ma być nieco mniej niż dotąd. Amerykanie jako naród „domowy” mają się bardziej koncentrować na sprawach swego gospodarstwa domowego, mimo że aktywność zawodowa kobiet wzrośnie. Wynika stąd, że mężczyźni przejmować będą więcej obowiązków, zaś role w rodzinie będą się dalej upodabniać. Czas pracy skróci się, natomiast wzrosnąć ma ilość czasu poświęcanego różnym zajęciom domowym, w dużej mierze typu gospodarczego. Autorzy pracy nazywają ten rodzaj aktywności *gospodarką nieoficjalną* w rozszerzającym sensie tego słowa (por. ciekawy artykuł na ten temat „Grossly Deceptive Product” w „Economist” z 19-25 IX 1987 r., s. 21-24). Prognozując dalej rozwój życia społecznego w Stanach Zjedno-

czonych autorzy ci zapowiadają, że skala rozwodów i współzamieszkiwania bez ślubu utrzyma się na wysokim poziomie, lecz małżeństwo nadal będzie podstawową formą życia rodzinnego, zwłaszcza w przypadku posiadania dzieci (s. 125-127 recenzowanej pracy).

Prognozy te opierają się na ekstrapolacji dotychczasowych trendów i można się oczywiście zastanawiać, w jakim stopniu są one miarodajne. Jest to jednak problem wszystkich studiów futurologicznych – trudno wyjść w nich poza ekstrapolację przeszłości. Poza prognozami w książce profesorów angielskich można znaleźć także wiele ciekawego materiału historycznego.

Bardzo interesujące jest np. zestawienie przeciętnego zużycia czasu przez Amerykanów w 1965 r. i 1975 r. Otóż przeciętny żonaty mężczyzna pracował zarobkowo 383 min dziennie w 1965 r. i 165 min w 1975 r. Czas pracy zamężnych kobiet zmalał podobnie, zaś jedynie w przypadku kobiet niezamężnych wzrósł z 300 do 305 min dziennie. Prace domowe zajmowały żonatemu mężczyźnie odpowiednio 23 i 25 min, zaś zamężnej kobiecie – 181 i 143 min. W przypadku osób samotnych przeciętne te były niższe. Na zakupy przeciętna kobieta poświęcała w 1965 r. 52 min, zaś w 1975 r. – 55 min, podczas gdy mężczyzna – 56 i 41 min. Wypoczynek aktywny zajmował przeciętnemu mężczyźnie żonatemu 26 min w 1965 r. i 31 min w 1975 r., kawalerowi – 27 i 59 min, natomiast zamężne kobiety poświęcały temu 23 min w 1965 r. oraz 24 min w 1975 r., zaś panny – odpowiednio 16 i 24 min. Szokująco wypada porównanie tych danych

z ilością czasu spędzanego na oglądaniu TV; żonatym mężczyznom zajmowało to przeciętnie w 1965 r. 103 min, zaś w 1975 r. – 132 min, kawalerom – 73 i 118 min, zamężnym kobietom – 59 i 105 min, pannom – 66 i 94 min. Największymi oglądaczami telewizji są więc żonaci mężczyźni, jednak zamężne kobiety doganiały ich pod tym względem (s. 80).

Autorzy opracowania zapowiadają, że religia pozostanie dla Amerykanów głównym oparciem wobec napięć życiowych. Oczekują, że „funkcjonalne” formy religii będą miały rosnące znaczenie oraz że szczególnie prawdopodobne jest łączenie „wiary z flagą” amerykańską. Zanika natomiast religia w sensie przeżycia sacrum. Przyszłość religii w USA wiążą autorzy z kryzysem „amerykanizmu”, jednak nie jest jasne, jak rozumieją ten związek: czy ów kryzys ma wzmacniać poszukiwania przeżyć religijnych, czy też na odwrót – upadek tradycyjnych wartości amerykańskich ma oznaczać kryzys życia religijnego. Prognoza Oxford Analytica jest w tym punkcie dość niejasna.

Natomiast interesujące są dane, jakie autorzy cytują za Instytutem Gallupa, ilustrujące postawy wobec religii w różnych krajach. Otóż według tych danych na pytanie: Czy wierysz w Boga?, odpowiedzi twierdzącej udzieliło 95% Amerykanów, tyleż Irlandczyków, 87% Hiszpanów, 84% Włochów, 77% Belgów, 76% Anglików, 72% Niemców z RFN, 63% Francuzów i 52% Szwedów. W niebo wierzy 84% Amerykanów, 83% Irlandczyków, 50% Hiszpanów, i 41% Włochów (!) i tylko 27% Francuzów i 14% Szwedów. W piekło wierzy jeszcze mniejsza część tych społe-

czeństw – 67% Amerykanów, 54% Irlandczyków, 34% Hiszpanów, 31% Włochów, 15% Francuzów oraz 10% Szwedów (s. 124).

Również prognozy sytuacji politycznej odzwierciedlają raczej trendy obserwowane dziś. Autorzy zauważają więc malejące uczestnictwo w wyborach oraz zmniejszanie się stopnia identyfikacji elektoratu z głównymi partiami politycznymi. Przewidują utrzymanie się, a nawet wzrost znaczenia pozapartyjnych ośrodków dyspozycji politycznej – grup nacisku, głównie zaś środków przekazu. Wpływ tych ostatnich rozumieją nie tyle jako ich wykorzystywanie przez potężne indywidualności telewizyjne lub grupy nacisku, lecz jako arenę, na którą coraz bardziej przenosi się walka polityczna. Nie jest to prośectwo optymistyczne, gdyż środki przekazu, a zwłaszcza telewizja, wprowadzają opinię publiczną do roli biernej masy pobudzanej chwytami wizualnymi i emocjonalnymi. Barbara Tuchman stwierdziła ostatnio, że opinia amerykańska staje się coraz mniej odpowiedzialna, a coraz bardziej *frywolna* („The New York Times Magazine” 20 IX 1987 r.). Ogólnie rzecz biorąc, eksperci Oxford Analytica są zdania, że życie polityczne USA w latach 90. określi wzrost apatii wyborczej, dyfuzja politycznej władzy oraz nasilenie się postaw konserwatywnych.

Prognozy ekonomiczne, choć oparte na większej liczbie mierzalnych danych, są jednak mniej pewne, gdyż muszą zakładać wielość zmiennych niemożliwych do przewidzenia, a często powiązanych ze sobą w różny sposób. Stąd też wnioski ekspertów angielskich w tej dziedzinie są dość

ogólnikowe. Warto zauważyć, jak dużą wagę przywiązują autorzy do przemian związanych z postępem technologicznym. Stwierdzają, że nowe technologie i konkurencja zagraniczna wywołą nowe mechanizmy wzrostu wydajności i efektywności w gospodarce amerykańskiej. Omalwają więc perspektywy techniki laserowej i światłowodowej, robotyzację, komputeryzację oraz możliwości ogniw fotoelektrycznych i biotechnologii. Przewidują, że produkcja energii elektrycznej za pomocą technologii fotoelektrycznej stanie się ekonomicznie opłacalna pod koniec lat 90., co może wywołać gwałtowne zmiany w gospodarce światowej. Prędzej, bo około 1990 r. oczekują efektów biotechnologii w produkcji lekarstw, wtórnym przerobieniu odpadów i ochronie środowiska. Opanowanie fotosyntezy może, ich zdaniem, zrewolucjonizować wytwarzanie żywności około 1995 r. „Piąta generacja” komputerów ma ułatwić posługiwanie się nimi i spowoduje przełom w podejmowaniu decyzji (diagnozy medyczne, doradztwo ekonomiczne itd., s. 232–235).

