

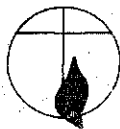
przegląd powszechny

1/809/89

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI · Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ
Jacek Ambroziak
Henryk Bogacki SJ
Jacek Bolewski SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Anna Jagiełło

„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 1980 zł
za I półrocze 1080 zł
za II półrocze 900 zł
cena egzemplarza 180 zł

Wpłaty

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

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

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Zam. 2/87, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1
Numer zamknięto 25 X 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Świadek wierności	7
Z Tadeuszem Mazowieckim rozmawia Beata Chmiel.	
<i>Janina Zakrzewska</i>	
Czas przeszły dokonany	21
Podstawowa zasada systemu określająca relacje między państwem a obywatelami w 1956 r. nie zmieniła się – arbitralność w ustalaniu granic i zasięgu demokratyzacji pozostała nienaruszona.	
<i>Geoffrey Wigoder</i>	
Nowy Testament i chrześcijaństwo w świetle myśli żydowsko-izraelskiej (II)	36
Przyszłość żydowsko-chrześcijańskiego dialogu wymaga gotowości chrześcijan do zrozumienia żydowskich partnerów w ich własnych kategoriach.	
<i>Jean Carmignac</i>	
Nowy Testament w świetle dokumentów znad Morza Martwego	50
Dokumenty gumrańskie zmuszają do uznania, że Nowy Testament w niczym nie zależy od środowiska hellenistycznego, natomiast w całości wtapia się w ówczesne środowisko żydowskie.	
<i>Frederick Copleston SJ</i>	
Natura metafizyki	67
Ciągłe powracające fale metafizyki i antymetafizyki są odzwierciedleniem znamienych aspektów natury ludzkiej.	
<i>ks. Michał Heller</i>	
Zasada antropiczna	83
Mocna zasada antropiczna spełnia w nauce funkcję heurystyczną bądź funkcję zastępczego wyjaśniania (dopóki nie powstanie odpowiednia teoria fizyczna).	
„Od czegoś trzeba by zacząć...”	93
Ze Stefanem Korbońskim rozmawia Michał Jagiełło i Krystyna Styputkowska-Smith.	

Dekada deficytu (<i>Roman Warszawski</i>)	98
Niezgoda filozofów (<i>ks. Józef Życiński</i>)	109
Kartki z Bliskiego Wschodu: Książd głową rodziny (<i>Zygmunt Kwiatkowski SJ</i>)	121
Książki zapomniane: Złoty wiek mieszczaństwa lwowskiego (<i>Oskar Stanisław Czarnik</i>)	123

Książki – *A. Szymańska*: Ocalenie według Nowaka (Tadeusz Nowak, „Pacierze i paciorki”) 133

P. Wilczek: Antologia osobista („The Burning Forest. Modern Polish Poetry”, przeł. i wyd. Adam Czerniawski) 136

ks. W. Chrostowski: Bilans katolicko-żydowskiego dialogu („Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970–1985. Selected Papers”) 140

J. Rodzeń SDB: Twórczość, ład i filozofia (David Bohm, F. David Peat, „Science, Order, and Creativity”) 149

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Każdemu czasowi jego sztuka? (Wystawy: „Wczoraj i dziś”, sierpień – wrzesień 1988, BWA Sopot; „Świeżo malowane”, wrzesień 1988, CBWA Zachęta, Warszawa) 146

Teatr – *J. Majcherek*: Mroźek po rosyjsku (Moskiewski Teatr Studio „Czelowiek”, „Emigranci” S. Mrożka) 149

Film – *J. Uszyński*: Otworzyć okno („Krótki film o miłości” Krzysztofa Kieślowskiego) 152

Listy do redakcji – Spójrzmy z obu stron. Na marginesie „Z kim i o czym” Rafała F. Scharfa (Romuald Dybowski) 156

O duszpasterstwie w armii Andersa raz jeszcze (Julian Humeński SJ) 158

Książki nadesłane 159

Sommaire

Un témoignage de fidélité 7

Entretien avec Tadeusz Mazowiecki recueilli par Beata Chmiel.

Janina Zakrzewska

Le passé accompli 21

Propre au système en place, le principe fondamental de définition des relations entre l'Etat et les citoyens n'a pas changé en 1956, l'arbitraire avec lequel sont circonscrits le champ et les limites de la démocratisation étant resté tel quel.

Geoffrey Wigoder

Le Nouveau Testament et le christianisme à la lumière de la pensée judéo-israélite (II) 36

L'avenir du dialogue judéo-chrétien demande la disposition des chrétiens à comprendre leurs partenaires juifs selon la logique de ceux-ci.

Jean Carmignac

Le Nouveau Testament à la lumière des documents des rives de la Mer Morte 50

Les documents de Qumrân amènent à reconnaître que le Nouveau Testament ne tient nullement du milieu hellénistique, mais qu'il plonge ses racines dans le milieu juif de son temps.

Frederick Copleston SJ

La nature de la métaphysique 67

Les flux et les reflux de la métaphysique et de l'antimétaphysique reflètent les grandes caractéristiques de la nature humaine.

abbé Michał Heller

Le principe anthropique 83

Le fort principe anthropique remplit dans la démarche scientifique soit une fonction heuristique soit une fonction d'explication provisoire (en attendant une théorie physique appropriée).

„Il faudrait commencer de quelque chose...” 93

Michał Jagiełło et Krystyna Stypulkowska-Smith parlent avec Stefan Korboński.

Une décade de déficits (<i>Roman Warszawski</i>)	98
La discorde des philosophes (<i>abbé Józef Życiński</i>)	109
Notes du Proche Orient: Le prêtre chef de famille (<i>Zygmunt Kwiatkowski SJ</i>)	121
Livres oubliés: L'âge d'or de la bourgeoisie de Léopol (<i>Oskar Stanisław Czarnik</i>)	123
Comptes rendus	133
Lettres à la rédaction	156

Świadectwo wierności

Z Tadeuszem Mazowieckim
rozmawia Beata Chmiel

– Czy zgadza się Pan z tezą, iż środowiska niezależne w Polsce nie wyłoniły polityków, a w związku z tym brakuje pozytywnego alternatywnego programu politycznego? To, że opozycja w Polsce nie stworzyła perspektywicznego planu działań politycznych, wydaje się także funkcją myślenia zamkniętego się w ograniczonych ramach czasu, dla którego znamennym hasłem mogłoby być: „Zima wasza, wiosna nasza”.

– Z taką tezą i zgadzam się, i się nie zgadzam. Zacznę od tego, dlaczego się nie zgadzam. Działania szeroko pojętej opozycji w Polsce od lat obracają się w sferze tego, co w debatach teoretycznych określa się niekiedy mianem „prepolityki” i odnoszą się do rzeczy elementarnych: praw człowieka i obywatela. Dotyczą zatem wspólnych, najbardziej podstawowych dla społeczeństwa demokratycznego spraw, na bazie których są formułowane dopiero konkretne programy polityczne. W naszych warunkach zasadniczym celem jest osiągnięcie owej podstawy społeczeństwa obywatelskiego. Inaczej nie mogło i nie może być. Tym niemniej w działaniu tym, skądinąd podstawowym, ujawniły się talenty polityczne wielu ludzi, o różnych zresztą poglądach.

O tyle natomiast się zgadzam, iż rzeczywiście sformułowania programów alternatywnych i dyskusje merytoryczne nie tyle nawet nad programami całościowymi, ile nad stanowiskami i tendencjami są w Polsce mało konkretne i często zastępowane dyskusjami czy odmiennosciami nawiązań historycznych, ideologicznych – czy to do Piłsudskiego, czy do Dmowskiego, czy Witosa – czyli podziałami uformowanymi w przeszłości, nie zaś ścieraniem się koncepcji i stanowisk rzutujących przede wszystkim w przyszłość. Takie jest już ciążenie sytuacji, analogii historycznych, że przeszłość jest formą dyskusji aktualnej i dyskusja tak często występuje w kostiumie historycznym. Forma ta, skądinąd usprawiedliwiona, nie zmusza jednak do ostrego widzenia tego,

co jest nowe i odmienne, do precyzowania stanowisk i programów skierowanych przede wszystkim w przyszłość, mimo iż pozwala, by przez te nawiązania wyłaniały się grupy o odmiennych profilach politycznych.

W tym sensie więc z krytyką opozycji zgodziłbym się przynajmniej w jakimś stopniu. Występuje tu jednak inna trudność: myślenie polityczne polegające na konstruowaniu programów nie mających w danej chwili szans realizacji, zawieszonych w próżni dalekie jest mnie samemu. Uważam, że stanowiska i programy polityczne muszą odpowiadać na pytanie: *Jak to zrobić?* Zżymam się raczej na łatwość konstruowania pięknie brzmiących programów, w których pomija się „bagatelna” kwestię dochodzenia do ich realizacji. Nie każda więc powściągliwość jest wyrazem niechęci do rozwijania myśli politycznej i tworzenia rzeczywistych programów.

Mam wątpliwości, czy stanowisko programowe „Solidarności” lub – szerzej – opozycji można wiązać z myśleniem „od – do”, związanym zwłaszcza z hasłem z początków stanu wojennego o zimie waszej i wiosnie naszej. Patrząc z perspektywy lat – ale tak widzimy to dopiero dzisiaj – okres ostatnich 7. lat możemy podzielić na dwa etapy: do jesieni 1986 r. czyli do amnestii, kiedy to najważniejsze działania ogniskowały się wokół problemu więzionych i internowanych i podstawową przesłanką, której nikt nie chciał i nie mógł pominąć w swoim rozumowaniu było uwolnienie więźniów, i etap drugi, po amnestii, kiedy to zaczęły się próby konstruowania możliwości jawnego działania. Nie sądziłem wówczas, że zostały już stworzone warunki pozwalające na tylko takie działanie. Uważałem, że potrzebne były tak jawne, jak i niejawne formy aktywności.

Wracając jednak do sprawy tworzenia programów. Trudność polega ciągle na tym, że świadomość społeczna w Polsce po wydarzeniach lat osiemdziesiątych tak poważnie się zmieniła, że poprzeczka oczekiwań i żądań społecznych jest ustawiona z punktu widzenia świadomości bardzo wysoko, natomiast z punktu widzenia możliwości realizacji, tego, co można w tym kraju, co mogłoby być wymuszone na władzy, znacznie odbiega od tych oczekiwań. Nikt nie ma recepty, jak się uporać z tym rozziwem. To musi narosnąć w sytuacji. Prawdziwe rozwiązania nastę-

pują ze spotkania myśli programowej i rozwoju sytuacji, w której musi być zawarta szansa przebicia się. Gdy poczucia takiego nie ma, trudno ten rozziw pokonać. W tym tkwi owa słabość – nazwijmy ją – programowa. Z jednej strony bowiem stwarza to tendencje do konstruowania programów zupełnie nie zahaczonych o możliwości ich aktualnej realizacji czy nawet wyobraźnego otwarcia takich możliwości, bądź też występuje drugie niebezpieczeństwo – myślenia, które rezygnuje z tworzenia wizji długofalowej. Obracamy się więc wokół słabości, która nie tyle wynika – w moim przekonaniu – z niedostatku myślenia politycznego, ile z trudności sytuacji.

– *Mówił Pan już po strajkach z maja 1988 r. o konieczności szukania rozwiązań, które nie będą powtórzeniem Sierpnia, lecz będą z jego ducha. Co oznacza dziś „Solidarność” dla Pana, czym zaś jest dla tych młodych strajkujących robotników i studentów, którzy bezpośrednio i świadomie nie uczestniczyli w wydarzeniach 1980 i 1981 r., nie byli członkami Związku, a których zasadniczym postulatem było hasło: „Nie ma wolności bez „Solidarności”?*

– Tak jak w okresie legalnego działania „Solidarności” pod jej skrzydła schroniły się wszystkie dążenia wolnościowe i wszystkie nie zrealizowane tęsknoty, aspiracje i oczekiwania, tak ciągle odczuwana jest jej pojemność. Nie można tego zredukować [— — — —] [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)]. Równocześnie w ogromnym stopniu – i to było niesłychanie widoczne w trakcie tego strajku – czuli potrzebę posiadania organizacji, do której mieliby zaufanie, która by ich broniła, która byłaby ich organizacją i wysuwałaby ich postulaty. Była to więc potrzeba konkretnej organizacji związkowej w zakładzie pracy.

Było to dla mnie tym bardziej widoczne, że uczestniczyłem w próbach rozmowy z dyrekcją i widziałem przedstawicieli robotników mówiących z dużą kompetencją o swoim zakładzie. Ujawnił się wtedy też nowy obraz konfliktów społecznych w miejscu pracy: ostry, znacznie ostrzejszy niż w sierpniu 1980 r. rozziw pomiędzy robotnikami a bezpośrednim nadzorem. O ile w Sierpniu w strajku uczestniczyło wielu ludzi z nadzoru, to teraz była ostra bariera;

z jednej strony ludzie władzy, z drugiej – ludzie protestu. Dlatego tak niesłychanie konkretne było żądanie „Solidarności” jako ICH organizacji związkowej.

Mam wrażenie, że to moje doświadczenie strajków majowych można w jakimś stopniu uogólnić. Generacja, która ujawniła się w maju 1988 r., zwłaszcza w Stoczni, gdzie mogłem to bezpośrednio obserwować, jest na pewno inna – jak każde pokolenie jest inne – ale jeszcze nie bardzo wiemy, na czym polega jej odmienność. Nie wiem, czy potwierdziłbym sąd, że jest ona bardziej radykalna od poprzednich. Jest na pewno całkowicie bez złudzeń w stosunku do władzy. Czy znaczy to, że jest także w tym sensie bardziej radykalna, że odrzuciłaby te metody, które ukazały swą wielkość moralną w Sierpniu, metody silnego nacisku społecznego bez przemocy i bez odwetu? Tego nie wiem. Myślę, że tego nie odrzuca, zaś przypisywany tej organizacji radykalizm będzie zależeć od tego, kto na nią będzie wpływał. Może być popchnięta ku radykalizmowi tout court, ale może też zachować radykalizm w ramach niestosowania przemocy. Obie opcje są otwarte.

Pojawiła się więc nowa karta, która będzie zapisywana przez nową generację i trzeba mieć tego świadomość. Takie było moje pierwsze poczucie, które złożyło się na przywołane tutaj stwierdzenie. Po drugie, nigdy nie można zakładać powtórzenia. Jadąc do Stoczni z jednej strony byłem pełen wspomnień, z drugiej – broniłem się przed myśleniem analogiami. Nie wiemy, czy tym razem protest będzie – jak tego oczekujemy – jeden, silny, zbiorowy i od razu coś zmieniający, czy też mamy okres wielu różnych protestów. W tym sensie nie można myśleć tamtymi obrazami i koncepcjami, lecz trzeba być otwartym na formułowanie nowej wizji tego, co może się stać i zachowań w tym, co nastąpi. Kiedy zaś mówię, że chodzi o rozwiązania z ducha Sierpnia, mam na myśli tę samą godność i taką samą gotowość do szukania rozwiązań nadrzędnych, które otwierają nową perspektywę dla kraju – znalezienie polskiej drogi do rozwiązania tej jak dotąd niemożliwej do rozwiązania sytuacji. W Sierpniu była ta gotowość do – użyjmy tego słowa – kompromisu. Kompromisu nie z łaski, nie na kolanach, ale kompromisu, do którego stają strony decydujące się nań w imię racji wyższych. Nie sądzę, by mogło nastąpić powtórzenie sytuacji,

ale, podkreślmy raz jeszcze, chodzi o gotowość do szukania tego typu rozwiązań.

- *W pewnym sensie wyprzedził Pan moje pytanie. Czym w Polsce jest, czym może być kompromis jako metoda działania politycznego?*

- Nasza historia zna niewiele przykładów kompromisu tak pojętego, jak ten sierpniowy. Cięży zaś – i dlatego jesteśmy tak uczuleni na to słowo – ku sytuacjom, w których kompromis odczuwamy jako zdradę, nazywamy zgniłym. Kompromis zawsze zawiera ryzyko dla obu układających się stron, ale warunkiem jest uznanie wzajemnego partnerstwa i tym różni się on od dyktatu, który jest przymuszaniem jednej strony przez drugą. Jest znajdowaniem racji stron, wydobywaniem ze spornych stanowisk tego co nadrzędne. Dlatego niełatwo jest potem obronić kompromis i zasadę: *Pacta sunt servanda*, jak widzieliśmy to po 1980 r.

Z warunkami rozwiązywania tej naszej patowej sytuacji wiąże jeszcze jedno pojęcie: obliczalności w polityce. Uważam, że władza musi przekroczyć próg uznania partnera, do czego w całej historii czterdziestolecia nie była zdolna, robiła to tylko pod przymusem i zaraz z tego się wycofywała. Po naszej, społecznej stronie musi istnieć natomiast to, co nazywam obliczalnością. Nie jest to wyzbycie się celów dalszych, parcia naprzód, ale staranie się, by działania nie rozsadzały z naszej strony tego z trudem zbudowanego kompromisu, lecz by rozszerzały jego realizację. Uważam, że zdolność do takiej obliczalności jest w warunkach, w jakich znajdujemy się, tym problemem politycznym, z którego opozycja musi sobie zdać sprawę, a nie zawsze ma tego świadomość.

- *Czym jest więc dla Pana polityka? W definicjach kładzie się szczególny nacisk na skuteczność działania. Jak połączyć uprawianie polityki z etyką chrześcijańską, dla której – i tu przywołam Pańskie słowa – „nie jest istotna skuteczność, lecz droga postępowania, walka, a nie zwycięstwa”?*

- Ostatnio często słyszy się – może nie bez racji – żyzmanie na naszą polską skłonność do nadmiaru moralizatorstwa w polityce. Pisze to nieraz Kisiel w swoich felietonach, w inny sposób – nie zawsze, przyznam, dla mnie zrozumiały – wyrażano w „Res Publice” ideę rozdzielenia etyki i poli-

tyki. To prawda, rządzą nimi inne prawa, ale rozdzielić ich nie można. W wypowiedziach wielu ludzi związanych z opozycją czytam, że występuje u nas tendencją do zasłaniania się programami moralnymi. To, że ktoś jest autentyczny, niezależny, ma zastąpić obraz polityka w normalnym społeczeństwie demokratycznym uczestniczącego w grze interesów.

Powiedziałbym, że wszystkie te sceptycyzmy i narzekania rozumiem i bardzo bym chciał, by społeczeństwo polskie wybiło się na normalność, na normalność demokratycznego życia. Niemniej naszą polityką jest ciągle walka o sprawy podstawowe, w której zazębianie się wątków zasadniczych, moralno-społecznych czy nawet religijnych z polityką jest niesłychanie daleko idące. I jeżeli ja jestem związany z polityką, to jestem politykiem czasu, w którym związek ten tak mocno występuje i w którym, jak to Pani zacytowała, istotna jest droga, a nie zwycięstwo. To droga już determinuje, jakie będzie zwycięstwo, czy nie będzie ono klęską moralną. Czasem brak skuteczności nie oznacza braku zwycięstwa także politycznego w wymiarze długofalowym.

Zresztą, nawet w normalnym funkcjonowaniu polityki, nieodłącznym od ścierania się interesów, pasjonuje mnie jej głębszy wymiar dotyczący spraw podstawowych. Sądzę, że nie ma wielkiej polityki bez zaplecza moralnego. Przywiązany jestem do ideałów i postaci, które nie osiągnęły w polityce sukcesów, ale były słupami miłowymi ukierunkowującymi myślenie i postawy ludzkie. Mam na myśli na przykład Dietricha Bonhoeffera. Dla mojego systemu wartości istnienie takich postaci, takiego myślenia i takich zachowań jest szalenie ważne. Sfera działań politycznych nie byłaby dla mnie tak znacząca, gdybym nie widział ludzi, którzy gotowi są niekoniecznie wygrać, ale postawić na coś zasadniczego.

– *W opisach polskiego społeczeństwa cechą wybijaną często na pierwszy plan, zwłaszcza po 1980 r., jest jego religijność. Jak ta postrzegana religijność ma się do uczestnictwa w życiu społecznym, do stosunku do pracy, do sposobu uprawiania polityki? Mówiąc o społeczeństwie polskim kładzie Pan duży nacisk na obywatelskość. Jakie jest doświadczenie chrześcijaństwa we współczesnej Polsce, jak wpływa ono na Polaka jako obywatela?*

Był Pan w latach siedemdziesiątych inicjatorem wydania – nie zrealizowanego zresztą z przyczyn cenzuralnych – pism Metza, a więc właśnie teologa kładącego nacisk na obywatelski czy społeczny wymiar wiary i wynikającą z tego odpowiedzialność za świat. Czy religijność w Polsce nie jest odświętna, nie podejmująca tej właśnie odpowiedzialności za rzeczywistość?