„Bezrobocie na poziomie równowagi” wynikające z ograniczania przez rząd inflacji ma się obniżyć, zaś przyrosty zatrudnienia będą dotyczyć głównie sektora usług. Wzrost aktywności zawodowej kobiet nadal będzie zwiększał presję na rynek pracy. Można się spodziewać ograniczenia deficytu budżetowego oraz płatniczego. Ten ostatni wynikał głównie z ogromnego wzrostu importu w rezultacie aprecjacji dolara i może się zmniejszyć przy spadającym kursie dolara. Generalnie autorzy opracowania są zdania, iż gospodarka ame-

rykańska jest zdrowa i nadal będzie wykorzystywać swe ogromne możliwości dzięki stosowaniu nowych technologii, tworzeniu nowych miejsc pracy i wysokiej pozycji USA w światowym podziale pracy. Ponieważ jednak *teoria ekonomii nie daje prostych narzędzi lub jasnych rozwiązań złożonych i często sprzecznych problemów*, w polityce gospodarczej musi przeważać praktyczna rozważa, zaś wiele decyzji musi wynikać z konieczności równoważenia konkurencyjnych celów. Choć można oczekiwać, że w następnej dekadzie tempo wzrostu będzie w Stanach Zjednoczonych niższe niż w znakomitych latach 60., kraj ten ma, zdaniem autorów, szanse rozwijać się szybciej niż inne państwa. Wymagać to będzie *realizmu, determinacji i ogólnonarodowego podejścia*.

Wojciech Roszkowski

Religia, polityka, ambicje

ks. Karol Mikoszewski

Pamiętniki moje

IW Pax, Warszawa 1987, ss. 343

Religia instrumentem wolności narodów – głosili katolicycy liberałowie pod wodzą ks. Lamennais, gdy konserwatyści wykładali, iż ostoją ładu społecznego jest *unia ołtarza z tronem*. Polskie wcielenia tego sporu uzupełniały ów dylemat XIX-wiecznych katolików o problem narodowego zniewolenia. Ostatecznie mieliśmy w owym XIX stuleciu konserwatywnych w sferze poglądów społecznych i ugodowych na płaszczyźnie polity-

cznej duchownych obok tych, którzy byli społecznymi radykałami czy gorącymi patriotami. Gdy po latach przychodzi do personifikowania owych postaw, pokusa jednoznaczności osądów, potępień i pochwał bywa czasem niebezpieczna. Upływ lat nie zawsze łagodzi kontury historycznych rozgraniczeń, szczególnie gdy nastroje chwili narzucają z przemożną siłą kanon ocen.

Patriotyczna religijność była ostatnimi czasy przedmiotem licznych wypowiedzi. Padaly one z ambon i akademickich katedr, pojawiały się w publicystyce i literaturze. Nie jest więc chyba w chwili obecnej nie znany poprzedzający wybuch powstania styczniowego okres patriotyczno-religijnych manifestacji w zaborze rosyjskim zwany dobą rewolucji moralnej. Jedną z pierwszoplanowych postaci wśród duchowieństwa warszawskiego tej epoki był ks. Karol Mikoszewski, wikary kościoła Św. Aleksandra, redaktor podziemnego pisma „Głos Kapłana Polskiego”, członek Komitetu Centralnego Narodowego. Jego losy były od lat przedmiotem zainteresowania i publikacji prof. Ryszarda Bendera, który obecnie wydał pamiętnik ks. Mikoszewskiego.

Z pewnością nie jest to arcydzieło memuarystyki. Język wspomnień, spisanych przez Mikoszewskiego prawdopodobnie u schyłku życia, nie grzeszy bogactwem. W tekście często pojawiają się rusycyzmy. Opisy wydarzeń, których uczestnikiem był autor pamiętnika, są mało dynamiczne a zarazem pozbawione dystansu, spojrzenia z perspektywy lat. W sumie – lektura nienadzwyczajna. Ma jednak ten tom pierwszorzędną wartość źródłową. Stykamy się bowiem

z tekstem, który jest najważniejszy dla poznania biografii Mikoszewskiego, dla nakreślenia jego sylwetki i oświetlenia tych epizodów ruchu narodowego, w których brał bezpośredni udział. Dla historyka rzecz to niezmiernie cenna, zwłaszcza iż oryginał pamiętnika znajduje się w Anglii, w zbiorach księży marianów w Fawley Court.

Nie dowiadujemy się z lektury tych wspomnień wiele o środowisku, z jakiego wyrósł ks. Mikoszewski, o tradycji, która go ukształtowała, także prawie nic, podobnie jak nie poznajemy w istocie rzeczy drogi intelektualnej, jaką przeszedł. Jawi się nam autor jako człowiek, którego nie określiły ani tradycja rodzinna, ani lokalna, ani też samodzielne wybory. Był kapłanem, ale tak naprawdę nie należał do żadnego stanu, za własną nie uznawał żadnej odrębnej sfery kultury. Określiły go i nazwały dopiero wydarzenia, których uczestnikiem przyszło mu być w latach 60. Dlatego też z działalnością publiczną autora wspomnień możemy już się zapoznać dość dokładnie.

Rozpoczęła się ona wraz z objęciem przez Mikoszewskiego obowiązków wikariusza parafii Św. Aleksandra w Warszawie. W trakcie pracy duszpasterskiej wygłosił on szereg kazań wymierzonych przeciw pijaństwu, podjął też (udaremniając skuteczną interwencję władz u arcybiskupa Filjałkowskiego) próbę utworzenia bractw trzeźwości. Politycznego oblicza nabrała aktywność Mikoszewskiego w 1861 r. Jak pisze, *żywiąc w sobie gorące uczucie miłości Ojczyzny, poszedłem za wirem ogólnym /.../ Działalność moja ograniczała się na sprzyjaniu manifestacjom religijnym*

i niekiedy na uczestniczeniu w zebraniach ulicznych. Nie dowiadujemy się nic więcej o głębszych, osobistych motywacjach aktywnego przyłączenia się do fali manifestacji patriotyczno-religijnych. Być może rzeczywiście był to jedynie rezultat nastrojów zbiorowych. Kolejny krok polityczny stanowiło rozpoczęcie przez Mikoszewskiego wraz z kilku innymi księżmi wydawania podziemnego pisma „Głos Kapłana Polskiego”. Główną racją bytu tego pisma była otwarta prezentacja niezadowolenia części duchowieństwa warszawskiego z rządów nowo mianowanego arcybiskupa – Zygmunta Szczęsnego Felińskiego i przedstawienie programu pełnego sojuszu duchowieństwa z ruchem narodowym. Ukoronowaniem rosnącej popularności Mikoszewskiego w kręgach konspiratorów stało się powołanie go w skład Komitetu Centralnego Narodowego w grudniu 1861 r. Okazać się miało w perspektywie, że przełom lat 1862/63 stał się w biografii Mikoszewskiego swego rodzaju kulminacją. Wkrótce po wychuchu powstania uwikłał się on w spory z innymi członkami władz organizacji narodowej i opuścił jej szeregi, później wyjeżdżać za granicę. Doświadczenia z okresu 1861–63 stanowiły dla Mikoszewskiego w latach następnych swoistą legitymację. Wobec emigracji miała ona początkowo wymowę jednoznacznie pozytywną, podobnie wobec opinii publicznej Europy Zachodniej i Ameryki Łacińskiej, gdzie korzystając z owej „legitymacji” Mikoszewski prowadził zbiórkę pieniędzy na cele narodowe. Zdecydowanie negatywnie przeszłość Mikoszewskiego oceniali księża zmartwychwstańcy, zaś z ich inspiracji kręgi watykańskie.

Z czasem Mikoszewski wpłatał się w spory i kłótnie ze wszystkimi odłamami emigracji. W jego pamiętniku trudno znaleźć pozytywną opinię o kimkolwiek spośród członków kierownictwa ruchu narodowego przed powstaniem i w jego początkach, podobnie negatywnie przedstawiają się osady głównych postaci emigracji, nie mówiąc już o tym, jak zaprezentowani zostali zmartwychwstańcy i papieski Rzym. Oceny, jakie wydaje Mikoszewski, są formułowane ostro i ulegają presji niezmiennie rozbudzonej ambicji autora pamiętnika. Żli są wszyscy (w sumie najlepiej pisze Mikoszewski o Jarosławie Dąbrowskim) z wyjątkiem samego pamiętnikarza. Wydaje się, że w tonacji tej właśnie części wspomnień – rozrachunku z kolegami z organizacji narodowej i rozrachunku z emigracją – zapisany jest istotny dramat losów ks. Karola Mikoszewskiego. Wydarzenia wyniosły go w górę, postawiły w centrum ruchu narodowego, później zaś okazać się miało, że w Mikoszewskim „człowiek” nie sprostął „obywatelowi”. Rola, jaką musiał odegrać w życiu publicznym, okazała się zbyt trudna, ambicje silniejsze niż zdolność kompromisu, przekonanie o słuszności własnych racji mocniejsze niż rozsądek.

Emigracyjne spory, klęska Francji w wojnie z Prusami i reorientacja we francuskiej polityce zagranicznej skłoniły ks. Mikoszewskiego do ogłoszenia programu ugody polsko-rosyjskiej, złożenia deklaracji lojalności wobec władz carskich i powrotu do kraju w 1873 r. Tu został aresztowany, osadzony w Cytadeli, a następnie zesłany na osiedlenie w głąb Rosji. Granice imperium Romanowych poz-

wolono mu opuścić w 1885 r. W rok później umarł.

Pamiętnik urywa się na roku 1875. Ostatnie strony zajmuje relacja o zamieszczeniu na łamach redagowanego przez znanego z antypolskich poglądów publicystę, Michaiła Katkowa, pisma „Russkij Wiestnik” powieści Wsiewołoda Krestowskiego „Dwie siły”. W powieści tej dotyczącej powstania styczniowego 1863 r. pojawia się demonicznie wykreowana postać ks. Mikoszewskiego. W miejscu jego przymusowego osiedlenia, miasteczku Czerepowiec, powieść ta stała się przyczyną niechętnych i wrogich mu reakcji. Jak pisze sam Mikoszewski, *z największą pogardą rozprawiano o mnie i dziwiono się, jak rząd pozwolił mnie chodzić spokojnie i dlaczego mnie nie powieszono lub przynajmniej nie posłano w katorżne roboty*. Ta lekcja przypominająca o tym, jak opresyjny system ma zwyczaj traktować swych przeciwników, nawet jeśli wyrzekli się oni dawnych opozycyjnych poglądów, stanowi przypadek, ale doskonały epilog pamiętników ks. Mikoszewskiego.

Piotr Brożyna

Teologia cudu

René Latourelle

Miracles de Jésus et théologie du miracle

Paryż 1986

Teologiczno-fundamentalnym tryptykiem można nazwać ostatnie dzieła

kanadyjskiego jezuitę, René Latourelle'a, w których podejmuje on systematyczną refleksję teologiczną nad wiarygodnością chrześcijaństwa. Problem ten, postawiony w perspektywie antropologicznej i chrystologicznej, wyraża się w pytaniach o dostęp do Jezusa historycznego, o znaczenie dla współczesnego człowieka głoszonej przez Niego Dobrej Nowiny oraz o znaki, poprzez które Jezus może być rozpoznany jako Emmanuel – Bóg z nami.

Hermeneutyce źródeł chrześcijaństwa Latourelle poświęcił pracę „L'accès à Jésus par les Evangiles. Histoire et Herméneutique”, Paryż 1979 (Dostęp do Jezusa przez Ewangelie. Historia i hermeneutyka). Z kolei antropologicznemu wymiarowi wiarygodności chrześcijaństwa poświęcił dzieło „L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ”, Paryż 1981 (Człowiek i jego problemy w świetle Chrystusa, por. „PP” 2/1984). Autor zaznacza, że sama hermeneutyka źródeł chrześcijaństwa nie wystarczy. *Musi ona być uzupełniona hermeneutyką człowieka. Bowiem Jezus nie jest tylko wkroczeniem Boga w historię człowieka; jest to wkroczenie, które objawia człowieka jemu samemu, które go rozszyfrowuje i przekształca. Człowiek ma sens jedynie w Chrystusie. Tylko Chrystus umożliwia egzegezę człowieka i jego problemów* (s. 7). „Miracles de Jésus et théologie du miracle” (Cuda Jezusa i teologia cudu) to ostatni człon wspomnianego tryptyku. On też będzie stanowić treść niniejszego omówienia.

R. Latourelle urodził się 28.01. 1928 r. w Montrealu. W 1950 r. został wyswięcony na kapłana. Od 1959 r. wykłada teologię fundamen-

talną na Gregorianum, gdzie przez 12 lat pełnił również funkcję dziekana wydziału teologicznego. Poza wymienionymi dziełami, jest autorem „Théologie de la Révélation”, 1969³ (Teologia Objawienia) i współautorem zbiorowego dzieła „Problèmes et perspectives de la théologie fondamentale”, 1980 (Problemy i perspektywy teologii fundamentalnej).

Zdaniem Latourelle'a wciąż jest aktualne pytanie skierowane przez współczesnych do Jezusa: *Jaki dasz nam znak?* (J 2,18; 6,30). Dla chrześcijan XX w. ma ono sens szczególny. Jeżeli rzeczywiście ingerencja Boga w kosmos i historię dokonała się przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa, to rozpoznanie i interpretacja znaków Jego chwały w celu zweryfikowania zbawczej obecności Boga jest zadaniem podstawowym. Jednakże interpretując owe znaki teologia fundamentalna musi korzystać z bogatego dorobku egzegezy, hermeneutyki i nauk historycznych oraz liczyć się z uwarunkowaniami współczesnego człowieka.

Prezentowana książka składa się z trzech części. W pierwszej autor przedstawia poglądy filozoficzne na temat cudu, krytykę teorii Bultmanna oraz zagadnienie cudu w historii religii. Bogaty dorobek nauk biblijnych znalazł swoje wykorzystanie w drugiej, najbardziej oryginalnej części książki. Stwierdzenie to uzasadnia nie tylko fakt zebrania i krytycznego opracowania 28. ewangelicznych epizodów z cudotwórczej działalności Jezusa, ale i sposób ich interpretacji, w której Latourelle wykorzystuje wszystkie zdobycze szkoły historii form i historii tradycji. „Perspektywy teologiczne” to część trzecia, poświę-

cona tradycyjnym w teologii fundamentalnej tematom: pojęcie cudu, jego funkcje i problem rozpoznania, typologia i klasyfikacja oraz sens, oryginalność cudów Jezusa i ich znaczenie w życiu chrześcijańskim.