– Doskonale pamiętam czas, kiedy zaczęliśmy w „Więzi” na początku lat sześćdziesiątych używać słowa, które wydawało nam się wówczas niesłychanie elitarne i mieliśmy wątpliwości, czy czytelnik je zrozumie. Było to słowo „podmiotowość” – podmiotowość społeczeństwa. Weszło ono w obieg w tego typu pismach najpierw trochę zastępczo, ze względu na cenzurę, ale w zasadniczy sposób określało to, o co walczyliśmy. W latach osiemdziesiątych stało się słowem, które zeszło na ulice. Dlaczego od tego zaczynam odpowiedź na Pani pytanie? Otóż w moim przekonaniu obywatelskość i podmiotowość wyrażają to samo.

W dążeniu społeczeństwa do podmiotowości ogromny wpływ wywarło w Polsce chrześcijaństwo. To ono je rozbudzało w ludziach. Najpierw stanowiło rodzaj azylu przed uprzedmiotowieniem. W czasach ostrego stalinizmu, kiedy zewsząd było słyhać, iż człowiek jest częścią kolektywu, w Kościele czuł on się osobą, czuł się KIMŚ.

W nauczaniu Kościoła w Polsce nastąpiła zresztą znamienita ewolucja. W końcu lat sześćdziesiątych Kościół w swoich enuncjacjach nie mówił już tylko o obronie zagrożonych praw instytucji kościelnych, ale coraz wyraźniej występował w obronie praw narodu i praw człowieka. Trudno wymierzyć tę rolę Kościoła, skrótowno tak można scharakteryzować drogę: najpierw więc azyl, który Kościół i chrześcijaństwo dawało, podtrzymywanie poczucia podmiotowości narodu i społeczeństwa, rozbudzanie świadomości praw człowieka i tego, iż prawa te nie są z nadania władzy, lecz są przynależne człowiekowi z samej racji jego człowieczeństwa, później wreszcie przełamanie „bariery lęku”, co dokonało się w czasie pierwszej pielgrzymki Papieża do Polski – aż po podtrzymanie tego społecznego poczucia prawa do podmiotowości po stanie wojennym. Wydaje się, że świadomość chrześcijańska była w naszym

kraju świadomością prawa do obywatelskości. I dziś to pojęcie jest elementarnym żądaniem. W tym chrześcijaństwo wygrało z wielką totalitarną maszyną, a poprzez nie – wygrało społeczeństwo.

Nie znaczy to, oczywiście, że chrześcijaństwo potrafiło uporać się ze wszystkimi problemami społecznymi w Polsce i dostatecznie właściwie człowieka kształtować. Mówi Pani o stosunku do pracy. Wiem, że w tej dziedzinie jest wiele rzeczy niedobrych, niepokojących i jeżeli powiemy, że system jest tu winien, to nie powiemy jeszcze wszystkiego. Doszliśmy do sytuacji, w której niezależnie od winy systemu z całą ostrością musimy widzieć, że występują zjawiska, które deformują samo społeczeństwo, nie pozostają bez skutków – i to długofalowych – dla nas samych. Wiem też, że chrześcijaństwo w Polsce nie znalazło dostatecznie skutecznych sposobów oddziaływania w tej dziedzinie. Nie było to i nie jest zresztą bynajmniej łatwe. Wiele krytycznych uwag można by tu powiedzieć i obserwator socjolog wie – było to pokazane w szkicu Stefana Nowaka opublikowanym w „Przeglądzie Powszechnym”^{*} – że odwołanie się do chrześcijaństwa nie gwarantuje automatycznie przeniknięcia nim na co dzień społecznych postaw. Ale na to odpowiedziałbym, że zawsze, w każdej epoce i w każdej sytuacji, istnieje rozdział między ideałem chrześcijańskim a rzeczywistością. Nie negując istnienia tego rozdziału obecnie w Polsce, chcę powiedzieć tylko, iż wpływ chrześcijaństwa na ukształtowanie podmiotowości społeczeństwa jest tak wielki, tak znaczący historycznie, że jakby wszystkie inne oceny krytyczne przeważa. Im bardziej to społeczeństwo i warunki, w których żyje, będą normalniały, tym bardziej sprawy stosunku do pracy czy inne będą stawać się coraz ważniejsze. Będą też wyzwaniem dla chrześcijaństwa i dla Kościoła.

– Powraca ciągle pytanie o rolę w Polsce Kościoła jako instytucji. Zwłaszcza po 1980 r. jest on szczególnie uważnie obserwowany w swej roli społecznej i politycznej. Jak Pan ocenia stosunek Kościoła do „Solidarności” czy szerzej, ruchów społecznych w ostatnich latach? Czy po przegranej psychicznej, jaką był stan wojenny, Kościół mógł i czy potrafił odbudować sens zbiorowego, społecznego wysiłku?

– Pytanie Pani skłania mnie do tego, by powiedzieć o wzajemnym stosunku Kościoła i „Solidarności”, o którym mało się mówi, a który, zwłaszcza dla obserwatorów zagranicznych, nie zawsze był jasny. Czy to, co działo się w 1980 r. strajki i msze, Matka Boska w klapie i ołówek z Papieżem przy podpisywaniu porozumienia w Gdańsku, to złączenie emblematów i symboli religijnych i związkowych w jedno, czy to wszystko było wybuchem wybuchającego klerykalizmu, czy też nie? Uważam, że nie. Obie strony, i Kościół instytucjonalny, i „Solidarność”, uczyły się współżycia na zasadach szacunku dla inności.

Przedtem, po wielu latach walki władzy z Kościołem, wytworzył się faktyczny układ pewnego dualizmu: bloku partyjno-państwowego z jednej strony i Kościoła, który zastępował społeczeństwo, z drugiej. Z powstaniem „Solidarności”, masowej, dziesięciomilionowej organizacji, ten dualistyczny układ przekształcił się w układ co najmniej trzech członów instytucjonalnych. Kościół hierarchiczny, który przyzwyczał się już, że ma tylko jednego partnera – władzę, zaczął uczyć się obcowania z partnerem społecznym. Wkładał dużo wysiłku i dużo woli, by uszanować autonomię nowego partnera. Pamiętem – z bezpośrednich zetknięć z prymasem Wyszyńskim, zwłaszcza z okresu kryzysu bydgoskiego – to przedkładanie argumentów, ale szanowanie autonomii.

Jak z kolei wyglądało to po stronie „Solidarności”? Trzeba, moim zdaniem, odróżnić dwie sprawy ząbwiąjące się, ale występujące jakby na różnych poziomach. Zwrot ku wartościom chrześcijańskim jako ku czemuś zasadniczemu, co dawało oparcie godności ludzkiej i czemu należało być wiernym, i przyjęcie w życiu „Solidarności” pewnej symboliki chrześcijańskiej. Emblematy religijne najwyraźniej oddzielały od tego, co oficjalne i do czego przedtem ludzi przymuszano. Zasadniczy był jednak zwrot ku wartościom. W moim przekonaniu w odniesieniu do „Solidarności” nie można mówić o klerykalizmie, jak to czasem jawiło się obserwatorom zagranicznym, którzy widzieli tylko te emblematy. „Solidarność” jako związek i działacze „Solidar-

* S. Nowak, *Współczesny katolicyzm polski – spostrzeżenia i hipotezy socjologa*, „PP” 5/1988, s. 180–194 i 6/1988, s. 393–407 (przyp. red.).

ności“, także ci wierzący, także Wałęsa z Matką Boską w kłapie, byli ogromnie wyczuleni na to, że „Solidarność“ jest związkiem zawodowym, a nie organizacją kościelną, że jest to samodzielna i rzeczywiście samorządna organizacja społeczna, która może liczyć się z głosem Kościoła, ale której Kościół nie dyktuje stanowiska.

Nawiasem mówiąc był pewien praktyczny powód, dla którego Wałęsa podpisywał porozumienie w Gdańsku tym ogromnym ołówkiem z Papieżem i przypiął sobie wtedy po raz pierwszy do kłapy wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej. Byłem tego świadkiem. Otóż obrady odbywały się w wielkiej sali bhp w Stoczni im. Lenina. Gdzieś już od połowy strajku była wpuszczana do strajkującej Stoczni prasa i „Głos Wybrzeża“ czy „Dziennik Bałtycki“, miejscowe gazety, zaczęły zamieszczać zdjęcia z tej sali. A były w niej trzy emblematy: postument Lenina, orzeł i krzyż powieszony przez stoczniowców. Na fotografiach gazety gdańskiej tego krzyża nie było. Wałęsa, gdy doszło do podpisywania Porozumienia, powiedział nam, że musi zrobić coś takiego, by rzeczy takie uniemożliwić. Dlatego podpisywał przed kamerami telewizji tym ogromnym ołówkiem i z Matką Boską w kłapie. I tak poszło w świat, i tak już zostało jako symbol.

Ale wracając do Pani pytania. Obie strony, i „Solidarność“, i Kościół, uczyły się siebie wzajemnie. To jest pierwsza ważna część odpowiedzi. Przejdźmy dalej.

Kościół w moim przekonaniu nie przestał nigdy bronić „Solidarności“. Raz to wyraźniej akcentował, raz mniej, ale nigdy nie zrezygnował z postulatu pluralizmu związkowego. To prawda, uważał, że gdy nie można uzyskać przywrócenia „Solidarności“, trzeba tworzyć pola dla choćby mniejszej działalności społecznej. Chyba nie należy z tego powodu czynić mu zarzutów. Nie twierdzę, że wypowiedzi wszystkich hierarchów były zawsze udane. Zdarzały się takie, które i mnie bolały, ale w zasadniczej linii Kościoła nie było istotnego odejścia od podtrzymywania społecznych dążeń. Nie można zapominać też, jak wiele Kościół pomógł ludziom „Solidarności“.

Myszę, że Kościół był i jest świadom tego, iż istnieją granice jego możliwości działania. Jest więc świadom tego, że zmuszony sytuacją, by w kontakcie z władzą znów wypo-

wiadać się za całe społeczeństwo, nie może zastąpić społeczeństwa w samoorganizacji. Dla mnie jest bardzo ważne, czy istnieje w Kościele świadomość, że na scenie życia publicznego w pewnym zakresie występuje na powrót ZASTĘPCZO i czy istnieje w nim gotowość wprowadzenia na tę scenę społeczeństwa, a szczególnie „Solidarności”. Sądzę, że Kościół hierarchiczny ma świadomość, że nie jest w stanie zastąpić aktywności społecznej. To władza chciałaby, żeby Kościół podjął się pewnych działań w kryzysowej sytuacji, ale on bronił się przed tym wielokrotnie. Owszem, Kościół jest poważnym partnerem, czego ma świadomość, ale nie podejmuje się zadań, których nie może wykonać.

Dlatego na pytanie, czy Kościół mógł zorganizować na nowo społeczeństwo, odpowiadam, że po pierwsze nie mógł, a po drugie nie chciał nawet, bo był świadom, że nie może. W jakimś stopniu natomiast próbuje społeczeństwo w obrębie swoich możliwości organizować, wiedząc zarazem, że jest to „w jakimś stopniu”.

Dla ludzi Kościoła zawsze może być pokusą staranie się tylko o możliwości działania dla katolików, np. o katolickie organizacje. A jednak, jak świadczy o tym komunikat Episkopatu poruszający sprawę stowarzyszeń, Kościół występuje o prawa do zrzeszania się dla wszystkich bez względu na różnicę poglądów, a nie tylko dla katolików. Fakt, że Kościół zajął takie stanowisko, jest istotny i dla jego społecznego oblicza w Polsce, i dla całej atmosfery, bowiem Kościół jest w Polsce podstawową instytucją zaufania publicznego.

– *Co wynikło dla polskiej myśli ze spotkania myśli laickiej z chrześcijańską?*

– Myślę, że bardzo dużo. Przede wszystkim został pokonany zasadniczy rozdzźwięk polegający na patrzeniu na chrześcijaństwo, Kościół jako na świat przeszłości, zaś z drugiej strony, na postrzeganiu myśli laickiej jako świata obcych, dalekich i tylko wrogich. W dużym stopniu zostało pokonane traktowanie wierzących jako ludzi ze skazą intelektualną i ze skazą społeczną, a z drugiej strony, ludzi lewicy laickiej jako ludzi ze skazą moralną. Nie wiem zresztą, czy pokonane do końca, ale konfrontacja i zbliżenie stanowisk nakazały wzajemny szacunek, zaś to już jest bardzo ważne.

W znacznie większej mierze zyskaliśmy poczucie, któremu świadectwo dawał Jan Strzelecki, że wartością, do której WSPÓLNIE można się odwołać, jest człowiek. Po stronie chrześcijańskiej nie zawsze w taki sposób rozkładano akcenty. Pamiętam, jakie wrażenie zrobił na mnie przed wielu laty układ „Katechizmu” księdza Jana Zie: jestem człowiekiem, jestem Polakiem, jestem chrześcijaninem. Sam fakt umieszczenia tych pojęć w takiej kolejności był znamienny i bliski mojemu myśleniu, ale nie wszyscy tak tę kolejność widzieli.

To spotkanie wokół wartości zmieniło wiele we wzajemnym widzeniu, co nie znaczy, że różnice przestały być ważne. Uważam, że w Polsce chrześcijaństwo potrzebuje partnera życzliwego a krytycznego. Ogromny zwrot elit ku Kościołowi, co nastąpiło w Polsce, czasem jest połączony z wyzywaniem się własnej tradycji, w tym również pewnego krytycyzmu wobec Kościoła, tego krytycyzmu, za którym stały motywy moralne. Bywał on potrzebny Kościołowi, który wartość jego sam później odkrywał.

Tym jednak co najistotniejsze jest owo wspólne sięganie do wartości chrześcijańskich i do wartości kultury europejskiej. Wychodząc z dwóch tradycji mówimy jednym językiem o tych samych wartościach. Nie sądzę, by był to proces zakończony i co do przyszłości którego nie należy stawiać znaków zapytania. Inaczej mówiąc, w kraju takim jak Polska przyszłość, atmosfera społeczna, kultura będą się kształtować w zasadniczym odniesieniu do chrześcijaństwa. Taka będzie kultura polska, co więcej, taka będzie Polska, jakie będzie chrześcijaństwo w Polsce. Jeżeli będzie otwarte na wspólne wartości ludzkie i na ich wzajemne przenikanie, na to, co dokonało się w tym zbliżeniu, to i polskość będzie otwarta, i Polska będzie krajem ludzi otwartych, wolnych od ksenofobii, zamknięcia. Są to ważne pytania dla przyszłości.

– Mówi się w tej chwili dużo o przyszłym zjednoczeniu Europy. Nie jest ciągle jasne, gdzie będą jej granice, a nie wydaje się, by stanowiło to w Polsce problem intelektualny. Jakie pytania stawia przed nami ta perspektywa?

– Od dwóch lat uczestniczę w konwersatorium „Polska w Europie”. Jest to trudne pytanie, nad którym zaczynamy się dopiero w Polsce zastanawiać.

Jest kwestią otwartą, czy ten nowy kształt Europy Zachodniej będzie sprzyjać ocaleniu przez całą Europę, przez kulturę europejską jej tożsamości, czy też będzie wpływał na jej rozdzielenie się na Euro-Amerykę i Eurazję. Elementarnym problemem jest więc, aby owo następujące jednoczenie się Europy nie było oddzielaniem się od nas tej drugiej jej części. Zależy to i od nich, i od nas.

Myślę, że prawdziwa polityka europejska jest możliwa tylko w kategoriach wielkiej Europy, Europy jako całości, a nie tylko Europy Zachodniej. Ocalenie tożsamości Europy będzie zależeć od wymiaru myśli politycznej, a nie bardzo w tej chwili widzę reprezentantów jej wielkości. Może ktoś powiedzieć, że de Gaulle mówił ogólnikami. To prawda, ale jest też funkcja mówienia prawd ogólnych. Dzisiaj nie widzę tej miary mężów stanu, którzy przypominaliby o generaliach. Z wyjątkiem jednego, który politykiem zawodowym nie jest – Papieża.

Po naszej stronie leży zadanie kształtowania tożsamości tej drugiej części Europy i tu też konieczne jest myślenie wielkimi kategoriami.

Myślenie takie, mam więc nadzieję, pojawi się po obu stronach. Dla nas związek z Europą jest potrzebny jak powietrze. Dla Europy Zachodniej nie jest to, być może, potrzeba tak nagląca, ale także konieczna, jeżeli nie ma się ona pogodzić ze swą kadłubowością. Trzeba nam wielkiej myśli i wielkiej pracy, także tej oddolnej, by przez podtrzymanie różnych więzi – kulturalnych, ekonomicznych – utrzymać tożsamość kultury europejskiej.

- Jak oceniliby Pan dziś działalność grupy „Znak”? W jakim stopniu stała się ona podstawą Pańskiej dzisiejszej działalności?

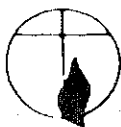
- Był to ważny etap mojego życia. Nie chciałbym tu oddzielać grupy „Znak”, uczestnictwa w Sejmie od szeroko rozumianego środowiska „Znak” – środowiska „Więzi”, „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” oraz Klubów Inteligencji Katolickiej.

Ta popaździernikowa próba uczestnictwa w ograniczonym zakresie w życiu publicznym, mówienia własnym głosem nie mogła tego życia publicznego zmienić, ale w moim przekonaniu zostawiała ważny ślad. Dawała wyraz niezależności. I wydaje mi się, a nawet jestem tego pewien, że była to

logiczna droga do pozycji, które dziś zajmuję. Miała ona swoje węzłowe etapy: październik 1956, rok 1968 – niesłychanie ważny etap dla samookreślenia się tego środowiska. Lata siedemdziesiąte i wreszcie lata osiemdziesiąte. Dziś nie można już powtórzyć popaździernikowego wzorca zaangażowań politycznych choćby z tego powodu, że ówczesny udział w polityce był udziałem w ograniczonym, niewielkim zakresie, gdy obecnie mamy do czynienia z masowymi procesami społecznymi.

Drogę tę widzę jako wierność wartościom, ale również jako rozwijającą w nas, we mnie te wartości. Ja też zmieniałem się, popełniałem błędy, tym niemniej widzę ją jako drogę poszerzającą. Gdy jechałem do Stoczni w sierpniu 1980 r., nie czyniłem założeń, że jadę jako przedstawiciel środowiska „Znak”. Uważałem tym niemniej, że to ważne, że jadę ja, uformowany na tej właśnie drodze. Dawałem świadectwo tej formacji. Tak samo muszę powiedzieć, chociaż nie lubię takich wyznań, że gdy byłem internowany, wcale nie oczekiwałem, że to właśnie ja szybko powinienem być zwolniony. Wcale nie. Sądziłem, że moim obowiązkiem było być do końca, że dawałem świadectwo przez to, że tam byłem.

Warszawa, 2 sierpnia 1988



Janina Zakrzewska

Czas przeszły dokonany*

1. PRASA 1956. Niestety, przemysł maszynowy nie wykonał w pełni planu, zaś start kotłowni miejskich okazał się nieudany. Była rozważana sprawa samodzielności małych przedsiębiorstw i zmniejszenia wydatków dewizowych, radom gromadzkim przyznano większe uprawnienia, zaś dla działaczy rad narodowych zorganizowano specjalne kursy. Problemem było, jak sprostać trudnościom w dostawie energii elektrycznej i jak wybudować 1200 tys. izb.

Sądząc z „Trybuny Ludu” takie było ogólne tło wydarzeń owego szczególnego roku. Mniej więcej jednak od jego połowy pojawiają się problemy nieco inne, tytuły bardziej malownicze, np. czysty nurt i brudna piana. Teksty bardziej zasadnicze – za samorządem robotniczym. Dominuje ton – mimo wydarzeń w Poznaniu – uspokajający, bo też w Poznaniu i w kraju panuje spokój i tylko żal ofiar czerwcowej prowokacji... Wczesna jesień przynosi jednak nowe wątki i pojawiają się nowe hasła polityczno-gazetowego słownika: odnowa i demokratyzacja. Rzecz szła już nie o przedsiębiorstwa, lecz o Sejm, którego pozycja *daleka była od realizacji jego podstawowych zadań, a który może i powinien odgrywać doniosłą rolę w procesie demokratyzacji*.