Uwzględniając dane Pisma Świętego, Tradycji i Magisterium Kościoła Latourelle proponuje następującą definicję cudu: *Cud to fenomen religijny wyrażający w porządku kosmicznym (człowiek i świat) nadzwyczajną i darmową interwencję mocy i miłości Boga. Jest on skierowanym do ludzi znakiem nieprzerwanej obecności w świecie Słowa zbawienia* (s. 318). Takie ujęcie łączy trzy aspekty cudu: psychologiczny, ontologiczny i semio-logiczny, postulowane przez świadków tradycji (św. Augustyn, św. Tomasz) oraz zawarte implicite w terminologii biblijnej. Tutaj właśnie zaznacza się wyraźne przesunięcie akcentów – autor nie zacieśnia semantyki cudu do aspektu apologetycznego, gdyż jego gama znaczeniowa jest o wiele bogatsza. Uzdrawianie chorych, wskrzeszanie zmarłych, wyrzucanie złych duchów – to znaki mocy Bożej (dynamis), która pozostaje na służbie Miłości (agapé). Cuda są zapowiedzią i realizacją nowego porządku, jaki Jezus Chrystus przyniósł na ziemię – porządku Królestwa Bożego. Dopiero uwzględniając ekonomię tego Królestwa można je prawidłowo odczytać. W niej cud dotyka człowieka w sercu jego najgłębszych pragnień (s. 345), gdyż wyzwalając od zła fizycznego wskazuje na pełnię Królestwa Bożego. Cud jest nadto elementem Objawienia i jego „nośnikiem” oraz potwierdza prorocki charakter Ewangelii. Obdarowanego prowadzi do „komunii” z Bogiem

zbawienia. Jeżeli Jezus uzdrawiał i wyrzucał złe duchy, to dlatego, że *Bóg był z Nim* (Dz 10,38). Są więc cuda potwierdzeniem boskości Jego misji i objawieniem tajemnicy Trójcy Świętej. Objawiają, że Ojciec jest w Synu i Syn w Ojcu, zjednoczeni w jednym Duchu (s. 335). Szczególnie w Ewangelii św. Jana cuda jawią się jako „epifanie” Jezusa i znaki Jego chwały.

Wiadomo, że fenomen Częstochowy, Lourdes wywołuje różne postawy. Nie można jednak przejść obok niego obojętnie. Dokonujące się tam uzdrowienia, poddane surowym kryterium wiarygodności i uznane za cudowne, nie mogą nie świadczyć o ciągłej obecności Boga w świecie; Boga, który jest jego Dynamis, Agapé i Logos. Stąd znaczenie cudów dla wiary dzisiaj. Dokonując się zawsze w kontekście zaufania i prośby wywołują one do nawrócenia i zapraszają do wiary w Tego, kto je czyni. W konsekwencji cuda są dzisiaj nowym słowem Boga, misją zbawienia skierowaną ku światu przez pośrednictwo Maryi (s. 381). Człowiek jest przez nie wezwany do kształtowania swojego życia nie w oparciu o pewność determinizmów psychicznych, lecz o tajemnicę Boga, Jego suwerenną wolność (s. 380).

Czas cudów to czas pomiędzy stworzeniem świata a przekształceniem wszystkiego i wszystkich w Jezusie. Cud zatem antycypuje porządek eschatologiczny (s. 381). Będąc symbolem „filantropii” Boga nie niszczy wolności człowieka i świadczy wciąż o potrzebie zbawienia, które dokonało się przez Wcielenie i Zmartwychwstanie – największe cuda. Nie

zawiesza procesów natury, lecz wyraża ich pełnię i kres (s. 361).

Praca R. Latourelle'a może być uważana za dobry, monograficzny wykład o cudzie, będący integralną częścią wykładu z teologii fundamentalnej. Pozostając wierny postulowanej przez siebie odnowie teologii fundamentalnej jako dyscypliny naukowej Latourelle dokonuje tego tak w zakresie problemów merytorycznych jak i formalnych. Świadczą o tym nowe tematy teologiczne wprowadzone do rozważań oraz bogate opracowanie egzegetyczno-historyczne, umożliwiające wgląd w teologię cudu poprzez cuda Jezusa. Wartość dzieła podnosi piękny język książki, świadczący o dużej wrażliwości i erudycji autora.

ks. Janusz Nawrocki

sztuka

Człowiek z muzeum *Na marginesie twórczości Ma-* *riusza Stanowskiego*

Zaletą dobrych muzeów sztuki jest m.in. to, iż dzięki bezpośredniej obecności dzieła w sposób o wiele bardziej czytelny i sugestywny, niż pozwala na to książka z reprodukcjami, uświadamiają nam przemiany w sztuce. Z mojego punktu widzenia najciekawsze rezultaty uzyskują nie te muzea, które rozbudowują swoje zbiory sztuki sta-

rożytniej, lecz te, które uwspółcześniają zbiory. Daje to bowiem możliwość obserwowania zmian dość żywo nas dziś obchodzących. Uderzyły mnie ostatnio, bardziej niż kiedykolwiek przedtem, zmiany wizerunku człowieka w malarstwie i rzeźbie. W Museum Wallraf Richartz i Ludwig w Kolonii w ciągu krótkiego czasu można przejść od wielkiej kolekcji sztuki średniowiecznej do lat osiemdziesiątych XX w. Wizerunek człowieka obraca się w czasie tej wędrówki o 180°. Od strzelistych pionów „ukrzyżowań” do postrzępionej sylwetki ludzkiej wiszącej do góry nogami.

Co się stało z wizerunkiem człowieka w sztuce współczesnej? To pytanie narzuca się po takiej historycznej konfrontacji. W przestronnej, perfekcyjnej technicznie sali nowego Museum Ludwiga, gdzie podsumowuje się niejako niemiecką sztukę lat 80., ludzie na obrazach G. Baselitza przedstawieni są do góry nogami, obok rzeźba tegoż autora – leżący, jakby z wielkim trudem dźwigający się, drewniany kadłub ludzki. Ta wizja człowieka nie zmienia się wiele, gdy przenosimy wzrok na umieszczone obok obrazy A. R. Pencka, M. Lüpertz, J. Immendorffa. Dodajmy, nie zmienia się, nawet gdy przeniesiemy wzrok z dzieł Niemców na dzieła Włochów lub Polaków. Ten sam w gruncie rzeczy duch przejawia się w malarskich i rzeźbiarskich postaciach S. Chia, w obrazach E. Dwurnika, M. Sobczyka, R. Woźniaka, w rzeźbach G. Klamana.

Niepokojący jest wizerunek człowieka w całej XX-wiecznej sztuce. Jeśli nie zniknął całkowicie w makro- lub mikroskopowych ujęciach świata,

jeśli nie rozpułynał się w fałdach materii malarskiej, lub nie ukrył się za zastoną kwadratów i trójkątów, to w każdym razie przybrał przedziwne kształty. Rozczłonkował się na szereg geometrycznych odłamków u Picassa albo zamknął się w syntetycznym owalu u Brancusiego. Wychudł i wydłużył się niepomrotnie, omal zdematerializował u Giacomettiego i odwrotnie – napęczał najdrobniejszymi detalami w obrazach hiperrealisty Close'a. To również deformacja, tylko nieco inna, bliższa fotograficznemu zwielokrotnieniom Warhola. Wizerunek człowieka w sztuce współczesnej ma również skłonność do skrywania się, np. w „zwojach” gipsu lub marmuru, jak u Wnuka, Sagala czy Mitoraja. Przypomnijmy sobie również te bolesne przygody, jakie przeżywa on u Bacona, Hasióra, w „Zielniku” Szapocznikow, u akcjonistów, takich jak Nitsch, zaś szczególnie już u performerów z kręgu „body art”: Pane, Burdena.

Jakie jest źródło, sens tak bezwzględnej i gwałtownej rozprawy z wizerunkiem człowieka w sztuce naszej doby? Gdy patrzymy nieuzbrojonym okiem, a więc z pominięciem uczonych kategorii artystyczno-estetycznych, wydaje się nam, że jego droga biegnie od świętości, adoracji i uwielbienia, przez wspaniałość, wielkość i godność ku destrukcji, karykaturze, kpinie i pohańbieniu. Co gorsza, droga ta wydaje się nieuchronna. Próby zaradzenia sztuce „zdegenerowanej” przyniosły rezultaty, które nie przyjęły się. Powstała z tej inspiracji sztuka jak i kontekst jej tworzenia kojarzą nam się, w większości przypadków, źle. Próby te – kładące się w poprzek destrukcji, mimo szlachet-

nych deklaracji, mimo dość powszechnych oczekiwań społecznych i posłuchu wśród wielu artystów – okazały się zdradliwe. Wyzwołyły falę artystycznego sprzeciwu, z którego wyłonił się wizerunek człowieka jeszcze posępniejszy, zdeformowany i pokawałkowany.

Wątpiła jest nadzieja, by po tych artystycznych torturach, po przejściu tej artystycznej sieczkarni połączonej ze zgniataczem, piłą elektryczną, ogniem i rozpylaczem dało się jeszcze coś ocalić. Wielkiego optymizmu trzeba, aby sądzić, że z tych okrucieństw wyłoniła się jakaś całość, do tego zintegrowana – wizerunek człowieka pełen godności.

Często ostatnio zaglądam do pracowni artystów. Dzieją się tam sprawy ciekawe, które tylko częściowo wpływają na powierzchnię życia artystycznego, raczej dojrzewają powoli w skupieniu i odosobnieniu. Czuję, że z poszarpanej, ugniecionej materii artystycznej, z okrucieństw farby, strzępów obrazów rzeczywistych i wyimaginowanych coś się chce urodzić. Powierzchnia ziemi, drzewo, kielkowanie – przypominam sobie akurat tematy malarskie Joanny Krzysztoń. Coś się chce narodzić również w ostatnich grafikach i rysunkach Anny Małgorzaty Roszkowskiej, również tu pojawia się powierzchnia ziemi spękana, jakby rozsadało ją coś od środka. Mamy tu do czynienia raczej z biologiczną metaforą, zatrzymujemy się jakby na granicy – umieranie i rodzenie splata się na powierzchni ziemi, w cienkiej warstwie gleby. Ale również znamiona odradzania się sił syntezy i konstrukcji w miejsce rozpadu i chaosu w zintelektualizowanej, męskiej wyobraźni.

Mariusz Stanowski – artysta mało jeszcze znany, w swoim dorobku ma właściwie jedną poważną wystawę indywidualną, zaintrygował mnie swoimi obrazami i dojrzałą koncepcją twórczości. Wizerunek człowieka w obrazach Stanowskiego rozpadł się w sposób szczególny. Najpierw na szereg formalnych elementów z repertuaru warsztatowych środków sztuki pięknych, takich jak: linia, trójkąt, plama barwna, itd., później zaś na szereg okrucieństw obrazów z całego dorobku sztuki europejskiej. Człowiek składany jest następnie z tych kawałków wziętych z różnych obrazów, epok, stylów, indywidualności artystycznych. Zbiory kilku muzeów składają się na ten wizerunek. Rozpad czy konstruowanie, karykaturyzacja czy idealizacja, kpina, czy uwielbienie?

Artysta powiada: Twórczość to budowanie niespodziewanych całości z elementów maksymalnie kontrastowych. A więc konstruowanie, może nawet idealizacja, tyle że przewrotna. Artysta najpierw kawałkuje, wyodrębnia proste, warsztatowe elementy, potem całe obrazowe zespoły stylistyczne, później zaś zestawia je kontrastowo, niejako przeciwko sobie. Jego wizerunek człowieka budowany jest z historycznego materiału sztuki na zasadzie wewnętrznych sprzeczności. Ale, jak twierdzi twórca, jest to droga osiągania całości wyższego rzędu. Są to całości po pierwsze – niespodziewane, po drugie – powstają one ponad chaosem elementów, z których są zbudowane, jeśli więc nie są doskonałsze, to w każdym razie bardziej złożone, pojemniejsze, niejednoznaczne...

Jan Stanisław Wojciechowski

 teatr

Ucieczka od tożsamości

1. Federico Garcia Lorca sformułował kiedyś myśl na tyle mi bliską, że chciałbym ją tu zacytować: *Naród – powiada Lorca, – który teatrówi swemu nie dopomaga i nie sprzyja, jest jeśli nie martwy, to co najmniej śmiertelnie chory. Stosuje się to i do samego teatru, jeśli nie wyczuwa on społecznego tętna historii, tragizmu ludzi, nie sfalszowanej swoistości ich ojczyzny i ich ducha, śmiechu czy płaczu. Taki teatr nie ma prawa nosić miana teatru, lecz winien nazywać się salą do zabaw lub miejscem, gdzie wyczynia się tę obrzydliwość, którą określamy słowem: zabijanie czasu.*

To, co między 7 a 14 kwietnia oglądałem na XIV Opolskich Konfrontacjach Teatralnych „Klasyka Polska”, nie było nawet formą zabijania czasu; rozpaczliwy poziom artystyczny i myślowy przedstawień szedł w parze ze śmiertelną nudą i doprawdy tylko obowiązek zawodowy mógł sprawić, że wytrwałem w Opolu przez tydzień. Nie chciałbym jednak przedstawiać tutaj szczegółowej relacji z festiwalu; teatr – wszystko jedno dobry czy zły – sam w sobie nie jest interesujący; w teatrze fakt artystyczny ma znaczenie o tyle, o ile odwołuje się do społecznego unerwienia i pozwala widzom rozpoznać się we własnej sytuacji: moralnej, politycznej, metafizycznej. Paradoksalnie, zły teatr – to jest teatr

niezdolny do żadnych rozpoznań, teatr społecznie obojętny, zamknięty w artystystwie albo tylko komercyjny – stwarza możliwość odczytywania sytuacji niejako à rebours; inaczej mówiąc: brak rozpoznania – teatralna ślepotą i głuchota na stan społecznej rzeczywistości – jest właśnie rozpoznaniem, które wprawdzie świadczy przeciw teatrowi, ale zarazem skłania do namysłu nad kondycją kultury.

2. Pierwsze, co uderza po przyjeździe do Opola, to powietrze; nawet przybysz z Warszawy, nawykły – zdawałoby się – do wdychania miejskiego smogu, tutaj musi się swoiście aklimatyzować; nad miastem wisi mieszanina pyłu i dymu wytwarzana przez okoliczne cementownie.

Zaraz po wyjściu z dworca trafia się na fasadę hotelu z nieczynnym neonem: *Witamy w stolicy polskiej piosenki*. Piosenka – to jest to, co raz w roku na kilka czerwcowych dni ściga na Opole uwagę kraju, głównie za sprawą transmisji telewizyjnych. Ale w telewizji nie widać zwykłego oblicza miasta; nie widać koślawych uliczek z architektoniczną kakofonią (podupadające kamieniczki ze śladami dawnego stylu, jeszcze z niemieckich czasów, pobratane z PRL-owską wielką płytą stawianą bez ładu i składu); nie widać ludzi uganiających za towarami; nie widać wieczornej martwoty przerywanej warkotem patrolujących wozów milicyjnych i rykami gości opuszczających lokal „Europa”.

Niby podobnie jak w każdym innym mieście w Polsce – postępująca ruina miejskości jako pewnej wartości kulturowej. Niby podobnie; a jednak Opole ma swoją szczególną proble-

matykę, narzucającą się może zwłaszcza w kontekście festiwalu narodowej klasyki teatralnej.

3. Konfrontacje Opolskie nie budzą zapewne takiego zainteresowania jak zawody piosenkarzy, niemniej dla życia teatralnego są, przynajmniej z założenia, bardzo istotne. Wiadomo – klasyka tworzy epokę kultury teatralnej.

Urządzanie festiwalu klasyki narodowej akurat w Opolu ma poniekąd ideologiczny podtekst: chodzi o budowanie tożsamości na ziemiach naznaczonych dramatycznym piętnem historii i przez paręset lat uwikłanych w narodowościowe dylematy; teatr stanowi tu jeden z dogodnych sposobów wytwarzania duchowej wspólnoty i emocjonalnej więzi z polskim dziedzictwem.