Taki przegląd prasy jest z pewnością tendencyjny i oczywiście, gdy idzie o całą prasę – krzywdzący. W okresie poprzedzającym Październik prasa na pewno nie była milczącym świadkiem epoki. I to nie tylko tygodniki, ale również prasa codzienna. O roli prasy w 1956 r. mówiono i pisano немало. Na tle tego, co można było przeczytać w gazetach w I poł. lat pięćdziesiątych, prasa 1956 r. mogła się wydawać i była – pasjonująca. Nawet „Trybuna Ludu”. Czytelnik przytoczonych tytułów może więc powiedzieć, iż są dobrane tendencyjnie. I tak, i nie. Nie tylko dlatego, że to samo inaczej się czyta w 1956 r., 1976 r. i 1986 r. W doborze tytułów był pewien zamysł, który postaramy się wytłumaczyć.

* Tekst ofiarowany Leszkowi Kołakowskiemu na sześćdziesięciolecie.

1966, dziesięć lat później. Wprawdzie brak gazu hamował przebudowę wiaduktu i prognozy zimowego dojazdu do Warszawy nie były najlepsze, ale wzrosła rola związków zawodowych, zaś rady narodowe stały się pełnoprawnym gospodarzem terenu. Artykuł „Trybuny Ludu” pisany 10 lat po VIII plenum KC PZPR, tamtym VIII Plenum, był pełen optymizmu. Mowa w nim o praworządności, pralkach, telewizorach, aparatach fotograficznych, wzroście szeregow partyjnych i wzroście roli Sejmu. Jest tylko jeden mały zgrzyt: *Z podstawowymi założeniami jedności [wszystkich patriotów] kłóci się postępowanie kierownictwa hierarchii kościelnej.*

1976. Październikowe problemy notowane przez gazety w 1976 r. są pisane nieco innym językiem i wymiar ich także jak gdyby wydawał się nieco mniejszy. Ale może to tylko czytelnicze malkontenctwo, bo ostatecznie różne długości nogawek spodni – cóż to komu szkodzi, że się o tym pisze w organie Komitetu Centralnego PZPR w październiku? Skoro ponadto, jak podaje ta sama gazeta, stale jest doskonała praca ideowo-wychowawcza, podobnie jak jest doskonała administracja; skoro wiadomo, co mogą robić komitety sklepowe i jak powinno wyglądać wychowanie ideowe w szkołach wyższych. To prawda, że cierpimy na pewien niedostatek, ale wygląda na to, że jest nim jedynie niedostatek usług...

1986. W dalszym ciągu trwały osobiste, szczere kontakty kierownictwa partii z robotniczymi załogami, komunikacja miejska szykowała się do zimy, Warszawa na 3–4 lata straciła Aleję Niepodległości, toczyła się dyskusja o instytucji rzecznika praw obywatelskich, nie było dobrze z wykonaniem podejmowanych przez rady narodowe uchwał, w nowej radzie do spraw mieszkaniowych zastanawiano się, co trzeba robić, by budować szybciej i lepiej. 19 października z informacji GUS-u wynikało, że w 1986 r. oddano do użytku znacznie mniej izb mieszkalnych niż w tym samym czasie w roku ubiegłym, czytelników wzywano do odpowiedzi, jak działać skuteczniej, aby zakupy nie były utrapieniem, o dziedzictwo Października pytał dziennikarz profesora Akademii Nauk Społecznych PZPR, który przede wszystkim wymienił powrót do Leninowskich zasad w par-

tii, odbudowanie więzi z klasą robotniczą, bezpowrotne skończenie z niepraworządnością. Z wywiadem sąsiadowała polemika z liderami b. „Solidarności“, którym zależy na zamęcie i powtórce. *Powtórki nie będzie* – oznajmiał tytuł polemiki. W dalszym ciągu pękały rury i przeciekały dachy...

Oczywiście, choć taki ton dominował, nie były to jedyne ważne wiadomości prasowe, tak jak nie były do jedyne ważne wydarzenia w kraju. W 1956 r., w styczniu, Biuro Polityczne PZPR podjęło uchwałę o rehabilitacji niesłusznie skazanych, na przełomie marca i kwietnia członkowie PZPR z wypiekami na twarzach czytali referat Chruszczowa z XX Zjazdu KPZR; na wiosnę zostali zrehabilitowani skazani oficerowie i również na wiosnę Radkiewicz, Sokorski i Świątkowski zostali usunięci z rządu. Trwały dyskusje o Armii Krajowej, ZMP, gospodarce i sklepach za złotymi firankami. Na zjeździe ekonomistów prezesem wybrano Edwarda Lipińskiego. Było tak, jak gdyby wskazówki zegara posuwały się szybciej. Wydarzenia w Poznaniu sprawiły, że w kalendarzu polskich wybuchów pojawił się pierwszy miesiąc pisany z dużej litery – Czerwiec – choć rewizja wyroków zapadłych w poznańskich procesach nastąpi dopiero w październiku. Jeszcze przedtem Sejm uchwalił ustawę o socjalistycznej dyscyplinie pracy i znoveelizował ustawę o szkolnictwie wyższym, zaczynała się dopiero pierwsza Warszawska Jesień Muzyczna i dwa dni przed jej zakończeniem, 19 października, rozpoczęło się VIII Plenum KC PZPR. Jedyne chyba zapamiętane w społecznej pamięci partyjne plenum (kto dziś pamięta ich inne numerki?). Potem już wydarzenia następują szybko: wiec na Politechnice, wielka manifestacja na pl. Defilad, powrót kardynała Wyszyńskiego, prawowici właściciele (i społeczeństwo) odzyskują „Tygodnik Powszechny“ i kończy się miesiąc październik.

A 10 lat później? Na początku roku prymasowi Wyszyńskiemu odmówiono paszportu, zaś Ludwik Hass i towarzysze zostali skazani każdy na 3 lata pozbawienia wolności za rozpowszechnianie materiałów szkodzących interesom państwa. Biskupi polscy zwrócili się do biskupów niemieckich: *przebaczamy i prosimy o wybaczenie*, które to słowa wywo-

wały nieprawdopodobną burzę. Może jeszcze warto przypomnieć, że pojawiły się banknoty tysiącłotowe i powstał klub pisarzy przy ZBoWiD-zie. Tak to właśnie wyglądało, kiedy 10 lat po Październiku Leszek Kołakowski wygłosił przemówienie na Wydziale Historii Uniwersytetu Warszawskiego. Trzeba przyznać, iż „Trybuna Ludu” odnotowała ten fakt informując swych czytelników, iż L. Kołakowski i Krzysztof Pomian, który wygłosił drugi referat na tymże zebraniu, zostali wykluczeni z partii. Trzeba jednak również przyznać, iż wśród słuchaczy Kołakowskiego byli tacy, którzy uważali, że może posunął się on za daleko mówiąc to, co myślał o negatywnej selekcji kadr i o małym kodeksie karnym, i to, co wyczytał w Roczniku Statystycznym na temat śmiertelności niemowląt. Wspominamy tematykę referatu (nagranie poufnie robione przez władze okazało się fatalne i w połowie zabrakło taśmy), bo dla nie wtajemniczonych mogły być niezrozumiałe częste odąd prasowe wzmianki o promiłach spadku umieralności niemowląt w Polsce bądź o wzroście tej śmiertelności w innych krajach. Natomiast sformułowanie o negatywnej selekcji kadr weszło już na stałe do naszego słownika... Wydalenie Kołakowskiego z partii spowodowało dalsze konsekwencje personalne, ponieważ większość spośród tych intelektualistów, członków partii, którzy w grzecznym liście do władz wystąpili w jego obronie, została również usunięta z partii.

W 20 lat po Październiku początek roku przyniósł nader niepopularne zmiany konstytucji, których następstwem była ogromna fala protestów, listów i petycji przeciwnych zmianom. Wkrótce potem odbyły się wybory do Sejmu, w których na listy Frontu Jedności Narodu padło 99,43% ważnie oddanych głosów oraz powstała – ponownie – jedna organizacja młodzieżowa. Ponadto kraj żył pod znakiem budowy Huty Katowice i dynamicznego rozwoju. 24 czerwca premier Jaroszewicz zapowiedział w Sejmie podwyżkę cen, 25 czerwca wybuchły manifestacje w Radomiu, Ursusie, Płocku i innych miastach, i premier Jaroszewicz 25 czerwca wieczorem, ale już nie w Sejmie, lecz w radio wycofał się w imieniu rządu ze zmiany cen. *Spółczesństwo potępia warcholów i wichrzycieli* – to o robotnikach wyrzucanych z pracy, prześladowanych, skazywanych na kary od 3 do 10

lat więzienia. [— — — —] [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)]. Prasa natomiast poda jeszcze informację o tym, że z taśmy zjechał stutysięczny mały fiat i że wprowadza się kartki na cukier.

W 20 lat po Październiku L. Kołakowski również mówił o Październiku. Było to na międzynarodowym kolokwium w Paryżu. (Jego materiały zostały wydane z podtytułem „Druga rewolucja Październikowa“.) Mówił o 1956 r. jako o roku złudzeń. *Wielkie złudzenia, które krótko trwały*. Krótkotrwałość owa, zdaniem Kołakowskiego, w niczym nie umniejszała wagi samych wydarzeń, jednakże ukazywała rzeczywiste oblicze systemu i powodowała, że ton jego wypowiedzi – nie ukrywany zresztą – był pesymistyczny.

Niespodziewany renesans społecznych wspomnień o Październiku 1956 przyniosło jego trzydziestolecie. Piszemy o renesansie niespodziewanym, jako że mogło się wydawać, iż inne wydarzenia i inne rocznice przyćmiły blask dawnych wydarzeń i dawnej nadziei. Spotkania i dyskusje o Październiku odbywały się w 1986 r. w różnych miejscach: od Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk po Muzeum Archidiecezji Warszawskiej. Wygłaszane referaty, wspomnienia, głosy w dyskusji były wielobarwne, niekiedy nader ciekawe, przypominały zapomniane momenty, wносиły uzupełnienia uczestników domagających się wyjaśnień, gdy głos zabierali ci, którzy byli wówczas dziećmi. Ton wypowiedzi był różny, ale obserwatora uderzały dwie sprawy. Był to ton przeważnie wspomnieniowy, tzn. mówiono o tym, co było i jak było, czasem z pewną łezką w oku, bo dla wielu były to czasy młodości górnej i chmurnej, czasem roztaczając obraz aż nadto optymistyczny o władzy leżącej na ulicy, którą tylko brać i urządzić inaczej. Charakterystyczne, że wśród roztaczających owe wspomnienia wyraźnie brakowało udziału partyjnych aktorów sceny, nawet gdyby ich partyjność wkrótce po Październiku miała się zakończyć. Mówili byli zetempowcy, bezpartyjni i katoliccy intelektualiści. Z reguły milczeli, nawet gdy byli obecni, dawni młodzi i starzy sekretarze, ci, którzy Październik zrobili w partii, i ci, którzy nieszczególnie zdawali się mu sprzyjać. Być może to tylko przypadek, ale tak to jednak nieco dziwnie wyglądało.

Może zresztą nie było to wcale dziwne, może nie mieli nic do powiedzenia, może było to również odbiciem tego, co i dla kogo z wydarzeń sprzed 30. lat pozostało? Toteż było uderzające, że tak rzadko zdarzało się słyszeć próbę odpowiedzi na pytanie: Cóż w tym było takiego ważnego, że w 30 lat później, po marcach, grudniach i sierpniach, tamta jesień nie została tak zupełnie zapomniana? I czy z tamtego, sprzed 30. lat października, coś w końcu zostało? Albo jeszcze inaczej: Czy jakiś morał z tamtych wydarzeń na dziś dla nas wynika?

2. *WŁADZA. Nie ma historii bez zegara* – pisał Paweł Jasieńca. Przypomnienie pewnych faktów (faktem wszak jest także notatka w gazecie) z październikowych rocznic miało zastąpić opis 30. lat, ów zegar wskazujący kolejność wydarzeń, który niekiedy śpieszy się, staje i cofa. Dla władzy czas Października trwał krótko. A był to jedyny czas, [— — — —] [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)]. Przypominanie nastrojów społecznego poparcia trąci banałem, jest w tym jednak coś tragicznego, że poparcia nie mógł wykorzystać człowiek, który kilkanaście lat wcześniej pragnął tego i mówił o tym, aby peperowcy byli uważani za polskich komunistów, nie za radziecką agenturę. Nie wydaje się, by cechy charakteru tego czy innego przywódcy odgrywały tu jakąś rolę. Z istoty systemu wynikało bowiem, że zegar historii mógł się posuwać tylko w jednym kierunku, jako że istota systemu była taka sama tak w 1956 r., jak w 1944 r. Zmienił się natomiast, i to zasadniczo, sposób sprawowania władzy. Nastąpiło – a miało to istotne społeczne konsekwencje – rozliczenie się ze stalinizmem. Owo rozliczenie jest ważne. W skali międzynarodowej widać to wyraźnie obserwując sytuację w krajach, które takiego rozliczenia dokonały, i w krajach, które przez ten proces nie przeszły. A sposób sprawowania władzy? Sposób sprawowania władzy nie jest wcale tak nieważny, jak zdają się sądzić pokolenia, które okres stalinizmu znają jedynie z opowiadań bądź z lektur. Nawet ci, którzy wszystko przeżywali sami, zdają się niekiedy zapominać, żyjąc w Polsce [— — — —] [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)], że to za czasów Gomułki właśnie wsadzano ludzi do więzienia za fakt drukowania w pismach emigracyjnych, zaś student czytający „Kulturę” stawał przed komisją dyscyplinarną... czas przeszły czyni również – dla wówczas nieobecnych na politycznej scenie i w życiu – pewne rzeczy niewyobrażalnymi. Różnica między strachem a terrorem na przykład? Czy w ogóle tak naprawdę daje się przekazać? A jednak – i to jest również Październik 1956 – pewne rzeczy skończyły się wówczas, jako zasada, definitywnie. Mimo bowiem 13 grudnia, wywalanych łomem drzwi, aresztowań niewinnych ludzi, tworzenia obozów dla internowanych – stalinowskie metody działania władzy, te sprzed 1956 r., już się nie powtórzyły. Jeśli więc na jednej szali wagi położymy bezpieczeństwo, a dodamy jeszcze to, o czym z okazji wspomnień o Październiku mówi się zawsze: Kościół i rolnictwo, jednym słowem to, co na pewno od 30. lat wygląda zgoła inaczej, nie będzie to społecznie obojętne. Wszakże drugą szalę wagi obciążać będzie to, co pozostało nie zmienione [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. srt. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Październik był na pewno takim wyrwaniem, był czymś – mimo wszystko – co działo się wewnątrz partii, ustępstwem na rzecz społeczeństwa. Dlatego tak szybki odwrót władzy, której do rządzenia państwem nie ten rodzaj poparcia był potrzebny, lecz akceptacja własnego aparatu.

Ze strony społeczeństwa władza potrzebowała spokoju, ale nie społeczeństwo miało być równoprawnym partnerem dla władzy. Liczenie się z musu od liczenia się z założenia oddziela bardzo wiele. Nie jest tak szczególnie ważne to, czy odejście od Października nastąpiło w trzy dni, trzy miesiące czy rok po wiecu na pl. Defilad. Nie daty są istotne, lecz wymowny jest fakt, że stopniowo, ale nader starannie, dokładnie tak jak na rysunku Szymona Kobylińskiego, *przemaalowywano ów kamień milowy na zwyczajny*. Anegdota jest zresztą dosłowna, jako że w kolejnych wydaniach niektórych podręczników uniwersyteckich redaktorzy z dużą starannością zamieniali ósme plenum na plenum dziewiąte...

Jak więc to było z wydarzeniami 1956 r.? Można na nie spojrzeć z dwóch stron, od wewnątrz i z zewnątrz aparatu władzy. Od wewnątrz był bunt rewizjonistów wierzących

jeszcze, że można, i wobec tego chcących naprawiać system. Że odwracanie się od niego plecami nie ma sensu, że naprawiać go mogą również ci, którzy mniej albo i więcej popsuli. *Chcesz pan naprawiać błędy systemu? Był tu już taki 10 lat temu* – mówili o Kołakowskim studenci w 1966 r. Tyle zresztą papieru zapisano już o rewizjonistach, że możemy to sobie darować. Na wspomnianym już paryskim kolokwium wyprawiono im nawet zupełnie elegancki pogrzeb, właśnie w kontekście wydarzeń październikowych...

A z zewnątrz? Z zewnątrz władza była dość konsekwentna, wszak nie trzeba być szczególnie muzykalnym, aby rozróżniać dźwięki słów „demokracja” i „demokratyzacja”. Właśnie dlatego, że Październik coś znaczył również w skali zewnątrzpartyjnej, że po raz pierwszy od wielu lat obywatele doszli do wniosku, że mogliby może być i w tym systemie partnerami władzy, że nie państwo jest bytem substancjalnym, lecz że to oni, obywatele, je tworzą, a więc, że to nie władza ma oferować przywileje, ale obywatelom należą się prawa – właśnie dlatego opór czy niechęć władzy do utrzymywania tego, co w Październiku dało się wywalczyć, były tak znaczne. Do dziś trwa opór nawet przeciw pisaniu historii tamtego okresu, czego symbolicznym dowodem jest fakt, że napisana przed laty książka o Październiku nie może się ukazać. Gdyby wszystko, co było w październiku 1956 r., było mało ważne – czy opór władzy, opór aparatu byłby tak duży?

Obraz życia kraju, jaki wyłania się z przytoczonych fragmentów prasy, nie jest prawdziwy. Nie jest nawet wiernym obrazem samej prasy, a już na pewno nie tej październikowej. A przecież jest w nim coś prawdziwego. Nie tylko dlatego, że pokazuje – prawda, że w sposób karykaturalny – rzeczywistość systemu, lecz i to, że pokazuje niezmiennie elementy jego trwania. Władza traktuje społeczeństwo jak dzieci, ale treści gazetowego przekazu ukazują – mimo woli – również stan rzeczywisty, czy lepiej – również rzeczywiste fragmenty otaczającego nas świata. 30 lat po 1956 r. sytuacja, w jakiej znalazł się kraj, jest dramatyczna i wystarczy lektura tekstów jak najbardziej pierwszego obiegu, aby dostrzec rozmiary katastrofy. Powtarzalności kryzysów towarzyszy powtarzalność nieumiejętności ich rozwiązywa-

nia przez władzę. Przytaczanie tytułów gazet jest zabiegiem uproszczonym, ale obraz, jaki w wyniku tej lektury mamy przed oczyma, mówi niemało o systemie władzy. To prawda: na zegarze polskiej powojennej historii rok 1956 wybił godzinę, w której skończył się pewien sposób sprawowania władzy. Nawet stan wojenny [— — —] [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)] nie stanowił powrotu do metod stosowanych nagminnie przed Październikiem. Wszakże podstawowa zasada systemu określająca relacje między państwem a obywatelami w 1956 r. nie zmieniła się – arbitralność w ustalaniu granic i zasięgu demokratyzacji (właśnie: demokratyzacji) pozostała nienaruszona.

3. NIEMOŻLIWI PANOWIE INTELIGENCI. W 1956 r. nastąpiło rozliczenie się ze stalinizmem. W czasie przeszłym, formie dokonanej można tak chyba powiedzieć o rządzących, bez względu na zasięg czy głębię tego rozliczenia. Uważali oni, że mają tę sprawę załatwioną i tak to wprost formułowali. A *niemożliwi panowie inteligenci*, że użyjemy określenia z wiersza Wiktora Woroszyńskiego?

Problem odpowiedzialności inteligencji czy intelektualistów jest z pewnością bardziej skomplikowany niż podział na dwie grupy: tych, którzy komenderowali, i tych, którzy słuchali; albo na tych, którzy brali udział, i tych, którzy woleli się odsunąć od nieprawości. Wylano już morze atramentu, by powiedzieć na ten temat rzeczy oczywiście słuszne lub oczywiście niesłuszne. L. Kołakowski pyta: *Za co i dlaczego intelektualiści mieliby być odpowiedzialni w jakimś szczególnym sensie i inaczej niż inni ludzie? Przewaga ich, jak należy sądzić, polega na sprawności w używaniu słów i jeśli trafne jest określenie ich jako uwodzcicieli, to mogą oczywiście uwodzić ku dobru albo ku złu. Jeśli jednak chodzi o odróżnienie dobra i zła – czy to w sprawach politycznych, czy moralnych – czy są oni koniecznie bardziej niezawodni albo czy są mniej omylnymi przewodnikami niż inni?* i odpowiada: *Chyba nie.* Chyba ma w tym miejscu rację. Ale czy zupełnie? Czy odpowiedzialność za uwodzenie ku złu tych, których zawodem jest myślenie, może być tak bardzo minimalizo-

wana? Na szczęście w tym samym szkicu czytamy również: *W przypadku intelektualistów, jedyną sprawą szczególną, za którą są oni z mocy swego zawodu odpowiedzialni, jest dobry – czyli porządkny i możliwie niemylący – użytek słowa; mniej o prawdę przy tym chodzi, jak o ducha prawdy, nikt bowiem nie może obiecać, że nie będzie się mylił, można jednak przechowywać ducha prawdy również w pomyłkach, czyli nie wyrzekać się czujnej nieufności do własnych słów i własnych identyfikacji, umieć wycofywać się z własnych błędów i przechowywać zdolność samonaprawczą. To wszystko jest w ludzkich granicach możliwe i tego właśnie należałoby od intelektualistów oczekiwać.* Prawda, ale chciałoby się od razu zapytać, czy w stosunku do roli odegranej w październiku 1956 przez polskich intelektualistów stwierdzenia takie są wystarczające?

Pewien szczególnie układ między władzą a intelektualistami, między władzą a inteligencją został zawiązany dużo wcześniej. Należy o nim wspomnieć, ponieważ dopiero na jego tle może być rozumiany problem październikowych rozliczeń. Nie mająca politycznego oparcia i poparcia w społeczeństwie władza starała się przynajmniej w pierwszych powojennych latach zjednywać sobie pisarzy, uczonych, artystów... Motywacje władzy mogły być różne, kierunek starań był jednak dość wyraźnie wytyczony. Nie było owo przyciąganie intelektualistów – w tym początkowym okresie – wbrew pozorom takie trudne, choć wyraźnie należałoby rozdzielić różne motywacje decydującej się na współpracę z władzą inteligencji, właśnie ze względu na problem rozliczeń i odpowiedzialności, który tak ostro wystąpi w Październiku. Podział będzie schematyczny i uproszczony. Proponujemy dokonać go na tych, których decyzje współpracy były natury pozytywistycznej, i tych, których urzekł również blask ideologii. Tych pierwszych było na pewno więcej. Byli to ci, którzy bez żadnej sympatii dla władzy uważali, że ma sens i jest celowa postawa uczestnicząca, przede wszystkim w odbudowie zniszczonego kraju. Decydowano się na współpracę z władzą wcale nie dlatego, że „nie wiedziano”. Wiedzano bardzo dobrze, również o tym, co się działo i dzieje gdzie indziej, ale sądzono, że mimo wszystko należy próbować i może się udać, by u nas było nieco inaczej. Wiele z tych dobrych intencji zo-

stało bezpowrotnie zmarnowanych, ale one były, i zamykanie oczu na rzeczywistość jest, jak pisze Stefan Kisielewski, smażeniem w wielu piszących kręgach legendy równie dziś dalekiej od pełnej prawdy historycznej, jak legenda obowiązująca poprzednio. Postawa uczestnicząca była właściwa wielu intelektualistom, technikom, politykom dalekim od rządzącego obozu. Intencje, o które nam chodzi, dobrze oddaje list Stanisława Grabskiego pisany po powrocie do kraju. /.../ *Ogólna moja ocena sytuacji: powoli z dużymi zakrętami, bardzo mozolnie – ale idziemy ku normalnemu cywilizowanemu życiu i powrotowi obywatelskich wolności. Ale nic się samo nie stanie. Wszystko musi być przez nas samych zrobione i uzyskane. I do tego trzeba jak najwięcej ludzi rozumnych, fachowych i prawych. Bo wszelka granda chrzczona i niechrzczona wciska się gwałtem na wszystkie wolne stanowiska. Jak uczciwi ludzie będą zwlekać, opanuje życie publiczne hołota...* Tak pisał S. Grabski w poł. 1945 r. Lewicowi intelektualści (a była ich mniejszość) mieli dla swej postawy dodatkowe motywacje: wiarę w sens socjalistycznego etosu, społeczną sprawiedliwość i w to, że lud naprawdę wejdzie do śródmieścia. Banalność tych stwierdzeń nie powinna być bardziej denerwująca niżli owe jermiady na „hańby domowe“, niewiele naszym zdaniem wyjaśniające. Nadzieje, które tak dobrze wyrażały słowa listu S. Grabskiego, okazały się złudzeniami i zostały rozwiane bardzo szybko. Intelektualiści lewicy dłużej żywili nadzieję i w budowie systemu mieli swój aktywny udział. W pewien sposób problem odpowiedzialności i rozliczeń właśnie ich dotyczy. W przeciwieństwie jednak do rządzących, lewicowi intelektualiści, którzy mieli z czego, zaczęli się rozliczać nieco wcześniej i rozrachunki trwały nieco dłużej. Niekiedy trwają do dziś. Były to jednak rozliczenia nie tylko ze stalinizmem, było to rozliczenie się z ideologią, a ponieważ dokonywali go ci, których siłą i bronią jest słowo, miało to znaczenie dla całego systemu. Październik 1956 wyzwolił siły i nadzieje intelektualistów. Siły i nadzieje na możliwość rewizji ustalonego sposobu rządzenia również wśród tych, którzy sami siebie jako rewizjonistów nigdy nie traktowali. Było to bardzo interesujące, jak Październik wyzwolił raz jeszcze nadzieje intelektualistów, bez względu na barwę ideową ich przekonań. Intelektualiści lewicy

chcieli przede wszystkim zmienić sposób funkcjonowania partii, a później systemu, w którym partia tkwiła i którego stanowiła oś i fundament. Nadzieje związane z możliwością przekształcenia partii okazały się złudzeniami.

Nie wydaje się jednak, aby działalność rewizjonistów (którzy – w znacznej części – za parę lat staną się już opozycjonistami) nie miała pewnego wpływu na sposób sprawowania władzy. Intelktualiści, którzy z partią nigdy nie wspólnego nie mieli i nie mieli się również z czego rozliczać, mimo tak wielu nie najlepszych doświadczeń minionych lat podjęli w Październiku decyzję współuczestnictwa. S. Kisielewski wyrażał nadzieję – ważna była jej treść, nie forma – że będzie mógł na terenie Sejmu *wprowadzić wbijanie gwoździ do mózgu, prawdziwy katolicki materializm, empiryzm, kult konkretności i rozsądku, polemikę, oraz mówienie prawdy*. Stanisław Stomma mówił już w Sejmie o konieczności podjęcia trudnej drogi odpowiedzialności, ale również o tym, że *nowe kierownictwo partii stoi przed egzaminem z historii i egzamin ten nie jest skończony...* Historia nie zaliczyła kierownictwu partii tego egzaminu. Czy zaliczyła go intelektualistom, to się jeszcze okaże. (Tak samo, jak się okaże, czy socjotechnika wystarczy do rządzenia państwem i czy długo może się utrzymać władza, która niewiele ma do zaoferowania społeczeństwu.)

Nastąpiła natomiast ideowa przebudowa systemu – był to proces, który rozpoczął się dość wcześnie wraz z końcem październikowego roku pięćdziesiątego szóstego. Może się to wydawać dziwne: właśnie wtedy, gdy minął przymus, gdy pisarze, poeci i uczeni – ci przyznający się do lewicy i ci, którzy stali dotąd na uboczu – mogli pisać, w każdym razie bezpośrednio po Październiku, że znacznie większą swobodą, i nie tylko mogli, ale pisali; kiedy książki, teatry, kina i wystawy żyły życiem intensywnym i jakże pełnym nadziei – to przecież, gdy obejrzeć się wstecz na te lata, odnosi się nieodparte wrażenie, że było to tak, jak czasem bywa z człowiekiem, który odchodzi. Taki krótkotrwały zryw, takie przywracanie sensu ideologii, która wszak naprawdę była żywa i dla wielu porywająca, mobilizowała miliony ludzi na ogromnych obszarach świata, a która w pewnym momencie zaczęła schnąć, zamieniając się w martwy szkielet słów nie poruszających już nikogo. Nie chodzi tu o zagadnienie

teorii (trudno byłoby zresztą o tym pisać, nie odwołując się do jednego z istotnych w tej dziedzinie obrachunków, trzytomowej pracy L. Kołakowskiego o marksizmie), metody (trudno byłoby nie przyznać, ile bardzo dobrych prac przy posługiwaniu się nią zostało napisanych) badań naukowych. Rzecz idzie o co innego. Lata, które nadeszły po Październiku, po początkowej fazie euforii, optymizmu, nadziei coraz wyraźniej stawały się latami upadku ideologii. Ideologiczna podstawa systemu zaczęła się kruszyć [— — —] [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)].

A władza? Władza robiła wszystko, aby z intelektualistami, a może szerzej, z inteligencją, w każdym razie z inteligencją nauczycielską, mieć wreszcie spokój. Nie byli jej potrzebni pisarze, uczeni i artyści chcący zmieniać świat na lepsze. Wystarczali po prostu trzymający pióro, aby cytować kolejne zdania z kolejnych referatów kolejnych pierwszych sekretarzy.

Kłopoty z intelektualistami bywały zawsze, władza ideologiczna zdawała się jednak uważać, iż warto było mieć swoich intelektualistów. Gdy ideologia przestała pełnić swą dotychczasową rolę, okazało się, że nie tak ważny był masowy exodus tych, którzy przedtem stanowili wizytówkę ideologii. Więcej nawet, w pewnych okresach władza zdawała się czynić wszystko, aby na ten odpływający statek załadować jak najwięcej pasażerów. Zatrzymać warto było posłusznych. Barwa ideologicznie nie miała tu znaczenia, a nawet chętniej widziano ludzi dalej stojących, byle tylko nie byli niepokorni...

4. CO NAM ZOSTAŁO Z TYCH LAT? Czy bagaż październikowych doświadczeń waży jeszcze dzisiaj? Czy jeśli *niemożliwym panom inteligentom*, będącym wszak częścią społeczeństwa, nie wystarczy spokojne trwanie przy wizji, którą uznają za słuszną, czy wynika dla nich, czy wynika dla nas z wydarzeń sprzed 30. lat jakiś szczególny morał? Ponieważ wydaje się, że tak, więc może tak można by to napisać.

Morał pierwszy. Jak się należy rozliczać, czyli przeciwko fanatyzmowi. Rezultaty rozliczania się ze stalinizmem nie zawsze były bezpośrednio uchwytne. Czasem były, jak to

mawiają fizycy, intuicyjnie wyczuwalne. Z pewnością były ważne. Może tylko należałoby jeszcze dodać, że intelektualści mający świadomość tego, iż nie zawsze robili najlepszy użytek ze słowa, powinni umieć nie tylko wycofywać się z własnych błędów. Umiejętność słuchania argumentów innych, tolerancja dla poglądów przeciwnych, dla myśli, które są odległe od naszych, zawsze jest trudna. Bez tego jednak w postawie intelektualisty może się kryć ów niebezpieczny cień, pozostałość tych lat, które są za nami. Tolerancja – pisał w październikowym szkicu Zygmunt Kubiak – nie polega na obojętności, polega na *wspólnocie prawdy, na wspólnym poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, przed którymi stoją wszyscy ludzie*.

Morał drugi. O odpowiedzialności, czyli przeciwko byciu neutralnym. W „Rozważaniach o wojnie domowej” Jasienica pisze o Napoleonie, iż jedną kategorię ludzi szczerze obdarzał obelgami. Tych mianowicie, którzy w czasie zmagania o zasadnicze sprawy zachowywali neutralność. I nie ulega wątpliwości, iż w tej sprawie jest on po stronie Napoleona. Odpowiedzialność za to, co się działo (i dzieje), spada przede wszystkim na tych, którzy brali udział. Ale również na tych, którzy się godzili i którzy milczeli, choć ich zawodem było słowo. Mowa oczywiście o tych, którzy milczeli, choć mogli mówić. O tych, którzy dysponują prawem głosu i o których pisał Kołakowski, iż *korzystanie z tego prawa jest dla nich właściwą racją istnienia*. Labriola wyraził to jeszcze lapidarniej: *Wolność mówienia nie polega na wolności niemówienia*. To jest ta szczególna odpowiedzialność, obok tej, która wynika ze wspólnoty i o której mówi poeta:

*Każdemu w dziele część winy przypadnie
Nawet za cudze zbrodnie i szaleństwa,
Bo każdy nosi w duszy swojej na dnie
Odpowiedzialność wspólną społeczeństwa.*

Morał trzeci. O tym, że patrzeć władzy na ręce nie wystarcza. Gdy minęło ćwierć wieku od wydarzeń październikowych, społeczeństwo wiedziało już, iż swoje postulaty musi kodyfikować, zaś zdobycze powinny być dobrze zabezpieczone. Zaś 30 lat po Październiku powszechna jest wiedza o tym, że społeczeństwo obywatelskie nie zostanie przez władzę ofiarowane, że jego urzędnicy muszą być wywalczane przez opór, jak i przez mądrą sztukę kompromisu.

Na dziedzińcu Uniwersytetu Warszawskiego w czasach „Solidarności” została wmurowana tablica ku upamiętnieniu wydarzeń z marca 1968 r. Ku upamiętnieniu i ku przestrodze. Działo się to 25 lat po Październiku. Słowa Norwida poruszają dziś tak samo jak przed laty:

*Nie trzeba klaniać się okolicznościom
i prawdom kazać, by za drzwiami stały.*

Wydaje się, iż w październiku 1956 r. prawdziwe drzwi zostały uchylone.

Le passé accompli

Cherchant à définir le rôle de l'intelligentsia dans le processus de dénonciation du stalinisme entrepris en Pologne après la VIII^e session plénière du Comité Central du Parti Ouvrier Unifié Polonais (19–21 octobre 1956), l'auteur affirme que la responsabilité de tout ce qui s'était passé sous

l'impulsion du stalinisme et de ce qui continue de se passer, incombe à ceux qui, ayant voix délibérative, ont choisi le silence. L'auteur dédie son texte à Leszek Kołakowski, à l'occasion du soixantième anniversaire du philosophe.



Geoffrey Wigoder

Nowy Testament i chrześcijaństwo w świetle myśli żydowsko-izraelskiej (II)

Flusser zapoczątkował badania nad związkami między sektą znad Morza Martwego a przed-Pawłowym chrześcijaństwem¹⁰. Wnioskuje on, że w przeciwieństwie do Ewangelii Jana Ewangelie synoptyczne mają niewiele i stosunkowo nieważnych paraleli z pismami sekty. Głównym żydowskim źródłem interpretacji Ewangelii synoptycznych jest literatura talmudyczna. Flusser utrzymuje ponadto, że Jezus i jego naśladowcy stali bliżej judaizmu faryzejskiego aniżeli sekty qumrańskiej. Jednak najbardziej uderzające podobieństwa do teologii sekty znad Morza Martwego ujawniają się w Listach Nowego Testamentu i w pismach Jana Ewangelisty. Flusser wyodrębnia specyficzną warstwę myśli chrześcijańskiej, która pozostawała pod szczególnym wpływem idei sekty, zaś Jan, Paweł i autorzy Listów opierali się na teologicznych osiągnięciach tej warstwy. Flusser wyszczególnia wątki wspólne dla Nowego Testamentu i Qumran, np.:

DUALIZM DOBRA I ZŁA. Istniejący kontrast między synami światłości a synami ciemności znalazł odbicie w 2Kor 6,14: *Cóż ma wspólnego światło z ciemnością?* Chrześcijaństwo również uważa się za synów światłości (ale w Nowym Testamencie nie ma żadnej wzmianki o synach ciemności).

PREDESTYNACJA. Flusser podaje wiele cech wspólnych dla pism Pawłowych i Janowych oraz qumrańskiej wiary w przeznaczenie, jakkolwiek znaczenie predestynacji w chrześcijaństwie jest gwałtownie dyskutowane od czasów św. Augustyna.

ŁASKA WYBORU. Sekta to *dziedzictwo światłości*. Bóg wybrał członków sekty, aby przynależeli do Jego dziedzictwa, zaś jej członkowie są nazywani Wybranymi lub Wybranymi Boga – terminami, które można znaleźć także w Nowym

Testamencie. Łaska jest wyrazem idei, że wybór został dokonany bez oglądania się na ludzką naturę czy uczynki, niezależnie od zasługi. Ta myśl znajduje się zarówno w literaturze qumrańskiej jak i w Nowym Testamencie. Chrześcijańska koncepcja zbawienia przez Chrystusa nie ma paraleli z żadną ideą sekty, podobnie jak Pawłowe odrzucenie Prawa.

CIVITAS DEI. Qumrańskie odrzucenie świątyni jerozolimskiej jako splamionej i zastąpienie jej sektą pojmowaną jako duchowa świątynia, jest wyraźnie podobne do nowotestamentowego spojrzenia na Kościół jako duchową świątynię. **NOWE PRZYMIERZE.** Opierając się na Jr 31,30–31 qumrańczycy mówią o nowym przymierzu i – podobnie jak chrześcijaństwo – traktują swoją wspólnotę jako reprezentującą resztę Izraela zapowiedzianą przez proroków. Obie grupy odróżniają pierwsze przymierze – zawarte z całym Izraelem, od nowego przymierza – zawartego jedynie z nową wspólnotą. Stare przymierze, które zostało złamane, ma się spełnić w nowym. Główna różnica polega na tym, że w pojęciu sekty przymierze miało aspekt praktyczny i kultowy oraz teologiczny. W chrześcijaństwie aspekt społeczny jest słabszy, podczas gdy teologia została rozbudowana w chrystologię.

CHRZEST. Ważną funkcją sekty jako instytucji jest przebłaganie za winę występku i za niegodziwość grzechu. Chrześcijaństwo jest podobne, ale w nim śmierć Zbawiciela jest przebłaganiem za grzechy chrześcijanina. W sekcie chrzest odgrywał ważną rolę, mając podwójne znaczenie: czystość rytualną oraz przebłaganie, wybawienie od grzechu. W chrześcijaństwie aspekt rytualny stracił swoją ważność i zaniechało ono koncepcji podzielanej przez sektę – skruchy jako warunku chrztu.

Te i inne paralele – konkluduje Flusser – są zbyt liczne, aby mogły być sprawą przypadku. Co się tyczy teologii sekty: rodzaj ludzki składa się z synów światłości (tj. wspólnoty) oraz z tych, którzy należą do Złego. Ten podział rozstrzyga wola Boża. Synowie światłości są wybranymi

¹⁰ D. Flusser, *The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity*, „Scripta Hierosolymitana” IV (1958), s. 215–266.

łaski Bożej i zostali obdarzeni Duchem, który uwalnia ich od grzechów ciała. Chrztost to środek pokuty. Społeczność wybranych jest rodzajem duchowej świątyni, zaś jej podstawę stanowi nowe przymierze z Bogiem. To przymierze jest eschatologiczne i dodatkowe względem starego przymierza zawartego z Izraelem. Jest to bliskie chrześcijaństwu i mogło do niego dotrzeć jedynie z sekty qumrańskiej, chociaż niekoniecznie wprost.

*

Pewna liczba izraelskich uczonych – począwszy od Klausnera – pisała o Pawle. Klausner podziwiał go i dostrzegł, że Paweł nigdy nie traktował siebie jako nie-Żyda, zaś chrześcijaństwo uznawał za nową i ulepszoną postać judaizmu, która miała objąć pogan. Tym niemniej Klausner widział w nim Żyda diaspory, dalekiego od autentycznego żydowskiego życia w ojczyźnie i ulegającego wpływom filozofujących wierzeń pogańskich, z którymi zetknął się odbierając hellenistyczne wychowanie. Z żydowskiego punktu widzenia nie udało mu się pojąć ważności Prawa ani docenić żydowskiego nacjonalizmu.

Stynny izraelski starotestamentalista, Yehezkel Kaufman, przeciwstawił nauczanie Jezusa – które oceniał jako w gruncie rzeczy identyczne z judaizmem – kluczowemu odchyleniu Pawła, u którego *mił o Boskiej ofierze pochłonął ętykę i usunął grunt spod Tory. Z jednego mitu wykrystalizował się nowy, oparty na magicznym, sakramentalnym rycie*¹¹.