Ba, ale polityka wynika z powojennego układu granic napotyka fakty, o których głośno się nie mówi, które zaś zakrawają na paradoks. W Opolu, jak mi ktoś powiedział, zatrzymał się rozwój demograficzny; ludności nie przybywa od ładnych paru lat, zaś powodem tego są wyjazdy do RFN-u, czy – jak mówią wyjeżdżający – do Reichu lub: do Vaterlandu. Każdy nowo narodzony opolanin ma w pewnym sensie podwójne obywatelstwo: formalnie – polskie, potencjalnie – niemieckie. Z tej niepisanej (?) zasady korzysta, dość cynicznie, wielu mieszkańców urodzonych grubo po wojnie i nie mających z korzeniami niemieckimi nic wspólnego.

Prawdą jest, że w Opolu pozostało sporo autochtonów, miasto nie zagnało przesiedleń na większą skalę. Bywa, że starsi mieszkańcy do tej pory posługują się jakimś polsko-niemieckim

wolapikiem. Ale prawdą też jest, że wielu z tych autochtonów wychowało się w rodzinach tradycyjnie opowiadających się za polskością i ci też wyjeżdżają, bo Polska przyniosła im same rozczarowania. Słyszałem, że do RFN-u wyjeżdżali powstańcy śląscy. Paradoks? Raczej dramat.

4. Nie chcę tu niczego demonizować; wydaje się jednak, że mamy do czynienia z kryzysem tożsamości, który stwarza dość specyficzny kontekst dla takiego przedsięwzięcia, jak festiwal polskiej klasyki teatralnej. Zawsze można powiedzieć, że u źródła tego kryzysu leżą przesłanki natury politycznej. Inaczej mówiąc: wyjeżdżający rezygnują nie tyle z kultury polskiej, ile z państwowości polskiej w jej PRL-owskim kształcie. To założenie byłoby do utrzymania, gdyby kultura polska, np. teatr, prezentowała jakąś silną, atrakcyjną formę, wyposażoną w samoświadomość, hierarchię wartości, etos. Tymczasem wnioski, jakie nasuwa opolski festiwal klasyki, zaświadczałyby – niejako pars pro toto – o stanie kultury, są inne. Powiedziałbym, że w Opolu dał się zaobserwować fenomen szczególnie i niepokojący – oto lokalny kryzys narodowej tożsamości zrymował się nagle z ogólnopolskim kryzysem tożsamości; wydaje się, że na wszystkich piętrach społecznej rzeczywistości puściły wiązania, zaś teatr razem z całą kulturą mimochodem wystawiają smutne świadectwo rozpadu.

5. To, co w Opolu zwracało uwagę, to w gruncie rzeczy brak klasyki na festiwalu bądź co bądź klasyce poświęconym. Na osiem przedstawień konkursowych tylko dwa nie budziły wątpliwości z punktu widzenia wyborów repertuarowych: „Dziady” i „We-

sele". Reszta to były sztuki lub zgoła adaptacje prozy autorów, których klasyczność jest w moim przekonaniu sporna, myślę o Witkacym, Gombrowiczu i Schulzu (żeby już nie wspominać o przypadku tak szczególnym, jak „Bał manekinów” Brunona Jasińskiego – utworze napisanym po rosyjsku przez obywatela z własnej woli Związku Radzieckiego).

Przyczyny tego stanu rzeczy? Najpierw kwestia cenzury. Do udziału w festiwalu dopuszcza się dzieła napisane przed 1939 r. Zasada jest czysto mechaniczna i prowadzi do paradoksów: np. „Iwona” Gombrowicza ma już walor klasyczności, ale „Ślub” jeszcze nie. Błąd rozumowania polega tu na tym, że nie bierze się pod uwagę, iż pojęcie „klasyczność” odnosi się przede wszystkim do systemu wartości. Dzieło jest w takim stopniu klasyczne, w jakim jest doskonałe. W grę może wchodzić czynnik czasu, tzn. można za klasyczny uznać utwór sprawdzony w czasie, ale wydaje się, że w tym sensie perspektywa niespełna 50. lat jest nieco pochopnie wybrana.

To wszystko jednak trąci akademickim sporem, który bierze się stąd, że w repertuarze teatrów po prostu nie ma klasyki z prawdziwego zdarzenia, to znaczy: nie ma Fredry, Słowackiego, Norwida, Krasińskiego, Wyspiańskiego (poza „Weselem” napisał w końcu kilka ważnych dramatów); nie ma też tzw. małej klasyki: Zapolskiej, Rittnera, Perzyńskiego, Kisielewskiego. Oczywiście, gdyby przestudiować spis przedstawień granych w całej Polsce, to znalazłyby się wyjątki, ale nieliczne, nie zmieniające ogólnego obrazu. W związku z tym organizatorzy opolskiego festiwalu stanęli przed nieco kłopotliwym dyle-

matem: nie mogąc z wielu propozycji wybierać spektakli najciekawszych, musieli decydować się na to, co przynajmniej formalnie (cezura 1939 r.) pozwalało się jako „klasyka” zakwalifikować. Stąd ten „Bał manekinów”, stąd adaptacja prozy Schulza czy trzeciorzędnej powieści-ciekawostki Gombrowicza „Opętani”.

Istnieje teraz pytanie: Dlaczego nie gra się klasyki? Może wyczerpała się jej tradycyjna moc organizowania świadomości zbiorowej? Może; ale raczej skłonny byłbym twierdzić, że to realizatorzy zwątpili w tę moc i nie starają się nawet podjąć dialogu z wielkimi dramatami romantycznymi i neoromantycznymi czy z komediami Fredry; fundament polskiej sceny na naszych oczach obraca się w ruinę. Nie wiadomo, jak to grać, jak mówić wiersz; przede wszystkim zaś nie wiadomo, w jakiej sprawie to grać, jakiego typu przesłanie współczesność miałaby odbierać od przeszłości. Współczesność po prostu odmawia wysiłku ustalania jakiegokolwiek prawdy o sobie, ponieważ generalnie straciła wszelką orientację w sobie samej, w swoim jestestwie. I nawet wtedy, gdy teatry jeszcze sięgają po „Dziady” czy „Wesele”, dają już tylko dowód całkowitej impotencji duchowej i artystycznej. Słowem, jesteśmy świadkami czegoś, co bym nazwał ucieczką od tożsamości i przyzwoleniem na kompletną indyferencję społeczną i narodową. Znam, oczywiście, argumenty tłumaczące ten stan zniżczenia; zawsze znajdują się tacy, którzy winą za niemoc obarczają tak zwaną sytuację i obiektywne warunki. Ale – jak powiedział Brzozowski – męczymy się w Polsce wszyscy; to nie jest żaden argument.

Janusz Majcherek

film

Chaos przemocy

Twórczość Akiry Kurosawy nieustannie przyciąga uwagę i zaskakuje głębią spojrzenia. Ten 78-letni „żyjący klasyk” kina, realizujący ostatnio filmy w pięcioletnich odstępach, nie daje się łatwo zamknąć w krytycznych szufladkach, co czasem zdarza się starym mistrzom, którzy wyznaczyszy nową drogę kinematograficznym poszukiwaniom bądź odchodzą w cień, bądź w różnych wariantach powtarzają swe wcześniejsze posłanie. Choć jego „Rashomon” był jednym z punktów zwrotnych w historii kina, Kurosawa nie pragnął być nowatorem, człowiekiem awangardy. Swym opowieściom nadawał raczej formy klasyczne i w nich starał się zawrzeć swój osąd na temat ludzkości, w nich próbował przewartościować japońską tradycję i historię. Historia jest bowiem głównym tematem: jego rozważań, uniwersalność spojrzenia nie stoi zaś w sprzeczności z konkretem tradycji, na której jest ono zbudowane.