Autorem głębokich przemyśleń jest M. Buber, który różnił dwa typy wiary¹². Wiarę Biblii, Żydów i Jezusa określa on hebrajskim słowem „emuna”, które odzwierciedla prostą osobową relację – dialog między człowiekiem a Bogiem. Wynika ona z całkowitej ufności w istnienie Boga, pewności Jego rzeczywistości – nie w żaden abstrakcyjny sposób, lecz w konkretnym ziemskim sensie. Buber przeciwstawił temu Pawłową „pistis” – wiarę w twierdzenie. Umieszczając postać pośredniczącą między człowiekiem a Bogiem Paweł zburzył prostą relację człowiek – Bóg, która stanowiła podstawę teologii Starego Testamentu. Wiara Jezusa miała duży zakres dotycząc problemów wszystkich ludzi, zaś wiarę Pawła głównie określa zainteresowanie wyizolowanym jednostkowym i ludzkim zbawieniem wymaga-

jącym wiary w Chrystusa. W judaizmie człowiek dostrzega siebie jako całkowicie zależnego od Boga od chwili urodzenia; w chrześcijaństwie człowiek musi dokonać rytualnego aktu uznania. W Pawłowej „pistis” osiąga się wiarę w Boga za pośrednictwem ukrzyżowanego Mesjasza. Wynikająca stąd doktryna o usprawiedliwieniu przez wiarę to zasadniczy punkt różniący chrześcijaństwo od judaizmu. Buber skrytykował również Pawłową teologię jako pozostawiającą człowieka bez pomocy i uzależniającą jego zbawienie od zewnętrznych sił. Z podziału świata na nieświęty fizyczny i święty duchowy wynika dualizm, zaś człowiek sam nie może nic zdziałać.

Spojrzenie Flussera na myśl Pawła jest przychylniejsze i ostrzega przed wybiórczym traktowaniem Pawłowej krytyki Prawa lub przed wrywaniem jej z kontekstu¹³. Była ona przede wszystkim dydaktycznym posunięciem, środkiem, który miał wyjaśnić poganom niebezpieczeństwa „judaizowania”; po wtóre jest to część metahistorycznej drogi wiodącej do zbawczego krzyża. Flusser opisuje Pawłową postawę wobec Żydów jako zasadniczo pozytywną. Wyrażna antyżydowskość późniejszych części Nowego Testamentu wywodzi się z koncepcji greckiej i jest wynikiem mentalności pogańskiej, jako prawdopodobnie pochodząca od tych samych redaktorów, którzy włączyli do Ewangelii synoptycznych to, co nazywa on *powielkanocnymi retuszami*. Stwierdzenia antyżydowskie winny być odbierane raczej jako zniekształcenia, nie zaś orzeczenia wiary. Reprezentują one pierwsze, nie w pełni jeszcze rozwinięte elementy antyżydowskiej ideologii w Kościele.

Flusser zwięźle wyklada swój punkt widzenia pisząc, że dwoista natura religii chrześcijańskiej wyrasta stąd, iż obejmuje ona zarówno **WIARĘ JEZUSA JAK I WIARĘ W JEZUSA**. Wiara Jezusa zawiera chrześcijańską miłość i etykę – szczególne rozwinięcie żydowskiej wrażliwości etycznej i teologicznej, które wyłoniło się w okresie Drugiej Świątyni. Wiara w Jezusa ogniskuje się wokół charyzmatu Chrystusa. Jej zasadnicze motywy – chrześcijański mesjanizm i chrystologia –

¹¹ Y. Kaufman, *Gola ve-Nekhar*, 1954, t. I, s. 407.

¹² M. Buber, dz. cyt. (nota 6).

¹³ D. Flusser, w: C. Thoma, *A Christian Theology of Judaism*, 1980, s. 1–19.

również wywodzą się głównie z judaizmu. W okresie przed-Konstantyńskim chrześcijanie uważali się za pokornych rozjemców, którzy modlili się za swoich prześladowców. Później, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, etyczne i religijne orędzie Jezusa poszło w zapomnienie albo było traktowane jako zespół przykazań mających znaczenie głównie dla doskonałych, tj. mnichów. Od II wojny światowej wielu teologów katolickich podkreśla ważność powrotu do oryginalnego Jezusowego społecznego orędzia miłości.

Chciałbym tu dodać dwie uwagi. Pierwszą, że ten podział na okres przed-Konstantyński i po-Konstantyński obraca się wokół sprawy władzy. Jedyny w swoim rodzaju charakter żydowsko-chrześcijańskiego dialogu w Izraelu pozostaje dzisiaj w związku z bezprecedensową sytuacją (z wyjątkiem pierwszych dziesięcioleci chrześcijaństwa), w której chrześcijanie żyją jako mniejszość wewnątrz niezależnej żydowskiej większości. Stwierdzam, że to odwrócenie historycznych ról stanowi ważną lekcję dla obu stron. Chrześcijanie mogą się uczyć od Żydów długiego doświadczenia życia w mniejszości, podczas gdy Żydzi powinni wyprowadzić naukę z chrześcijańskiego używania – a zwłaszcza nadużywania – władzy w ciągu wielu stuleci.

Po drugie, chrześcijanie często gładko czynili rozróżnienie między chrześcijańskim uniwersalizmem a żydowskim partykularyzmem. Analiza judaizmu mogłaby wykazać równoległy rozwój nurtu uniwersalnego i partykularnego, które sięgają wstecz do czasów biblijnych. Okoliczności historyczne, przede wszystkim naciski czynione przez chrześcijaństwo i islam, przyczyniły się do zmuszenia Żydów do wyolbrzymiania postaw partykularystycznych, ale nigdy nie zatracili oni swego uniwersalizmu, który stał się bardzo widoczny, gdy osiągnęli emancypację w XIX w. Analiza Flussera wskazuje podobną dychotomię w chrześcijaństwie. Historię Kościoła chrześcijańskiego, zwłaszcza gdy stanowił on potęgę, można określać rozmaicie, ale nie jako uniwersalistyczną. Cechowała go ograniczoność i często okrucieństwo, co sprawia, że jest niewłaściwe, aby chrześcijanie oskarżali innych o partykularyzm. Powinniśmy uświadomoć sobie fakt, że jedni i drudzy reprezentujemy pomieszanie i napięcia między uniwersalizmem

a partykularyzmem; powinniśmy uznać to podobieństwo i skoncentrować się na wspólnych wyzwaniach stawianych obydwu stronom, zamiast utrzymywać nie istniejące przeciwieństwa.

Jeden z aspektów podobieństw można dostrzec w poglądach starotestamentalisty, Y. Kaufmana, który twierdzi, że gdy chrześcijaństwo odeszło od judaizmu, wzięło na siebie jeden z głównych celów religii żydowskiej, mianowicie walkę z idolatrią. Dla Kaufmana chrześcijaństwo jest w istocie żydowskim produktem dla reszty rodzaju ludzkiego (koncepcja popularna wśród myślicieli żydowskich w zachodniej Europie w poł. XIX w.). *Judaizm biblijny* – powiada Kaufman – *był wiarą religijną, w pełni uniwersalistyczną, ale jedynie Żydzi go pielęgowali dotąd, póki nie nadszedł czas, aby rozszerzyć go wśród narodów. Jednak dopiero wtedy, kiedy ta wiara mogła się oderwać od narodu żydowskiego i kiedy ci, którzy ją przyjęli, nie musieli brać na siebie narodowego cierpienia i ścisłych regulacji judaizmu, stało się możliwe spełnienie uniwersalnej odpowiedzialności judaizmu. W ten sposób chrześcijaństwo realizuje zadania żydowskie*¹⁴.

Pouczające jest odnotowanie rozróżnienia, jakiego dokonał J. Klausner między żydowską a chrześcijańską koncepcją odkupienia, mając na względzie to, jak rozwijała się ona we wczesnym okresie chrześcijaństwa¹⁵. Chrześcijaństwo otrzymało z judaizmu pojęcia dotyczące odkupienia i zachowało z nim wiele wspólnego, chociaż różnice pozostają jednak duże. W judaizmie, inaczej niż w chrześcijaństwie, odkupienie jest do pomyślenia bez jednostkowego mesjasza. Dla judaizmu odkupicielem Izraela może być jedynie Bóg; w chrześcijaństwie odkupicielem jest Chrystus. Bez żydowskiego mesjasza judaizm jest ułomny; bez chrześcijańskiego Mesjasza chrześcijaństwo nie może istnieć. Do żydowskiego mesjasza nie można się modlić; on nie jest pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. W judaizmie człowiek musi zbawić siebie przez pokutę i dobre uczynki, nie można tego zastąpić ufnością, że zbawi go mesziasz. Postęp ludzkości nie zależy od mesjasza, ale od samej ludzkości.

¹⁴ Y. Kaufman, dz. cyt. (nota 11), s. 312.

¹⁵ J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1955, s. 519–531.

W podsumowaniu schizmy żydowsko-chrześcijańskiej Flusser napisał, że źródła chrześcijańskie od epoki apostołskiej i poapostolskiej zawierają wszystkie późniejsze wielkie motywy antyżydowskie¹⁶. Sprzeciw wobec Żydów i judaizmu jest przede wszystkim – albo nawet wyłącznie – wypadkową wyłonienia się poganochrześcijaństwa, zaś to napięcie – czy nawet wrogość – to czynnik, który sprawił, że chrześcijaństwo narodziło się jako samodzielna religia dla pogan. Wyjaśnienie silnego antyżydowskiego nastawienia w chrześcijaństwie Flusser widzi w jego żydowskich początkach i niepowodzeniu chrześcijaństwa w nawróceniu narodu żydowskiego.

Historyczne wyłonienie się antyjudajizmu we wczesnym chrześcijaństwie jest także przedmiotem badań innego izraelskiego uczonego, Davida Rokcaha¹⁷. Ewangelie – przypomina on – opracowano w okresie, kiedy istniał ostry konflikt między przywódcami judaizmu faryzejskiego a młodą sektą chrześcijańską. Neron w 64 r. nałożył karę śmierci za przynależność do chrześcijaństwa, kwalifikując chrześcijan jako grupę wywrotową, politycznie niebezpieczną. Dlatego jest jasne, czemu przywódcy Kościoła usilnie pragnęli zmienić swój obraz w oczach władz rzymskich, nawet za cenę rehabilitacji Poncjusza Piłata (Piłat i jego żona znajdują się wśród świętych Kościoła koptyjskiego!). W swoich pismach sugerowali przyczynowy związek między rozkwitem Rzymu a narodzinami chrześcijaństwa i podkreślali swoje odcięcie się od żydowskiej buntowniczności przeciw Rzymowi. Zniszczenie Świątyni uznano za dowód spełnienia Jezusowego proroctwa i – jak zauważyliśmy – winę za śmierć Jezusa zrzucono na Żydów. Istnienie Żydów z ich przyłgnięciem do Starego Testamentu stanowiło problem. W zakresie teologii i etyki chrześcijańskiej zależało od Biblii Hebrajskiej i od związków między nią a Nowym Testamentem. Stary Testament zachowywał atrakcyjność dla pogan (tak jak ma ją w Czarnej Afryce dzisiaj), zaś tymczasem istnieli Żydzi mówiący, że to jest ich Biblia. Zatem Ojcowie Kościoła musieli zdyskredytować Żydów i judaizm w oczach zarówno chrześcijan jak i pogan. Co więcej, w miarę jak słabły kontakty między oboma religiami, wzrastała nienawiść. Chrześcijanie stracili nadzie-

ję na nawrócenie Żydów i dlatego nie widzieli potrzeby powstrzymywania się. Żyd utracił swój wizerunek z ciała i krwi i stał się abstrakcją – jednowymiarową, negatywną, szatańską postacią. Taki był obraz Żyda pożądaný w chrześcijańskiej teologii i dominował on w ciągu wieków.

*

Nie proponuję kontynuowania tego przeglądu przez tzw. wieki ciemne, a nawet jeszcze ciemniejsze średniowiecze i wczesny okres nowożytny, mimo że izraelscy uczeni napisali wiele o tych okresach. Na zakończenie tego artykułu chciałbym przejść do doniosłych przeobrażeń XX w. i omówić część tego, co wnieśli do nich izraelscy myśliciele. Podzielają oni pogląd innych uczonych i teologów, że chrześcijaństwo – jako ideologia i jako środowisko społeczne – odgrywało ważną rolę w stworzeniu atmosfery, w której był możliwy Holocaust. Uznanie tego przez Kościoły – co w Kościele katolickim zainspirowała Deklaracja na temat Żydów „Nostra aetate” powstała podczas Vaticanum II – doprowadziło oczywiście do znaczących kroków naprzód w dialogu żydowsko-chrześcijańskim w latach obecnych, którego kolejnym kamieniem milowym jest to kolokwium. Ten postęp znalazł odzwierciedlenie u myślicieli izraelskich, chociaż aktualny dialog w Izraelu jest niestety ograniczony z racji politycznych: miejscowi chrześcijanie to prawie wyłącznie Arabowie i próby dialogu szybko przeradzają się w ostre konflikty regionalne. Nie jest też łatwo włączyć do dialogu muzułmanów, zwłaszcza z powodu gwałtownego wzrostu islamskiego fundamentalizmu w tym rejonie. Jest również wielu ortodoksyjnych Żydów podejrzliwie traktujących dialog z chrześcijaństwem, w obawie że chrześcijańscy partnerzy hołdują ukrytemu programowi, którego ostatecznym celem jest nawrócenie. To odczucie jest szczególnie silne wśród Żydów pochodzących z Europy Wschodniej, którzy nie mogą się wyzbyć głębokiego urazu na tle wielowiekowego agresywnego chrześcijańskiego misjonowania. Jednym z najbardziej otwartych

¹⁶ D. Flusser, *The Jewish-Christian Schism*, w: „Immanuel” nr 16 (Summer 1983), s. 32–49 i nr 17 (Winter 1983/84), s. 30–39.

¹⁷ D. Rokeah, *Anti-Judaism in Early Christianity*, w: „Immanuel” nr 16 (Summer 1983), s. 50–64.

krytyków dialogu jest ortodoksyjny rabin, Eliezer Berkovits, niegdyś uchodzący przed nazizmem. Jego zdaniem epoka chrześcijańskiej wojowniczości skończyła się i żyjemy w świecie post-chrześcijańskim¹⁸. Istnieje nowy rewolucyjny podział sił, jaki przyczynił się do współczesnego ekumenizmu chrześcijańskiego, który jest wynikiem trudności, jakich chrześcijanie doświadczają w uzyskaniu wolności dla siebie w rozmaitych częściach świata. Po zagładzie 6 mln Żydów – włączając 1,5 mln dzieci – w samym sercu chrześcijańskiej Europy, Berkovits uważa za emocjonalnie niemożliwe podjęcie dialogu z chrześcijanami i uznaje go zresztą za teologicznie bezowocny. Chrześcijańską zbrodnię przeciw narodowi żydowskiemu widzi jako bunt chrześcijan przeciw chrześcijaństwu. Jego poglądy są cierpkie i dosadne, zaś sarkastyczne uwagi dotyczące chrześcijańskiego odkrycia, że Żydzi ostatecznie nie są narodem przeklętym ani nie potrzebują żadnego rodzaju rozgrzeszenia za rzekome Bogobójstwo, wzbudziły głośny oddźwięk w kręgach żydowskich.

Również Flusser podjął przemyślenia na temat obecnych stosunków żydowsko-chrześcijańskich (podsumowane w jego wprowadzeniu do książki Clemensa Thoma „A Christian Theology of Judaism”)¹⁹. Píše, że dzisiejsi chrześcijanie nie mogą się jeszcze uznać za zdolnych do proklamowania chrześcijańskiego orędzia bez śladów antysemityzmu. Chrześcijaństwo stanie się wiarygodne, jeżeli potrafi się uwolnić od swych antyżydowskich uraz, dawnych i nowych. O ile nie powinniśmy mówić bez rozróżnień o *chrześcijańskiej winie* za *Auschwitz*, jak to miało miejsce, o tyle *Auschwitz* powinno nakłonić chrześcijan do rewizji i przemyślenia swoich stanowisk. Gdyby chrześcijaństwo było bardziej świadome żydowskich składników chrześcijaństwa – sądzi Flusser – stanowiłoby to większą zachętę do obrony ich żydowskich braci i siostr. Wina leży po stronie teologów, duszpasterzy i nauczycieli wiary, którzy ignorowali żydowski rdzeń chrześcijaństwa i właśnie dlatego dzisiejsi chrześcijanie winni zgłębić swoje żydowskie dziedzictwo.

Jedną z najgłębszych analiz nowych stosunków przedstawił Uriel Tal. Dostrzega on dwie racje chrześcijańskiej reorientacji historycznej postawy wobec judaizmu²⁰. Po pier-

wsze, umieszcza się Żydów na tle chrześcijańskiego pojmowania stosunku do nowoczesnego świata. Żyd jest teraz postrzegany jako obywatel świata – takie podejście jest powszechne. Po drugie, widzi się go na tle szczególnego podejścia chrześcijaństwa do narodu żydowskiego i państwa Izrael i ma to specyficzny charakter.

Chrześcijańskie przewartościowanie historycznego widzenia judaizmu nie jest wynikiem jakiegś fundamentalnej zmiany w nastawieniu chrześcijan do samych Żydów. Wymaga jej głównie powszechna zmiana w ocenie natury ludzkiej i warstw społecznych, dowartościowanie ludzi, kultur i religii, które znalazły się w stanie upokorzenia i cierpią z powodu niedostatku i utrapień społecznych, ekonomicznych i politycznych. Nędzy nie traktuje się już jako rezultatu niewiary, lecz jako jej przyczynę. Zmiana w ocenie sytuacji nędzy była jednym z głównych osiągnięć Vaticanum II. Jedną z jej racji było pragmatyczne stwierdzenie, że prześladowanie, nędza i cierpienia bardzo rzadko doprowadzają niewierzących do wiary w Jezusa jako Mesjasza, który w swoim ciełe już przyniósł odkupienie.

Kościół okazał się świadomy zmiany, jaka się dokonała w kulturze świata. Dominuje matematyczna, a nawet mechanistyczna metoda myślenia; dominująca forma weryfikacji jest empiryczna i doświadczalna. W tym nowym obrazie świata współczesna ludzkość staje się coraz bardziej świadoma, że w jej mocy leży zmienianie sytuacji nędzy (włączając w to i Żydów). Współczesna ludzkość zatem nie może dłużej widzieć tych sytuacji jako metafizycznego dowodu prawdziwości wiary chrześcijańskiej.

Wraz z tą powszechną zmianą, jaka się dokonała w postawie Kościoła wobec świata, judaizm stał się też partnerem w dialogu. Ale ten partner nadal nie istnieje na swych własnych prawach, bo z dwóch względów jest pozbawiony autonomii. Pierwszy, historyczny, to fakt, że według Kościoła Nowy Testament jest ukryty w Starym. Po wtóre, istnieje eschatologiczna koncepcja, wedle której spełnienie odkupienia stanie się możliwe, kiedy judaizm uzna, że to odku-

¹⁸ E. Berkovits, *Facing the Truth*, w: „Judaism” (Summer 1978), s. 324 nn.

¹⁹ D. Flusser, dz. cyt. (nota 13).

²⁰ U. Tal, *Patterns in the Contemporary Jewish-Christian Dialogue* (Hebrew), 1969.

pienie było rzeczywiście przewidziane i istotowo utajone w nim samym. Tal wnikliwie analizuje także inne niż „*Nostra aetate*” dokumenty Vaticanum II, aby pokazać, że, inaczej niż pozostałe religie, judaizm jest traktowany – i będzie nadal tak traktowany – jako pozbawiony jakiegokolwiek autonomicznego prawa istnienia. Jego całe istnienie opiera się na mocy nowego przymierza, które od samego początku było implícite w nim zawarte.

Klasyczne chrześcijańskie pojmowanie fizycznej niedoli Żydów jako dowodu metafizycznej wiary chrześcijańskiej oraz żydowskiego duchowego błędu jest coraz bardziej kwestionowane przez Kościół zarówno dlatego, że Żydzi nie są już prześladowani i upokarzani, jak i dlatego, że coraz rzadziej traktuje się niedolę jako dowód nieobecności odkupienia. Ponieważ cel i prawo judaizmu do istnienia leżą w jego zapowiedzianym przeznaczeniu rozwiązania się, Kościół oczekuje, że Żydzi to uznają już nie przez stan upokorzenia, ale przez równość praw jako część nowoczesnego świata. Żydowskie przetrwanie wbrew Holocaustowi i odzyskanie politycznej niezależności nie są łatwe do pogodzenia z klasyczną chrześcijańską koncepcją historii zbawienia i – sugeruje Tal – mogą wymagać nowego systemu mesjańskiej koncepcji w Kościele.

Innym punktem, który eksponuje Tal, jest, że jedno z najbardziej istotnych osiągnięć współczesnej teologii stanowi nowa konfrontacja Kościoła katolickiego ze sferą doczesności. Kościół bardziej interesuje się aktywnością ludzi i możliwościami kształtowania rzeczywistości fizycznej odnosząc je do kryteriów metafizycznych. Tal wymienia zwłaszcza II rozdz. Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego („*Gaudium et spes*”). Dokumenty Vaticanum II proponują wyważone spojrzenie, uznające, a nawet uświęcające aktywność ludzką celem wyzwolenia człowieka od jego przywiązania do materializmu. Potwierdza to ludzką twórczość w dwóch sferach: osobowej i społecznej. Co się tyczy osobowej, człowiek musi wyjść poza siebie, podczas gdy społeczna zakłada stały wysiłek poddawania świata natury ludzkiej kontroli. Potwierdza to religijną zasadność społeczeństwa i społeczności obywatelskiej, dostosowaną do wielości kultur i tra-

dycji etnicznych. To zainteresowanie sprawami ziemskimi – sugeruje Tal – może utorować drogę do nowego zrozumienia judaizmu, który zawsze był mocno zakotwiczony w tym świecie. Mogłoby to się okazać nawet przydatniejsze we wzajemnych stosunkach aniżeli Deklaracja o Żydach; kwestia Bogobójstwa jest wewnętrznym problemem Kościoła, natomiast zainteresowanie doczesnością stanowi wspólną cechę z judaizmem, Torą, zarówno z *Prawem jako łaską* jak i *Prawem i łaską*, z halaką (prawem żydowskim) i konsekwentnie z całym żydowskim sposobem życia.

Żydowskie zaabsorbowanie doczesnością powinno się stać bardziej zrozumiałe – o ile nie bardziej do przyjęcia – dla chrześcijan. Przyszłość dialogu żydowsko-chrześcijańskiego wymaga gotowości chrześcijan do zrozumienia żydowskich partnerów w ich własnych kategoriach, a przede wszystkim tego, że Żydzi nie pojmują teologii jako odseparowanej albo różnej od dziedziny doczesności, od natury ludzkiej i społeczeństwa. Muszą zrozumieć, że judaizm nie może przyjąć Jezusa jako Chrystusa, w którym objawiło się królestwo Boże. To nie jest żydowski upór, lecz wynika to z hermeneutyki Tory. Judaizm nie może zaakceptować wcielonego pośrednictwa między Bogiem a rodzajem ludzkim, ponieważ Bóg i jego manifestacje nie mogą pośredniczyć, lecz można je tylko objaśniać.

Powróćmy do M. Bubera. Nauczał on, że możemy uznać za misterium to, co ktoś inny wyznaje jako realność swojej wiary, nawet jeżeli sprzeciwia się to naszemu własnemu rozeznaniu²¹. Obejmuje to rzeczywistość chrześcijaństwa jako drogę do Boga i wymaga, aby chrześcijaństwo uznało judaizm za drogę do Boga. Nikt pozostając na zewnątrz judaizmu nie może zrozumieć jego tajemnic, tak jak nikt z zewnątrz chrześcijaństwa nie może zrozumieć misterium chrześcijaństwa. *Jak te misteria mogą trwać obok siebie? To jest misterium Boga*. Oznacza to odrzucenie chrześcijańskiego roszczenia do monopolu na drogę do zbawienia. Zarówno Żyd jak i chrześcijanin musi się mocno trzymać swojej własnej wiary i okazywać religijny szacunek dla prawdziwej wiary drugiej strony. To nie jest „tolerancja”,

²¹ Zob. W. Jacob, *Christianity through Jewish Eyes*, 1974, s. 172–174.

lecz uznanie prawdziwego partnerstwa, w którym obie strony stawiają czoło prawdzie. *Musimy bardziej się troszczyć o Boga niż o nasze wyobrażenia Boga.*

Chciałbym zakończyć kilkoma własnymi uwagami. Po pierwsze chciałbym raz jeszcze nawiązać do ostatniego watykańskiego dokumentu na temat Żydów i judaizmu – do „Wskazówek” z 1985 r. Zawierają one wiele pozytywnych elementów, jak uznanie ważności starego przymierza oraz położenie nacisku na żydowskość Jezusa i jego związki z faryzeuszami. Ale my, Żydzi, jesteśmy zaniepokojeni niektórymi teologicznymi implikacjami. Mimo nacisku na trwałą rolę oraz owocność judaizmu mówi się nam, że wybór Żydów miał przygotować przyjście Chrystusa, że Kościół i judaizm nie mogą być traktowane jako dwie równoległe drogi zbawienia, że tylko *za pośrednictwem Jezusa idziemy do Ojca* i że jedynie w Kościele *znajduje się pełnia zbawczych środków*. Takie sformułowania potwierdzają nastawienie Kościoła opisane przez U. Tala, że judaizm jest pozbawiony jakiegokolwiek autonomicznego prawa do istnienia. Jego wybór został przywłaszczony przez Kościół, zaś z powyższych stwierdzeń można wnosić, że osiągnięcie zbawienia jest judaizmowi niedostępne (zostałem upewniony przez katolickich kolegów, że tak nie jest, ale nadal nie mogę znaleźć żadnej innej interpretacji powyższych stwierdzeń). Co więcej, we „Wskazówkach” są ukryte odwołania do typologii, co oznacza, że my, Żydzi, jesteśmy nie tylko pozbawieni naszego wybraństwa i zbawienia, lecz i naszej Biblii, która jest widziana jedynie jako prefiguracja Nowego Testamentu. (Przy okazji, sama nazwa „Stary Testament” jest nieszczęśliwa dla Żydów z powodu swoich implikacji zastąpienia.) Czy to wszystko umieszcza nas w ramach dialogu, który wzywa do uznania samorozumienia drugiej strony? Nowa sytuacja wymaga świeżego postrzegania od Żydów tak jak i od chrześcijan. My, Żydzi, musimy uznać podstawowe zasady chrześcijaństwa, aby pojąć rozmiary dialogu. Ale chrześcijanie muszą uczynić to samo odnośnie do Żydów i znaleźć miejsce w swoim sposobie widzenia świata dla zrozumienia wierzeń, które dla Żyda muszą zostać niezmiennie, oraz przyjąć przesłankę Bubera, że w jakiś sposób oba te misteria stoją obok siebie, nie zaś pozostają w konflikcie.

Można wyłonić kilka propozycji jako podstawę do nowych stosunków chrześcijańsko-żydowskich i postuluję, aby mogły one być bazą do wypracowania wspólnego programu naszego dialogu:

- naszym celem jest wzajemne zrozumienie i uznanie oparte na tym co nam wspólne i na poszanowaniu tego, czym się różnimy. Wspólne są nasze korzenie i monoteistyczna wiara z jej wymogami etycznymi i społecznymi, zaś wśród nich zasada braterstwa między ludźmi;

- żydowska droga do Boga nie jest chrześcijańską drogą do Boga ani chrześcijańska droga do Boga nie jest drogą żydowską. Uznajemy prawo innych do swej własnej drogi i nie chcemy żadnej formy synkretyzmu;

- spotkanie żydowsko-chrześcijańskie zasadza się na przyjęciu zasady równości między obydwoima religiami, co jest warunkiem prawdziwego spotkania;

- dialog jest z konieczności asymetryczny. Dla chrześcijaństwa relacja z judaizmem ma elementy zależności i przyczynowości, nieobecne w żydowskim stosunku wobec chrześcijaństwa. Ze swej strony Żydzi mają szczególne oczekiwania pamiętając o długich dziejach chrześcijańskiego antysemityzmu. Jednocześnie myśliciele żydowscy są teraz wezwani do tego, aby sprostac światu pojęć chrześcijańskich;

- nasze wzajemne zrozumienie opiera się na samookreśleniu drugiej strony, które pragniemy zrozumieć, ale nie zmienić.

W tym duchu idźmy razem dalej ku lepszemu światu.

tłum. ks. Waldemar Chrostowski

Jean Carmignac

Nowy Testament w świetle dokumentów znad Morza Martwego

Śp. ks. prof. Jean Carmignac (1914–86) był jednym z najwybitniejszych hebraistów europejskich naszego stulecia, filarem qumranologii, założycielem i przez 30 lat redaktorem (od 1957 r.) głównego czasopisma w tej dyscyplinie – „Revue de Qumran”. Zaproszony przez Komisję Orientalistyczną Oddziału Krakowskiego Polskiej Akademii Nauk bawił w Polsce w październiku 1985 r. Jego wykłady w ATK, w krakowskiej PAT i wreszcie w Komisji Orientalistycznej zostały bardzo życzliwie przyjęte przez wyjątkowo licznych słuchaczy. Ks. Carmignac bardzo się ucieszył z mej propozycji przekładu na język polski jego referatu o Nowym Testamencie i rękopisach z Qumran. Zaproponował jednak, aby raczej wykorzystać jego popularnonaukowy artykuł pt. „Le Nouveau Testament à la lumière des documents de la mer Morte” opublikowany pierwotnie w czasopiśmie „Tant qu'il fait jour”, kwiecień 1977, ss. III–VI. Spełniając życzenie autora wyrażam nadzieję, że jego artykuł istotnie przybliży problematykę rękopisów znad Morza Martwego polskiemu czytelnikowi.

Zdzisław J. Kapera

André Caquot, profesor Collège de France, dokonał dla czytelników pisma „Tant qu'il fait jour” obszernego przedstawienia manuskryptów znad Morza Martwego¹. Nawiązując do jego kompetentnego i udokumentowanego artykułu François Bluche zwrócił się, do mnie z prośbą o streszczenie zasadniczych elementów wniesionych przez te manuskrypty w nasze rozumienie Nowego Testamentu. (Rzecz jasna, w zwykłym artykule prasowym każdy w problemach może zostać jedynie z grubsza zarysowany, bez szczegółów technicznych i rozważań naukowych.)

Mentalność semicka

Poczynając od Renesansu wielu autorów dobrze znających język i literaturę grecką przejawiało skłonność do rozpatriwania Ewangelii w zależności od myśli hellenistycznej.

Taka tendencja była niezwykle silna na początku naszego wieku i przebija z prac Bultmanna i jego uczniów. W tym dominującym ówczesnie prądzie ginęła opinia innych uczonych, którym znajomość hebrajskiego lub aramejskiego kazała utrzymywać, iż Nowy Testament jest raczej zgodny z mentalnością judeochrześcijańską i że w jej kontekście należy go rozpatrywać i rozumieć. Dokumenty znad Morza Martwego – inaczej: qumrańskie, od miejsca ich odkrycia – jako czysty owoc judaizmu są bez wątpienia tym, co obecnie wręcz zmusza do uznania, że Nowy Testament, oprócz kilku drugorzędnych szczegółów, w niczym nie zależy od pogańskiego środowiska hellenistycznego, natomiast w całości wtapia się w ówczesne środowisko żydowskie. Argument ten wspiera badanie targumów (czyli aramejskich tłumaczeń Starego Testamentu), które nabrało rozmachu wraz z odkryciem starego targumu palestyńskiego dokonany w 1956 r. przez ojca A. Diez-Macho, profesora z Barcelony.

Dlatego też obecność judeochrześcijańskiego tła stanowi dla Johna A. T. Robinsona jeden z argumentów wspierających jego głośne wnioski, które prowadzą do stwierdzenia, że żaden fragment Nowego Testamentu, nawet czwarta Ewangelia, nie mógł zostać napisany po 70 r.² Jego książka wywołała na pewno żywe reakcje egzegetów pozostających pod wpływem Bultmanna. Nie ma jednak najmniejszych wątpliwości, że owa dyskusja przyniesie pozytywny skutek i że już wkrótce wszyscy uznają datowanie między latami 70 i 100 za nienaukowe.

Język, jakim mówił Jezus

Wszyscy są zgodni co do tego, że w czasach Jezusa lud Palestyny mówił dialektem aramejskim. Lecz jakim? Przecież aramejski, który nie został ujednolicony tak jak hebrajski za sprawą Starego Testamentu, dzielił się na wiele dialektów i do naszych czasów nie wiadomo, czy dialekt używany w czasach Jezusa był bliski aramejskiemu Danielą czy aramejskiemu targumów. W Qumran, mimo że więk-

¹ André Caquot, *Les manuscrits de la mer Morte*, „Tant qu'il fait jour” nr 151, styczeń 1975.

² J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, S.C.M. Press, Londyn 1976.

szość odnalezionych tam tekstów została napisana po hebrajsku, znaleziono także sporo dzieł po aramejsku (przede wszystkim „Apokryf Księgi Rodzaju”, „Nowe Jeruzalem” i „Targum Hioba”). Stąd wynika wniosek: ten aramejski jest bardzo bliski Danielowi, lecz nie jest jeszcze aramejskim targumów.

Jednak narzuca się również inny niespodziewany wniosek: podczas gdy sądzono, że hebrajski został od długiego już czasu zarzucony, teraz można stwierdzić, że pod koniec II w. i przez cały I w. przed Chr. istniało jeszcze piśmiennictwo hebrajskie. Teksty były kopiowane, sięgano więc do nich w czasach Jezusa. Na podstawie dokumentów z drugiego powstania żydowskiego (między 132 i 135 po Chr.) można nawet stwierdzić, że kontrakty zawierane między osobami prywatnymi i wymieniające między nimi listy części były formułowane po hebrajsku niż po aramejsku (13:11). W konsekwencji uznaje się coraz częściej, że Jezus i jemu współcześni na co dzień mówili językiem aramejskim, dosyć zbliżonym do aramejskiego biblijnego, lecz znali jednocześnie hebrajski, obowiązujący zresztą w publicznych modlitwach. Ponieważ hebrajski i aramejski są językami podobnymi (bardziej niż włoski i francuski), w tej dwujęzyczności nie ma nic zadziwiającego. Dlatego też Jezus używa aramejskiego (*Abba*) we własnej modlitwie, ale jest też niemal pewne, że używał hebrajskiego w „Ojcze nasz” (zob. Łk 11,1-2), oficjalnej modlitwie Jego uczniów.

Język używany przez ewangelistów

Czwarta Ewangelia nie nasręcza żadnych problemów: została napisana prostą greką przez autora, którego sposób myślenia pozostał całkowicie semicki. Autor miał niezwykle talent wyrażania najgłębszych prawd teologicznych stylem greckim, niezwykle przejrzystym, czasami niemal dziecięco prostym.

Również trzecia Ewangelia nie sprawia specjalnych kłopotów: we wstępie (Łk 1,1-4) autor pokazuje, że potrafi się posługiwać artystycznie literacką greką. W dalszej części jednak jego opowieść zawiera czasami takie semityzmy, że wręcz czuje się kalkę dokumentów napisanych w języku

semickim i dosłownie przetłumaczonych na grecki. Wszystko to pozostaje w zgodzie z zapowiedzią autora, który mówi, że zbadał wszystko starannie (1,3), odwołując się do wielu opowiadań (1,1) ułożonych przez naocznych świadków życia Jezusa (1,2), czyli przez mieszkańców Palestyny.

Całkowicie inaczej wygląda sprawa dwu pierwszych Ewangelii. Wielu uczonych sądzi, że Ewangelia Marka jest wcześniejsza niż Mateusza i że ten ostatni korzystał z tekstu Marka uzupełniając go innymi dokumentami. Ponieważ Ewangelia Marka jest napisana po grecku, uczeni ci wysuwają z tego wniosek, że tym bardziej korzystający z niej Mateusz napisał swoją po grecku. Jednak w ten sposób przeczą świadectwu około 30. Ojców Kościoła, którzy stwierdzają, że Mateusz został napisany po hebrajsku. Zaś świadectwa te robią tym większe wrażenie, że jedno z nich pochodzi z początku II w. (Papiasz), natomiast inne od Ireneusza (ok. 180 r.), Orygenesza (zm. 253 r.), Euzebiusza (historyk), Epifaniusza i św. Hieronima (dwu filozofów stwierdzających, że mieli w rękach hebrajski tekst Mateusza).

Czy nie należałoby więc odwrócić argumentu i uznać, że skoro Mateusz był po hebrajsku, to Marek – będący jednym z jego źródeł – tym bardziej musiał zostać napisany w tym języku? Cały problem komplikuje się jeszcze bardziej, ponieważ w 1555 r. Jean-Albert Widmanstadt doszedł do wniosku, że gdy po wygnaniu babilońskim (538 przed Chr.) hebrajski wyszedł w Palestynie z użycia, to Ojcowie Kościoła (w tym Epifaniusz i Hieronim) pomylili się i *hebrajski* oznacza u nich aramejski. I tak narodził się (w XVI w.) „aramejski Mateusz“, na którego wciąż jeszcze można się natknąć w niektórych podręcznikach!

Tak przedstawiała się sytuacja przed odkryciami w Qumran. Od tego czasu argumentacja Widmanstadta została całkowicie odwrócona, bo wiemy już, że hebrajski był głównym językiem literackim esenicyków. Był używany nawet na co dzień przez Żydów z czasów drugiego powstania. Zresztą Miszna, kodeks prawny faryzeuszy, została napisana pod koniec II w. po Chr. po hebrajsku, nie zaś po aramejsku (choć jej hebrajski uległ już pewnej ewolucji). Ponadto uważny przegląd słów „hebrajskich“ i „aramej-

skich" u Epifaniusza wskazuje, że poza jednym dyskusyjnym przypadkiem nie myli on tych dwu bardzo dobrze sobie znanych języków. Jest dokonywany podobny przegląd u św. Hieronima, lecz nie został on jeszcze skończony. Nic więc nie stoi na przeszkodzie uznaniu, że Ojcowie Kościoła mówili prawdę i że Ewangelia Mateusza (tym bardziej Marka!) została napisana po hebrajsku.

Zresztą z łatwością można uzyskać bezpośredni dowód, dobrą setkę zbieżnych dowodów, dokonując wstecznego tłumaczenia Marka i Mateusza na hebrajski z Qumran. Wiele fragmentów się wyjaśnia, ujawniają się liczne gry słowne, jasne się stają błędy w wokalizacji (ponieważ ówczesny hebrajski nie znał jeszcze punktów-samogłosek), różne wyrażenia używane przez Marka i Mateusza (także Łukasza) znajdują wytłumaczenie w różnicach w przekładach.

Rzecz jasna, kiedy te dowody będą opublikowane ze szczegółami, zostaną poddane krytyce przez kompetentnych uczonych, zaś taka dyskusja przyniesie z pewnością korzyści. Rozpoczynanie jej w tej chwili byłoby przedwczesne, bowiem całość nie została jeszcze dopracowana. Proszę więc o wybaczenie, że nie rozwijam bardziej tego wątku. Proszę też nie sądzić, że te poglądy są całkowicie nowe; w przeszłości wielu uczonych, dziś już zapomnianych (szczególnie Alfred Resch i Primo Vannutelli), wszystko to przewidywało i gdyby mogli poznać manuskrypty znad Morza Martwego, byłiby z pewnością wyjaśnili wiele problemów dotyczących powstania Ewangelii.

Na pewno jedna wątpliwość narzuca się spontanicznie. Dlaczego Ewangelie Marka i Mateusza nie zostały napisane w międzynarodowym języku tamtej epoki, czyli po grecku, lub chociażby po aramejsku, czyli w języku, którego powszechnie używał lud Palestyny? Autorzy dwu ostatnich Ewangelii rzeczywiście wybrali grecki. Autorzy dwu najstarszych, żyjący w dwujęzycznym środowisku, gdzie zarówno aramejski jak i hebrajski były znane, wybrali hebrajski, ponieważ był on językiem sakralnym, językiem Biblii. Jezus przyjął tytuł proroka w sposób naturalny (Mk 6,4.15; 8,28; Mt 10,41; 13,57; 16,14; 21,11.46), więc aby nieść świadectwo o Jego życiu, należało używać języka dawnych proroków, czyli hebrajskiego. Ponieważ był to język wystarczająco

dobrze znany w Palestynie, jego sakralne znaczenie mogło podnieść wartość świadectwa Jego uczniów, zaś ich dzieło naturalnie wpisywało się w ciąg Ksiąg Starego Testamentu, czczonych jako Słowo Boże.

Sztuka poetycka Nowego Testamentu

Nowy Testament zawiera wiele poematów: kantyk Marii (Łk 1,46–55), kantyk Zachariasza (Łk 1,68–79), kantyk Symeona (Łk 2,29–32), „Ojcze nasz” (Mt 6,9–13). Te utwory poetyckie nie są wcale napisane według zasad poezji greckiej, opierającej się na układzie samogłosek długich i krótkich, ani też według zasad poezji francuskiej, która opiera się na liczbie sylab i na rymie. Wszyscy zgodnie przyznają, że utwory te stanowią naśladownictwo wspaniałych poematów Starego Testamentu. Jednak, choć może to się wydać dziwne, tajemnica sztuki poetyckiej proroków czy psalmistów nie została jeszcze odkryta w sposób nie budzący wątpliwości. Specjaliści wciąż rozważają wiele teorii, lecz żadna z nich nie zdobyła jak dotąd przewagi.