Ostatnie dzieło Kurosawy, „Ran”, zrealizowane w 1985 r., zbliża się ku syntezie wcześniejszych przemysłów twórcy. Podobne wrażenie odnosiłmy jednak oglądając poprzedni film – „Sobowtór”, oraz jeszcze wcześniejszy – „Dersu Uzala”. Za każdym razem okazywało się, że reżyser nie powiedział jeszcze swego ostatniego

słowa; nie ma przecież jednej formuły na opisanie świata, są tylko nieustanne próby zrozumienia go.

Kurosawa to postać zagadkowa. Potomek samurajskiego rodu mocno związanego z tradycją jest jednocześnie świetnym znawcą europejskiego malarstwa i literatury. Głęboko zanurzony w japońskiej historii należy zarazem do pierwszego pokolenia japońskich artystów, które szerzej i głębiej zainteresowało się pochodzącą z oceanów kulturą. Jego filmy uznawane przez Europejczyków za kwintesencję japońskości w rodzinnym kraju spotkały się z licznymi zarzutami „uniwersalizmu”. Ten paradoks spowodował, że od poł. lat 70. reżyser musiał szukać poparcia i środków na realizację swych projektów kolejno w ZSRR, Stanach Zjednoczonych i ostatnio we Francji. Jego filmy nie stały się przez to mniej japońskie. To, co Kurosawa przyswaja z kultury europejskiej, zostaje zintegrowane z rodzimymi wzorami kulturowymi, zostaje włączone w obieg myśli czy w typ mentalności niezaprzeczalnie dalekowschodni. Jeśli zaś na tym przecięciu rodzi się pewna uniwersalność, owocująca dojrzałymi i głębokimi dziełami – to tym lepiej dla twórcy i dla nas.

Opowieść o księciu Hidetorze przedstawiona w „Ranie” przywołuje wątek szekspirowskiego „Króla Leara” (reżyser sięgał wcześniej do wysoko przezeń cenionych sztuk angielskiego dramaturga, wystarczy wspomnieć wspaniałą parafrazę „Makbeta” w „Tronie we krwi”), choć trudno powiedzieć, by była jego prostą adaptacją do japońskich realiów. Kurosawa wykorzystuje formułę tragedii, by odnaleźć archetypowe za-

chowania ludzkie prowadzące do zbiorowego zaleństwa. Wykorzystuje temat zdrady, samotności i synowskich rywalizacji, by ukazać dramat namiętności politycznych pojawiających się (choć za każdym razem inaczej) w najróżniejszych społecznościach.

Stary władca, który po serii brutalnych walk opanował kraj, targany wewnętrznymi sprzecznościami, musi rozwiązać problem sukcesji. Chcąc uniknąć zamętu, jaki mógłby powstać po jego śmierci, postanawia abdykować na rzecz synów – każdemu z nich przyznaje jeden z kluczowych zamków, zaś zwierchność nad wszystkimi otrzymuje najstarszy, Taro. Podstarzały Hidetora pragnie zachować jedynie miłość synów i honorowe miejsce na dworze nowego władcy.

Jednak już w długiej, początkowej sekwencji polowania na dziką pojawiają się motywy antycypujące załamanie ustanawianego porządku. Czyż stary książę nie czuje się podświadomie osaczony jak ścigane przez niego zwierzę? Jego sen o wędrówce przez pustkowia i wołaniu w próżnię, z której nie ma odpowiedzi, przyspiesza decyzję o zrzeczeniu się władzy. W trakcie abdykacyjnej ceremonii daje swym następcom przestrozę: tylko gdy będą razem, jak trzy strzały, które trzyma w ręku, będą niepokonani, każdego z osobna łatwo można złamać. Jednak Saburo demonstruje ojcu złudność tej rady, trzy strzały pękają uderzone o kolano. Ten akt zwątpienia przychodzi ze strony najmłodszego i najłagodniejszego spośród synów, nie zżartego przez chorobliwą rywalizację. Dalekowzroczna kontestacja zostaje ukarana, Saburo zostaje wydziedziczony.

Hidetorę charakteryzuje ułomność o wiele gorsza niż nieumiejętność zastosowania efektywnych rozwiązań politycznych – z tym próbuje sobie radzić. Tej postaci, podobnie jak u Szekspira, przypisana jest symboliczna ślepota władcy, który nie zna natury politycznych namiętności prowadzących kraj do chaosu. Ślepota człowieka, który rozpętawszy kiedyś machinę przemocy mającą go doprowadzić do władzy nieskutecznie próbuje teraz powstrzymać jej niszczyielskie działanie. W późniejszych scenach jak wyrzuty sumienia pojawiają się Sue i oślepiiony Tsurumaru, którzy ocalili z dawnych jatek, świadkowie brutalnego marszu Hidetory ku panowaniu.

Słowo „ran” oznacza we współczesnym języku japońskim wojnę, tumult lub konflikt, lecz jego dawniejsze znaczenie, przejęte z języka chińskiego, można wyrazić terminem „chaos”. Odwrotnie niż w europejskiej tradycji antyku, nie jest to chaos przedustawny, z którego wylania się kosmiczny ład. „Ran” to chaos wtórny, spowodowany przez naruszenie pierwotnego, całościowego porządku („huen-tuan”), będący wynikiem ludzkiego „błędu”. Tym błędem jest panowanie ustanowione na krwawym porządku i spirala odwetu nakręcana przez kolejne akty gwałtu.

Taro, podjudzany przez żonę, nie zadowolili się pozycją primus inter pares, lecz wiedziony pychą absolutyzmu odmówi honorów ojcu. Do tego samego skłoni swego brata, Jiro. W odpowiedzi na protesty Hidetory wysłał zbrojne armie. Starzec cudem ocalały z pogromu oddali się na pustkowiu, na którym nikt (jak w proroctwym śnie) nie odpowie na jego

rozpaczliwe wołanie. Także Jiro, wiedziony zazdrością o władzę, uśmierci skrytobójczo brata, zaś jego rządy będą równie beznadziejnie krwawe jak jego poprzednika. Jedynie wygnany z kraju Saburo nie chce uczestniczyć w bratobójczej rywalizacji.

Pajęczyna niszczycielskich namiętności opłotła serca bohaterów, żądza władzy jest wzmacniana pragnieniem odwetu. Postacią, która całe życie poświęciła zemście na rodzie panujących, jest Kaede, żona Taro i córka jednego z uśmierconych niegdyś rywali Hidetory. Po śmierci pierwszego męża poślubi jego brata, nie ustając we wzbudzaniu waśni między stronami konfliktu, wynajdując coraz to nowych wrogów – aż do zupełnego zniszczenia. Jedynie Sue i Tsurumaru, choć ich bliskich spotkał podobny los co rodzinę Kaede, wyzwalają się z obłądnego kręgu zemsty i szukają pocieszenia w naukach Buddy. Jednak rozpetany żywioł pochłonie wszystkich.

Kurosawa nie przedstawia dramatu psychologicznego, nie tworzy też filmu polityczno-historycznego. Jego postacie mają charakter symboliczny, ustereotypizowany, przypominają maski z przedstawienia teatralnego antyku. „Ran” to dramat charakterów wpłątanych w tragiczne konflikty, w archetypowe sytuacje. Narracja ma strukturę klasyczną, rozwój prostej, linearnej akcji przerywają sceny wojennych batalii, będące ironicznym komentarzem do działań wszystkich bohaterów (funkcja chóru w antycznej tragedii?). Nie ma w nich logiki strategicznych rozwiązań, cała ta choreografia służy ukazaniu absurdałności uśmiercania. Zwielokrotniona śmierć, która prowadzi do kolejnych

erupecji zwielokrotnionej śmierci, pojawia się z natrętnością halucynacji, w której gubią się ideologiczne lub osobiste racje bohaterów.