Więcej szans istnieje w przypadku Qumran: kilka tekstów (zwłaszcza manuskrypt „Mądrości Jezusa, syna Syracha”) układa się w „stychy”, jak nasza obecna poezja. Innym razem, w „Hymnach”, kopista pozostawił na kartce wolne miejsce do oddzielenia strof. Pozwala nam to ustalić pierwszą zasadę sztuki poetyckiej obowiązującej w czasach Jezusa. Podstawową jednostką nie jest tu wers, jak w poezji greckiej, łacińskiej czy francuskiej, lecz strofa. W każdym utworze poetyckim strofę tworzy ta sama liczba elementów – czyli „stychów” – które mogą tworzyć grupy dwa na dwa, trzy na trzy, cztery na cztery, dystychy, trystychy, tetrastychy, ale wśród nich nie ma stychów jednakowej długości, zaś rytm zależy od indywidualnego talentu autora. Sztuka poetycka dająca się odtworzyć z manuskryptów znad Morza Martwego nie była zresztą tworem ludzi z Qumran. Odbijała literackie zwyczaje ówczesnej epoki (zob. np. wspaniałe chrześcijańskie poematy zwane, nie wiedzieć dlaczego, „Odami Salomona”).

To właśnie sztukę poetycką z Qumran odnajdujemy w Nowym Testamencie. „Ojcze nasz” składa się z dwu różnych strof po pięć stychów każda, lecz stychy pierwszej strofy,

poświęconej Bogu, są niezwykle proste, bardziej zwięzłe i bardziej żywe niż w drugiej strofie, poświęconej ludziom, gdzie stychy są bardziej rozwinięte i złożone. Przestrzeganie takiej struktury w wielu punktach wpływa na egzegezę i zrozumienie tekstu. Kantyk Symeona składa się z jednej tylko strofy (czy było ich więcej, zaś Łukasz podaje nam jedynie fragment?), ale niezwykle harmonijnie zbudowanej z trzech dystychów, z których każdy zawiera w hebrajskim 3+3 słowa akcentowane. Kantyk Marii składa się z czterech niedużych strof po cztery dość krótkie stychy każda (choć nie zawsze można to dostrzec we współczesnych wersjach). Kantyk Zachariasza grupuje trzy długie strofy po sześć pięknie rozwiniętych stychów każda (zresztą niemal zawsze w naszych tłumaczeniach stychy te są pomieszczone). Odtworzenie tych poematów w ich oryginalnym rytmie jest warte zachodu.

Interpretacja Starego Testamentu

Kiedy opublikowano „Peszer“, czyli „Komentarz do Habakuka“ znaleziony w Qumran, egzegeci się zdumiali. Nie przypominał on bowiem w niczym naszych komentarzy. Komentarze qumrańskie cytują tekst biblijny, fragment po fragmencie, na końcu zaś są umieszczone „zastosowania“ (po hebrajsku „peszer“), gdzie współczesne wydarzenia są opisane za pomocą głównych formuł komentowanego fragmentu. Weźmy jako przykład Księgę Habakuka 1,8–9: *Koń jego jest szybszy od leoparda; żarłoczniejsi są od wilków nocą; ich jeźdźcy wyskoczyli i gnają z daleka; krążą niczym sęp rzucający się na łup; każdy z nich przybywa, by czynić gwałt; technienie z ich twarzy jest niczym hamsin. Oto komentarz, a raczej „zastosowanie“: Znaczenie tego dotyczy Kittim (?), którzy tratuja ziemię końmi i bydłem; przychodzą z daleka, z morskich wysp, aby pożreć wszystkie ludy, jak nienazarty sęp; z furią oni [...]³; z żarliwą złością i twarzą zagniewaną przemawiają do wszystkich ludów.*

Z czasem jednak egzegeci zrozumieli sens tej metody, której istnienie odkryli u Ojców Kościoła i w Nowym Testamencie. Dla nas komentowanie jakiegoś tekstu oznacza wydobycie zeń sensu za pomocą filologii lub historii, by następnie rozwinąć zawarte w nim wartości duchowe.

W czasach Jezusa jednak filologia nie była potrzebna, bo hebrajski był językiem żywym; nie można było też odwołać się do historii, która właściwie była znana jedynie poprzez Biblię. Nie pozbawiano się zapewne owocu duchowego, lecz przeznaczano go raczej do homilii synagogałnych albo do indywidualnych medytacji. Tak więc głównym problemem, jaki przedstawiał każdy tekst, była kwestia, do kogo się odnosił; o kim Bóg chciał mówić. Taka dokładnie była reakcja eunucha królowej etiopskiej (Dz 8,30–34); rozumiał on bez trudności sens słów i zdań, które czytał, ale nie wiedział, do kogo się odnoszą. To właśnie wyjaśnił mu diakon Filip.

Współcześni Jezusowi, tak jak ludzie z Qumran, czytając Stary Testament starali się przede wszystkim dowiedzieć, do kogo się odnosiło każde ze słów Bożych. Na to właśnie nie wypowiedziane pytanie odpowiada Jezus od początku swojego publicznego życia, w synagodze w Nazarecie (Łk 4,21), aż do końca, kiedy rozmawia z uczniami w Emaus (Łk 24,27). W ten sposób rozumiemy rzeczywisty zasięg ulubionej formuły św. Mateusza: *Tak wypełniły się słowa...* Rozumiemy tym samym metodę przyjętą przez pierwszych głosicieli Ewangelii (Dz 2,29–31 itd.). Czytamy Nowy Testament w nowy sposób i odkrywamy, że przedstawiając Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego, ukazuje on wypełnienie się wszystkich słów Bożych wypowiedzianych w Starym Testamencie.

Chronologia męki i zmartwychwstania Pańskiego

Dzięki odkryciom w Qumran został ostatecznie rozwiązany, jak się zdaje, niezwykle istotny problem Ewangelii – zagadnienie spójności wydarzeń, o których opowiadają Ewangelie odnosząc się do męki i zmartwychwstania Jezusa. Rozwiązanie tego problemu jest zasługą Annie Jaubert⁴ i jej książki „La date de la Cène” (*Data Ostatniej Wieczerzy*)⁵ uzupełnionej licznymi artykułami naukowymi.

Ewangeliczne opowieści o męce Pańskiej budzą bowiem wiele wątpliwości. a) Dlaczego ta sama wieczerza w Betanii u Marka (14,1) jest datowana *dwa dni przed Paschą*, zaś

³ Tu słowo nie do odtworzenia.

⁴ Badacz honorowy w C.N.R.S.

⁵ Paryż, Gabalda, 1957.

u Jana (12,1) *sześć dni przed Paschą*? b) Dlaczego Marek (14,12–18), Mateusz (26,17–20) i Łukasz (22,7–16) są zgodni w twierdzeniu, że Jezus świętował Paschę w czasie wieczery, kiedy ustanowił również Eucharystię, a więc przed swoją męką, podczas gdy Jan (18,28 i 19,14.31) stwierdza równie wyraźnie, że faryzejscy oskarżyciele Jezusa mieli obchodzić Paschę dopiero w wieczór Jego śmierci? c) Ponieważ Marek (14,55–59) i Mateusz (26,59–61) podają, że Sanhedryn zadał sobie trud sprawdzenia zeznań składanych przeciwko Jezusowi, Jego proces nie był procesem przeprowadzonym byle jak, lecz zgodnie z prawem. Dlaczego więc gwałcono by przepisy Miszny, które zabraniały sędziom obradować nocą i ogłaszać najwyższy wyrok tego samego dnia, kiedy odbywały się obrady? d) Jak można sobie wyobrazić, aby w ciągu jednego poranka odbyło się zwołanie Sanhedrynu, powołanie i przesłuchanie świadków, dyskusja nad wyrokiem, odprowadzenie przed Piłata, przesłuchanie rzymskie, odesłanie do Heroda, decyzja Piłata, zniewagi żołnierzy i niesienie krzyża? Brak takiej możliwości jest tym bardziej widoczny, że Marek (15,25) precyzuje, iż Jezus został ukrzyżowany około *godziny trzeciej*, tzn. 9 rano⁶.

Wszystkie te trudności, które się wzajemnie potęgują, doprowadziły niektórych do zwątpienia w historyczną wartość opowieści o męce Pańskiej, jak to stwierdzono w pewnych programach telewizyjnych...

A przecież już od 20. lat wątpliwości te są rozwiązane. A. Jaubert wykazała, że kalendarz przyjęty przez faryzeuszy był niezgodny ze starym kalendarzem biblijnym, do którego stosowali się ludzie z Qumran i niewątpliwie wszyscy ci, którzy stawiali nauczanie płynące z Biblii nad nauczanie faryzeuszy (był to na pewno przypadek Jezusa!).

Według starego kalendarza biblijnego Pascha wypadła zawsze w środę, więc paschalnego baranka spożywano zawsze we wtorek wieczorem. Tym samym wszystko staje się jasne: wieczerza w Betanii (niedziela wieczór) wypadła dwa dni przed paschą według kalendarza Jezusa, jak podaje Marek; równocześnie było to sześć dni przed Paschą faryzeuszy, obchodzoną owego roku w piątek wieczorem i w sobotę, jak mówi Jan. We wtorek wieczorem, przed ustanowieniem Eucharystii, Jezus dopełnił rytuału paschal-

nego i dopiero potem udał się do Getsemani na agonię i zdradę Judasza. Tamtej nocy, z wtorku na środę, Annasz i Kajfasz przystąpili do wstępnego przesłuchania, w trakcie którego Piotr trzykrotnie zaparł się swojego Mistrza. W środę, bez pośpiechu i w pełni zgodnie z prawem, odbył się proces przed Sanhedrynem. W czwartek rano ten „najwyższy sąd” ogłosił wyrok śmierci, mając nadzieję na jego natychmiastowe wykonanie. Jednak Piłat niezbyt przekonany o winie oskarżonego przeciągał sprawę, odesłał Go przed Heroda i do wieczora nie zatwierdził jeszcze wyroku Żydów. W nocy z czwartku na piątek rzymscy strażnicy dopuścili się aktów sadyzmu na więźniu, zaś żona Piłata miała męczący sen o sprawie. W piątek rano żydowscy oskarżyciele znaleźli wreszcie argument, który zmusił Piłata do podjęcia decyzji. Piłat każe przystąpić do biczowania i ukrzyżowania. Jeszcze tego dnia wieczorem faryzeusze, którzy odmówili wejścia do prokuratora rzymskiego, mogli świętować Pachę w stanie nakazanej czystości... Całość staje się znów logiczna i spójna.

Jednak obiekcje co do prawdomówności Ewangelii nie kończą się na tym. Również zmartwychwstanie było podawane w wątpliwość. Jak Marek (14,29; 16,7) i Mateusz (26,22; 28,7.10.16–17) mówią o ukazaniu się Jezusa w Galilei, Łukasz wspomina o Emaus, zaś Jan o dwu innych przypadkach w Jerozolimie. W związku z tym wielu „krytyków” odrzuca jedno lub drugie przypadki ukazania się, lub nawet i jedno, i drugie.

Dla kogoś, kto się stosował do kalendarza biblijnego, jedynym sposobem dotarcia do Galilei w tamtym momencie było wyruszenie w niedzielę wczesnym rankiem: po trzech dniach marszu bądź przez leżącą odlegiem dolinę Jordanu, bądź przez wrogą Samarię mógł dojść do Galilei we wtorek wieczór, tuż przed wolnym od pracy świętem oktawy Paschy. W przeciwnym razie nie mógłby przybyć przed ową środą, nie będąc w podróży i z dala od synagogi w dniu świętym (Kpł 23,8). Nie mógł też wyruszyć w czwartek, bo znalazłby się w tej samej sytuacji w czasie sabatu. Nie mógł podróżować w kolejną niedzielę, bowiem wypadało wtedy Święto Żniw (Kpł 23,10–15). Podsumowując,

* Nawet u Jana 19,14 stare manuskrypty mówią: „około trzeciej godziny”.

aby się udać do Galilei po zmartwychwstaniu Jezusa, Jego uczniowie mieli jedynie dwie możliwości: wyruszyć od razu, tego niedzielnego poranka, gdy Jezus zmartwychwstał, albo czekać do następnego poniedziałku.

Jezus niezwykle roztropnie nakazał wyruszyć natychmiast po otrzymaniu wieści o zmartwychwstaniu. Po dramatycznych przeżyciach poprzedniego tygodnia uczniowie Jezusa chcieli jak najszybciej uciec od napiętej atmosfery Jerozolimy, gdzie czekało ich jedynie życie w zamknięciu z obawy przed Żydami (J 20,19.26). W galilejskich wioskach i osiedlach mogli natomiast odnaleźć spokój. Jednak uczniowie nie od razu uwierzyli w zmartwychwstanie i – tym bardziej – nie od razu wzięli pod uwagę zachętę do opuszczenia Galilei. Ponieważ pozostawali wciąż w Jerozolimie, tam właśnie ukazał im się Jezus w niedzielę wieczorem (J 20,19–23). Wtedy nie było już jednak możliwości wyruszenia do Galilei przed poniedziałkiem następnego tygodnia – i właśnie przed samym ruszeniem w drogę, w drugą niedzielę wieczorem, Jezus ukazał się Tomaszowi (J 20,24–29).

Tym sposobem postępowanie apostołów i Jezusa w tygodniu po zmartwychwstaniu staje się w pełni umotywowane. „Krytycy” nie mają już potrzeby dokonywania wyboru między ukazaniem się w Jerozolimie i w Galilei i mogą bez trudu godzić jedno z drugim⁷.

Tematy wspólne

Oczywiste jest, że Jezus mówił licząc się ze swoimi słuchaczami, zaś ewangelieści pisali z myślą o czytelnikach. Dlatego powód do radości stanowi dla nas możliwość odkrycia w dokumentach qumrańskich jednego z prądów, które wpływały na ówczesną mentalność żydowską. Lepiej rozumiemy, dlaczego Jezus napotkał taki opór ze strony faryzeuszów – w części dlatego, że przyjmował i utrzymywał niektóre poglądy ich głównych przeciwników, esseńczyków, jak widzieliśmy to na przykładzie kalendarza biblijnego.

Kiedy Jezus nakazuje uczniom, aby *poza kijem niczego nie brali na drogę: ani chleba, ani torby, ani trzosa z drobnymi, ani nie brali na siebie dwóch sukien* (Mk 6,8–9), to w rzeczywistości mówi im: Zachowujcie się jak esseńczycy. Wiemy przecież od Józefa Flawiusza, że esseńczycy nie zabierali

w podróż ani pieniędzy, ani żywności, jedynie broń do obrony przed zbójami („Wojna Żydowska” II, VIII, 4, 124–127). Później apostołowie będą naśladować dzielenie się wszystkimi dobrami, tak jak czyniono to w Qumran (Dz 2,44–45).

Odnosnie do przysięg Jezus wypowiada zakaz (Mt 6,33–37), który nawiązuje i przekracza zakaz „Dokumentu Damasceńskiego” (XV,1–5), a wielce przypomina postawę opisaną przez Józefa Flawiusza: *Wszystko, co mówią, ma u nich większe znaczenie niż przysięga. Nie uznają bowiem przysięgania, poczytując je za rzecz gorszą od krzywoprzysięstwa: komu bowiem nie daje się wiary bez świadczenia się Bogiem, ten sam wydaje na siebie wyrok* („Wojna Żydowska” II, VIII, 6, 135)⁷.

Pliniusz Starszy i Józef Flawiusz, przedstawiają esseńczyków jako ludzi żyjących w celibacie. W rzeczywistości jednak w ich pismach nie ma żadnego przepisu na ten temat. Zakazują natomiast, przeciwnie niż Stary Testament, rozvodu i poligamii („Dokument Damasceński” IV,20 do V,6), tak jak czyni to Jezus u Mateusza (19,3–12).

Dzisiaj, gdy anioły i diabły zostały skazane na przesadne zapomnienie, trudno się nie zdziwić poczesnym miejscem, jakie zajmują w myśli qumrańskiej (z „Regułą Wojny” włącznie). Ale anioły i diabły odgrywają znaczącą rolę w całym Nowym Testamencie (zob. Apokalipsa!) – teksty te są tak liczne, że nie sposób ich tutaj wymienić.

Proroctwo Jeremiasza (31,31) o „nowym przymierzu” znalazło głęboki oddźwięk w Qumran, którego gmina uważała się za wspólnotę nowego przymierza. Z pewnością nie myślano o drugim przymierzu, lecz jedynie o odnowieniu zasad pierwszego. Tymczasem w Nowym Testamencie nowe przymierze jest innym przymierzem – w krwi Jezusa (Łk 22,20; 1Kor 11,25), czyniącym poprzednie przymierze przestarzałym (Hbr 8,13).

O ile faryzeusze i saduceusze tworzyli raczej rodzaj „rodzin duchowych” niż zorganizowaną społeczność, o tyle

⁷ Naukowa analiza tego problemu w J. Carmignac, *Les apparitions de Jésus ressuscité et le calendrier biblico-qumrânien*, „Revue de Qumran” nr 28, grudzień 1971, s. 483–504.

⁸ Tłumaczenie polskie Jana Radożyckiego wg Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, Poznań 1980, s. 163.

esseńscy mieli prawdziwą „wspólnotę” z dokładnymi prawami i przywódcami o ściśle określonej władzy. Jezus z apostołami nie poszli tak daleko, ale w pierwotnym Kościele pojawia się pojęcie wspólnoty (20 razy w *Dziejach i Listach*). To samo z greckim słowem „episcopos”, „nadzorca” (po francusku „évêque”) zadziwiająco odpowiadającemu hebrajskiemu „mebaqqér”, które również znaczy „nadzorca” i we „wspólnocie” esseńskiej oznaczało głównego „opiekuna” (wymienianego 17 razy).

Można również dostrzec inne zbieżne punkty między Nowym Testamentem a manuskryptami z Qumran. Przedstawione wyżej wystarczają do ukazania, w jaki sposób Jezus, Jego myśl i działalność tkwią w środowisku żydowskim, które nie było nam jeszcze dostatecznie znane, a które odkrywamy teraz z zachwytem.

Podobieństwa słownikowe

Jeśli pominiemy mniej lub bardziej zbieżne tematy oraz idee i zaczniemy badać zbliżone formuły, to może się wydawać, że zbaczamy w drobiazgi bez znaczenia. Rzecz ma się jednak wręcz odwrotnie. Im mniej znaczące są te drobiazgi same w sobie, tym mocniej dowodzą, że autorzy Nowego Testamentu byli mieszkańcami Palestyny naznaczonymi tą samą kulturą co ludzie z Qumran. Gdyby Nowy Testament był projekcją wiary wspólnot hellenistycznych (jak uznawano), nie można by odnotować podobnych „drobiazgów”.

Tekst Izajasza 40,3: [*Oto*] *głos wołający: Na pustyni drogę dla Jahwe torujecie*, jest niewątpliwie jedynym, który znajduje się we wszystkich czterech Ewangeliach (Mk 1,3; Mt 3,3; Łk 3,4; J 1,23), ale jest on także jednym z trzech tekstów cytowanych explicite przez „Regułę Wspólnoty” (VIII,14).

Manuskrypt Jana 5,2 waha się między trzema formami: Bethsaida, Bethesda i Bethzatha, dla hebrajskiej nazwy Sadržawki Owczej. „Zwój miedziany”, znaleziony w grocie III, mówi o dwuczęściowej sadzawce zwanej Bethesda (XI,12).

W przypowieści o faryzeuszu i celniku faryzeusz Łukasza 11,18 zaczyna swą modlitwę od: *Boże, dziękuję Ci, że...* W Starym Testamencie taka formuła pojawia się tylko raz, na początku poematu (Iz 12,1 i w Ps 138,1 według niektó-

rych manuskryptów). W zestawie 31 302. poematów żydowskich pochodzących ze średniowiecza nie ma jej w ogóle. Natomiast pojawia się 14 razy na początku 18. hymnów z Qumran, których pierwsze słowa są nam znane. Taka zbieżność nie jest dziełem przypadku. Pozwala nam domyślić się ironii Jezusa, gdy wkładał w usta faryzeusza formułę tak drogą esseńczykom.

Kiedy Jezus powołuje się na upadek osła albo wołu do studni w dzień szabatu (Łk 14,5), przypomina jedynie stosowny zakaz z „Dokumentu Damasceńskiego” (XI,13–14): *Jeśli jakieś zwierzę wpadnie do zbiornika albo rowu, niech nikt go nie wyciąga w szabat.*

Problem miejsc na weselu (Łk 14,7–11), który wydaje nam się tak pozbawiony znaczenia teologicznego, był na tyle ważny dla ludzi z Qumran, że tylko tę kwestię porusza „Reguła Zgromadzenia” (II,11–22) w przypadku pojawienia się „Uświęconego”, czyli Mesjasza.