Kolory w filmie ułatwiają rozpoznanie przynależności walczących wojsk, lecz mają także swoją wartość symboliczną. Żółty, czerwony i niebieski to trzy podstawowe barwy, które wyrażają dekompozycję wcześniejszych jedności; w nieustannej rywalizacji anulują się nawzajem. Po wykrwawieniu się kolorowych armii na końcu filmu stają na przeciw siebie armia czarna i biała – opozycja komplementarna. Być może ułomność gatunku ludzkiego jest nieusuwalna, spotkanie uzbrojonych grup zawsze doprowadza do rzezi. Raz uruchomiona logika przemocy, bez względu na ideowe odcienie, które mają ją uzasadniać, prowadzi tylko do potęgowania się konfliktu, do wszechwładzy chaosu.

W którymś momencie Hidetora pojął absurdalność opartego na stworzonej przezeń zasadzie świata i – pozbawiony władzy, honorów, miłości synowskiej i bezpieczeństwa – pogrążył się w otchłani kojącego obłędu. Postać głupca jak cień towarzyszy byłemu władcy, któremu jest odebrana nawet zdolność samobójczej śmierci, dopóki nie zazna wszystkich upokorzeń i wszystkiego bólu. Dopiero po śmierci Saburo, najwerniejszego z synów, będzie mógł umrzeć z rozpaczy.

Historiozofia Kurosawy ma wadźwięk pesymistyczny. Ludzkość sama prowadzi siebie ku zagładzie, nie potrafiąc okiełznać niszczycielskich namiętności dominujących w społecznych zachowaniach. Jedynie nieliczni, jak niewidomy, choć najlepiej

chyba widzący Tsurumaru, posiadają rzadki dar wybaczenia. Jednak powszechne zaślepienie jednakowo odbija się rykoszetem tak na sprawiedliwych jak i na złoczyńcach. W ostatniej scenie filmu wizerunek Buddy towarzyszący postaci Tsurumaru upada w przepaść. Ludzie nie powinni czekać na zmiłowanie bogów, ich

los zależy od rozsądku ich samych – komentował tę scenę reżyser.

Może jednak dla okiełznania powszechnego szaleństwa nie jest obojętne, w jakiego boga się wierzy – w boga miłości, czy w boga nienawiści?

Jerzy Uszyński

KSIĄŻKI NADESLANE

Akademia Teologii Katolickiej

Antologia mistyków franciszkańskich. Tom 3, wiek XIX, zebrał i zredagował o. Salezy Kafel OFMCap. Warszawa 1987, nakł. 6300 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Giacomo de Antonellis, *Sprawa Puechera*, przeł. Wojciech Daniecki. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Anatoliusz Jureń, *Godzina Jesienna*, wybór Stefan Jurkowski, wstęp Stanisław Misakowski. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 1500+350 egz.

Stefan Jurkowski, *Światy równoległe (wiersze wybrane)*, wybór i wstęp Stefan Jończyk, ilustr. Teresa Chelicka. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 3000+350 egz.

Zofia Kossak, *Złota wolność (Dzieła)*. Warszawa 1987, wyd. IX, nakł. 30000+350 egz.

Krzysztof Narutowicz, *Pejzaż z krzyżem. Grafiki Tomasza Boruty*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Aleksander Stpiczyński, *Wbrew wyrokowi losu*, słowo wstępne Kazimierz Leski. Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 20000+350 egz.

Jan Paweł II w krajach Beneluxu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985. Przemówienia i homilie (Jan Paweł II pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej), przekład „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), oprac. Jarmila Sobiepan, zdjęcia Ryszard Rzepecki. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Pismo Święte Nowego Testamentu, przeł. z j. greckiego ks. prof. dr Seweryn Kowalski, skrowidz oprac. Zenon Ziółkowski. Warszawa 1987, wyd. XXIII, nakł. 50000+350 egz.

Trwajcie... Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny 8–14 czerwca 1987. Przemówienia i homilie (Jan Paweł II pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej), wstęp, dziariusz i oprac. Amelia Szafrńska. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 50000+350 egz.

Kujawsko-Pomorskie Towarzystwo Kulturalne

Jan Malinowski, *Mariana Turwida twórczość i działalność. Refleksje z kręgu kultury wielkopolsko-pomorskiej*. Bydgoszcz 1987, wyd. I, nakł. 800+22 egz.

Kuria Biskupia – Szczecin

ks. bp Kazimierz Majdański, *Szczecińskie rocznice*. [Szczecin] 1988, nakł. 3000 egz.

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza

Jan Pócek, *Poezje wybrane*, wybór i nota biograficzna Roch Sulima. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 4650+350 egz.

Pallottinum

Matka Urszula Ledóchowska, *Historia Kongregacji Sióstr Urszulanek Najświętszego Serca Jezusa Konającego*. Poznań 1987, nakł. 20000+350 egz.

m. Urszula Ledóchowska, *Testament*. Poznań 1987, nakł. 40000+350 egz.

Prowincjałat OO. Franciszkanów Konwentualnych Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy

Florian Jerzy Duchniewski OFMCap., *Polska prowincja kapucynów w XIX wieku (1795–1864)*. Lublin 1987, nakł. 1500 egz.

Ambroży Jastrzębski OFMCap., *Katalog Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Nowym Mieście nad Pilicą*. Lublin – Nowe Miasto 1987, nakł. 500 egz.

Sekcja Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich

Melos, Logos, Etos. Materiały sympozjum poświęconego twórczości Floriana Dąbrowskiego. Stefana Kisielewskiego, Zygmunta Mycielskiego. Warszawa 29–30 listopada 1985. Warszawa 1987.

Prezentacje – interpretacje – konfrontacje. Materiały sympozjum poświęconego twórczości Witolda Lutosławskiego. Warszawa 1985, nakł. 1000 egz.

Tadeusz Baird. *Sztuka dźwięku, sztuka słowa. Materiały sympozjum*, Warszawa 12 grudnia 1982. Warszawa 1984, nakł. 400 egz.

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

„Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F Historia”, Vol. XL 1985. Lublin, nakł. 550+25 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Pójdźmy do Betlejem. Wybór misteriów na Boże Narodzenie, oprac. Małgorzata Dagiel. Olsztyn 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Gustave Martelet SI, *Odnaleźć życie pozagrobowe. Chrystologia rzeczy ostatecznych*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

ks. Piotr Skarga SI, *Żywoty świętych polskich*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Jean Vanier, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.

Stanisław Waliszewski, *Catun Turyński dzisiaj*. Kraków 1987, wyd. II, nakł. 30000+350 egz.

Dzienniczek siostry Marii Faustyny Kowalskiej. Kraków 1987, wyd. II (IV), nakł. 20000+350 egz.

Wydawnictwo Kurii Biskupiej

Przez krzyż. Wybór poezji religijnej, wybór tekstów Andrzej Niewczas. Lublin 1987, nakł. 10000 egz.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

ks. Józef Bellaney, *Uzdrowienia w Lourdes w świetle dokumentów lekarskich*, z j. franc. przeł. br. Konstanty Mieczysław Brodzik OFMConv. Niepokalanów 1987, wyd. II poszerzone, nakł. 30000 egz.

ks. Edward Pohorecki, *Poznać Matkę. ABC czciciela Maryi*. Niepokalanów 1988, wyd. II, nakł. 20000 egz.

Kręgi religijne. Wybrane fragmenty prozy polskiej XIX i XX wieku, wybór i oprac. Antoni Bednarek. Niepokalanów 1987, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych

Wilhelm Huernemann, *Święty i diabeł. Życie Świętego Jana Vianneya, proboszcza z Ars*, z V wyd. franc. przeł. o. Efreim Bielecki OCD. Kraków 1982.

o. Benignus Józef Wanat OCD, *Maryjne sanktuarium w Piotrkowicach k. Buska*. Kraków 1987, nakł. 10000+350 egz.

o. Dominik Wider OCD, *Wspólna droga. Rozważania*. Kraków 1988, wyd. II, nakł. 25000+350 egz.

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