Od czasu gdy poznaliśmy „Regułę Wojny”, wiemy, że ludzie z Qumran marzyli o tym, by w momencie wybranym przez Boga dokonać masakry wszystkich pogan i Żydów nie należących do ich wspólnoty. Lepiej więc rozumiemy, dlaczego Jezus stara się uniknąć publicznego uznania za Mesjasza (Łk 4,41; J 6,15) – by uniknąć powstania o takich konsekwencjach. Rozumiemy też, dlaczego arcykapłani i Kajfasz obawiają się, aby działalność Jezusa nie doprowadziła do podobnego dramatu (J 11,48–50).

Ewangelie trzy razy wspominają o herodianach (Mk 3,6 i 12,13; Mt 22,16) i raz o „kwasie Heroda” (Mk 8,15). Często uważano te postaci za polityków opłacanych przez doczesną władzę. Jednak analiza tekstów ukazuje coś przeciwnego: że są to osobistości religijne, których nauki mogły stanowić niebezpieczeństwo dla uczniów Jezusa. Od Józefa Flawiusza wiemy, że esseńczycy byli w dobrych stosunkach z Herodem Wielkim, który zwolnił ich nawet ze składania przysięgi wierności. Działo się tak dlatego, że jeden z esseńczyków przepowiedział niegdyś Herodowi królestwo, przede wszystkim jednak dlatego, że byli przeciwnikami faryzeuszów, z którymi on był w nieustannym konflikcie. Tym się tłumaczy nadane ludziom z Qumran przezwisko „herodianów”, tak też znajduje wytłumaczenie jeszcze jeden niejasny szczegół Ewangelii.

Dziwi nas bardzo, gdy w 1Kor 11,10 św. Paweł motywuje wskazówkę o nakryciach głowy *ze względu na aniołów*. A przez wzgląd na obecność „aniołów świętości” także „Reguła Wojny” (VII,6) i „Reguła Zgromadzenia” (II,8–9) narzuca pewne praktyki tego samego rodzaju.

Jedynym konkretnym szczegółem, jaki posiadamy na temat zmartwychwstania umarłych, jest zwiastujący je dźwięk trąby (1Kor 15,52). Szczegół ten możemy przyjąć z obojętnością. Jednak dla ludzi z Qumran nie był on bez znaczenia, bowiem dźwięk trąby służył do zwoływania zgromadzeń („Reguła Wojny” III,2–4; „Dokument Damasceński” XI,22) i jedynie kapłani mogli grać na tym instrumencie zgodnie z Księgą Liczb 10,1–10.

Podczas gdy Nowy Testament określa zazwyczaj przywódcę diabłów mianem Szatana, Paweł nazywa go raz Belialem (2Kor 6,15), które to imię w Starym Testamencie znaczy jedynie „łotr”. Tym samym Paweł spotyka się ze słownictwem z Qumran, gdzie imię Belial było zarezerwowane wyłącznie dla przywódcy upadłych aniołów.

Każde z tych zestawień rozpatrywane z osobna nie ma specjalnego znaczenia. Jednak całość dowodzi swoją zgodnością, w jakim stopniu autorzy Nowego Testamentu, nawet nieświadomie, odzwierciedlają mentalność i kulturę religijną Palestyny z czasów Chrystusa.

Zasadnicze różnice

Omówione podobieństwa nie powinny jednak prowadzić do zaprzeczania oryginalności posłania Jezusa. Podobieństwa dotyczą sposobów wyrażania kwestii drugorzędnych, ale nie fundamentów doktryny chrześcijańskiej, przy których pojawiają się wyłącznie radykalne opozycje.

Osoba Jezusa znajduje się w centrum Ewangelii, Nowego Testamentu i całej wiary chrześcijańskiej. Kilku autorów, którym wtórowała żadna sensacji prasa, sądziło z początku, że mogą uznać Mistrza Sprawiedliwości, otoczonego czcią organizatora wspólnoty qumrańskiej, za rodzaj uświęconej postaci, która zainspirowała Jezusa. W tej chwili można już uważać te teorie za odrzucone, zaś ich autorzy nie ośmielają się nawet ich bronić. W istocie żaden ze znanych obecnie tekstów nie stanowi podstawy do przeprowadzenia wiary-

godnego porównania. Nie budzi wątpliwości fakt, że Mistrz Sprawiedliwości był prześladowany przez swoich wrogów i kilku zbuntowanych uczniów, lecz nie wskazuje na to, że odegrał mesjańską rolę, że zmarł w wyniku mordu, że zmartwychwstał ani też że został otoczony prawdziwym kultem. Natomiast apostołowie od chwili powstania Kościoła nieśli świadectwo zmartwychwstania Jezusa, niestrudzenie głosili, że był On Mesjaszem przysłanym przez Boga w celu zbawienia wszystkich ludzi. Aż do męczeńskiej śmierci wierzyli, że był Synem Ojca. Żaden z tych elementów nie ma odpowiednika w Qumran.

Spośród doktryn qumrańskich najbardziej dziwi i zniechęca nieprawdopodobny partykularyzm. Wyłącznie członkowie wspólnoty należą do sprawiedliwych, pozostali ludzie, poganie czy Żydzi, są grzesznikami skazanymi na rzeź i potępienie wieczne. Nie ma dla nich najmniejszej szansy zbawienia, chyba że Bóg skłoni ich do wstąpienia do wspólnoty. Dlatego też brak wśród qumrańczyków ambicji misyjnych. Dla porównania wystarczy zacytować stwierdzenie św. Pawła: */.../ Zbawiciela naszego, Boga, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1Tm 2,3-4), wystarczy przypomnieć niezwykle oddziaływania wiary chrześcijańskiej, która w ciągu kilku dziesięcioleci przyjęła się w większej części basenu Morza Śródziemnego.

Pojęcia godności, chwały królestwa, królowania, królestwa Bożego stanowią jądro Ewangelii (50 razy u Mateusza) i wciąż inspirują do refleksji teologicznych i medytacji duchowych. Toteż ze zdziwieniem zauważamy, że ta idea o kapitalnym dla nas znaczeniu jest nieobecna w myśli qumrańskiej. Znaleźć tam można jedynie cytaty z Psalmu 145,11: */.../ świetność chwały Twojego królestwa* („Reguła Wojny“ XII,7) i prawdopodobnie cytaty z Abdiasza (21): *Królowanie zaś należeć będzie do Jahwe* („Reguła Wojny“ XII,16, ponownie w XIX,8; oba fragmenty w znacznym stopniu podniszczone). W tym ostatnim przypadku autor kontynuuje w sposób znaczący: *A Izrael królować będzie wiecznie* (aluzja do Ps 145,13). Jak widać, głosząc królestwo Boże Jezus nie inspirował się myślą qumrańską.

Miłość do nieprzyjaciół jest dla niektórych najtrudniejszym ze wskazań Ewangelii (Mt 5,38-47; Łk 6,27-35).

Zakłada zresztą przebaczenie win (Mt 5,7.23-24; 6,12.14-15; 18,21-35; Łk 7,41-43; 11,4). W tym momencie znajdujemy się na antypodach Qumran, gdzie zobowiązywano się pod przysięgą (jedyną, jaką dopuszczano!) nienawidzić własnych wrogów, ponieważ byli wrogami Boga; gdzie wypowiadano pod adresem wrogów najgorsze przekleństwa („Reguła Wspólnoty“ I,4-9 i 11-18; „Dokument Damasceński“ XX,1-8), włącznie z prośbą do Boga, by nigdy nie okazał im miłosierdzia.

Trzy główne prawdy chrześcijaństwa to tajemnice Św. Trójcy, wcielenia i odkupienia. Ktokolwiek odrzuca lub zwalcza jedną z tych prawd, wyklucza się z chrześcijaństwa, które jest bez nich niezrozumiałe. Natomiast w Qumran te tajemnice są całkowicie nieobecne. Trudno dostrzec nawet najmniejsze do nich aluzje lub przygotowujące je znaki. Myśl qumrańska jest w pełni myślą żydowską i nie ma żadnych cech myśli chrześcijańskiej.

Konkluzja

W ten sposób stwierdzone przez nas zbieżności w drugorzędnych punktach w niczym nie przeczą oryginalności chrześcijańskiego nauczania. Jezus, Syn Boży, wcielił się dla naszego zbawienia. Objawił nam tajemnice Boże poprzez pisma Nowego Testamentu. Jednak Jego pojawienie się na ziemi dokonało się wśród jednego ludu i w określonym czasie. Przyjęcie kilku słusznych myśli z otoczenia, dostosowanie się do mentalności ludzi sobie współczesnych nie powinno nas wcale dziwić. Zaskakująca mogłaby być sytuacja przeciwna. W miarę jak coraz lepsza znajomość ówczesnego środowiska pozwala nam głębiej wnikać w naukę Chrystusa, rośnie nasza radość z takiej szansy, która jest łaską.

Z całego serca dziękujemy skrybom z Qumran, którzy tyle godzin i zapewne nocy spędzili na przepisywaniu manuskryptów, co teraz, w XX w. pozwala nam odtworzyć klimat I w.

tłum. W. Rapak

Frederick Copleston SJ

Natura metafizyki*

1. Tytuł tego rozdziału: „Natura metafizyki”, zdaje się sugerować, iż uważam siebie za kogoś, kto odsłania istotę. Ale faktycznie nie jestem w tym kompetentny i czuję się skłonny raczej do dodania podtytułu „Bzdury o bzdurach”. Ponieważ jednak byłoby to równoznaczne z tym, iż padło się ofiarą wielu chwil sceptycyzmu wywołanych przez długotrwałe, aczkolwiek może nie bardzo głębokie, studium historii filozofii, wybieram zamiast tego „Kilka uwag o metafizyce”.

2. Rozpocznę może w następujący sposób. Jak wszyscy wiemy, Wittgenstein zauważył w „The Blue Book” (Niebieska książka), że w metafizyce przejawia się *pragnienie ogólności*. Mówi on również, iż owo pragnienie ogólności zrodziło się za sprawą zafascynowania metodą nauki, zaś to prowadzi filozofa w całkowitą ciemność. Nie zgadzam się z Wittgensteinem w żadnej z tych dwóch spraw. Pomijając fakt, iż trudno byłoby pokazać, że historycznie biorąc metafizyka naśladowała metodę nauki, ponieważ – jak wiemy – filozofia metafizyczna poprzedzała powstanie nauk fizykalnych, wydaje mi się, iż tak zwane pragnienie ogólności, które wolałbym nazwać tendencją do unifikacji, jest wspólne zarówno nauce jak i metafizyce; tworzy ono bowiem istotny etap w teoretycznym rozumieniu wielości. Kiedy stykamy się z wielością lub różnorodnością, usiłujemy nad tym pojęciowo zapanować. To zaś wiąże się z procesem unifikacji, który, jak mi się wydaje, nie potrzebuje żadnego innego uzasadnienia ponad to, które jest potrzebne do pracy teoretycznego rozumienia w ogóle. Dlatego też nie mogę się zgodzić, że tzw. pragnienie ogólności samo w sobie prowadzi filozofa w całkowitą ciemność.

To prawda, że to, co Wittgenstein ma do powiedzenia, jest dostatecznie zrozumiałe w kontekście jego myśli. Jeżeli np.

* *The Nature of Metaphysics*, w: F. Copleston, *On the History of Philosophy and Other Essays*, London, Search Press 1979, s. 116–130. Jak pisze Copleston we wstępie do powyższego zbioru esejów, tekst ten stanowił jego wystąpienie w Collingwood Society w Pembroke College (Oxford) w 1964 r. (przyp. tłum.).

postanowimy uważać filozofię za dyscyplinę zajmującą się sporządzaniem mapy potocznego języka, to bezsporna jest argumentacja, iż więcej uzyska się przez rozpatrzenie różnic między typami języków aniżeli przez poszukiwanie wspólnej istoty języka, które albo abstrahuje od wszelkich różnic i zamazuje je, albo – jak to się zdarzyło w logicznym pozytywizmie – wiąże się z podniesieniem jednego szczególnego typu języka do rangi języka modelowego. Jest też bez wątpienia wiele sytuacji w życiu, w których można powiedzieć, że bardziej interesujemy się różnicowaniem niżli ujednolicaniem. Można jednak również twierdzić, że sporządzamy mapę różnych form języka właśnie w tym celu, ażeby uzyskać adekwatny pogląd na język jako całość. Unifikacja nie musi oznaczać zubożenia. Aby coś ujednolicić, musimy wprawdzie wiedzieć, co ujednolicamy. A z tym może dobrze się wiązać różnicowanie. Innymi słowy, różnicowanie i ujednolicanie, analizy i syntezy mogą się raczej uzupełniać niż przeciwstawiać.

Oczywiście tego, co mówi Wittgenstein, używam raczej jako punktu wyjścia do refleksji niż jako tekstu, który będzie poddawany szczegółowej egzegezie. Ale ponieważ poczyniłem krytyczne uwagi, to być może stosownie jest dodać, że według mnie nawet przesadne sformułowania Wittgensteina (lub co wydaje mi się za takowe uchodzić) mogą spełniać instruktywną funkcję. Weźmy np. sławne twierdzenie, że cokolwiek może być w ogóle powiedziane, może być powiedziane jasno. Jeśli jest to rozumiane dosłownie, to wydaje mi się, iż jest nieprawdziwe i niebezpieczne. Niebezpieczne o tyle, że stawszy się dogmatem będzie uniemożliwiało filozofom wyrażanie nowych idei, których poszukują i których nie są, być może, jeszcze w stanie jasno wyrazić. Możemy przecież również dobrze powiedzieć, co – jak miemam – powiedział prof. Wisdom, że właśnie zajęciem filozofii jest próba powiedzenia tego, czego powiedzieć się nie da. Lecz mimo to oczywiście przeprowadzone przez Wittgensteina rozróżnienie na to, co da się powiedzieć i czego powiedzieć się nie da, może być bardzo instruktywne. W pewnym sensie nie mogą np. nic powiedzieć o metafizycznym podmiocie, o dopełnieniu „mojego świata”. Albowiem jeżeli mówię o podmiocie metafizycznym, o czystym ego Fichtego, to je obiektywizuję; czynię z niego przedmiot znajdujący się

w OBREBIE świata, podczas gdy – jak mówi Wittgenstein – jest on granicą „mego świata”. A pomimo to można użyć języka jako instrumentu, który ułatwia ukazanie się metafizycznego podmiotu jako granicy „mego świata”.

Podobnie, kiedy Wittgenstein mówi w tym paragrafie „The Blue Book”, do którego już się odwoływałem, że *nigdy nie możemy się zajmować redukowaniem czegoś do czegośkolwiek innego*, to prawdopodobnie wyklucza on redukcyjną analizę i tym samym fenomenalizm. Cokolwiek moglibyśmy myśleć o tym wykluczeniu, to w każdym razie zwraca ono uwagę na fakt, że fenomenalizm jest rodzajem metafizyki. Gdy kiedyś w tym świetle przedstawiłem fenomenalizm na jednym ze szwedzkich uniwersytetów, zostałem ostro skrytykowany przez pewnego profesora filozofii. A przecież jest oczywiste, że nie chodzi tutaj o analizę fizyczną. Przeto przypuszczalnie jest to analiza metafizyczna. Naturalnie, że doskonale zdają sobie sprawę, iż były czynione usiłowania, ażeby przedstawić fenomenalizm jako teorię tylko i wyłącznie o języku. Jestem jednak skłonny zgodzić się z prof. Ayerem, gdy w swoim oksfordzkim wykładzie inauguracyjnym z 1960 r. mówi, że chociaż analiza redukcyjna *ma aspekt językowy o tyle, o ile próbuje wykazać, że jeden rodzaj wyrażen może pełnić rolę innego, to nie jest wynikiem beznamietnego badania języka, lecz apriorycznej koncepcji rzeczywistości*. Bertrand Russell nigdy nie usiłował ukryć metafizycznego aspektu swej analizy redukcyjnej, stosowanej do umysłów i przedmiotów fizycznych. I jestem szczęśliwy mogąc zgodzić się, przynajmniej w jednej sprawie z najsłynniejszym z żyjących filozofów brytyjskich¹.

3. Powróćmy jednak do tego, co może się wydać dygresją – do zagadnienia unifikacji. Może ona przybrać formę tego, co czasami nazywa się metafizyką opisową. Lecz i ta ostatnia może przybierać różnorodne postacie.

a) Po pierwsze filozof może starać się ujawnić podstawową strukturę pojęciową, za pomocą której myślimy o świecie. Działalność ta nie będzie oczywiście uważana za metafizykę, gdyby metafizykę wyobrażano sobie, co czasami ma miejsce, jako badanie bytu lub bytów transcendujących

¹ Bertrand Russell zmarł w 1970 r. (przyp. tłum.).

cych całokształt możliwego doświadczenia. Ale zgadza się ona – mniej lub bardziej – z tym, co Kant uważał za jedyną uprawnioną formę metafizyki, o ile ta rości sobie prawo do bycia nauką. Czy zgadza się w większym czy mniejszym stopniu, zależy w znacznej mierze od tego, czy filozof utrzymuje, że struktura pojęciowa jest konieczna, a stąd i aprioryczna. Jeżeli tak, to trudno uniknąć Kantowskiego problemu rzeczy samej w sobie.

b) Po drugie przypuśćmy, że filozof patrzy na fundamentalną strukturę pojęciową, za pomocą której myślimy o świecie, nie jako na strukturę, którą jak gdyby narzucamy na przepływ zjawisk, ale jako na strukturę, która powstaje przy ujmowaniu obiektywnych kategorii. Pogląd ten naturalnie będzie się zgadzał mniej lub bardziej ze znaczną częścią tego, co Arystoteles nazwał *filozofią pierwszą*. Znaczący to, że będzie się on zgadzał z tym, co od czasów przynajmniej Wolffa zostało ogólnie nazwane ontologią.

c) Możemy jednak poczynić następne rozróżnienie.

– Jeśli filozof zajmuje się obiektywnymi kategoriami o największej ogólności, o których mniema się, że stosują się do rzeczy po prostu jako do bytów, to możemy chyba powiedzieć, iż w tej mierze jest to metafizyka niezależna od nauk. Oczywiście, że psychologicznie rzecz biorąc będzie się prawdopodobnie zakładało pewien rodzaj naukowego spojrzenia na świat. Również ilustracje zastosowań tych kategorii mogą być zaczerpnięte z nauk. Jednakże metafizyka czy też ontologia nie będzie formalnie zakładała nauk.

– Wszelako metafizyk może *explicite* zakładać nauki i poszukiwać spójnego układu idei, za pomocą którego można dokonać koordynacji rezultatów naukowych. Może poszukiwać ogólnego wzorca pojęciowego, za pomocą którego dałoby się ujednolicić wizję świata przedstawiane przez różne nauki i na mocy którego można byłoby zsyntetyzować wszystkie główne formy ludzkiego doświadczenia i działalności: moralne, religijne, estetyczne. W tym naturalnie przypadku powstała ogólna teoria metafizyczna jest hipotetyczna i nie mniej podatna na rewizję aniżeli hipotezy samych nauk. Dalej, istnieje też tutaj coś analogicznego do weryfikacji lub testowania. Albowiem jeżeli struktura pojęciowa jest uformowana głównie dzięki refleksji nad np. fizyką lub biologią, to filozof może badać, czy będzie ona

użyteczna dla interpretacji innych dziedzin. Ten rodzaj metafizyki dałoby się nazwać metafizyką indukcyjną.

4. Nie trzeba chyba mówić, iż możemy być skłonni do krytyki tez i teorii powstałych w rezultacie którejś z powyższych działalności. Nie ma bowiem gwarancji, że praca, o którą chodzi, została dobrze zrobiona. Dalej, przy niektórych tych działaniach wspomina się, iż mają one własne osobliwe niebezpieczeństwa i wady. Np. ontologia, która utrzymuje, że jest niezależna od nauk, ryzykuje to, iż będzie egzemplifikowała (lub będzie się wydawać, iż egzemplifikuje) deskrypcję nadaną przez Williama Jamesa scholastyce – *zdrowy rozsądek uczyniony pedantycznym*. Natomiast system metafizyczny, który zakłada istnienie nauki, może z łatwością pozostawić nie zbadane swoje własne podstawy i założenia. Każda zaś dalekosiężna interpretacja rzeczywistości jest najprawdopodobniej wynikiem tego, iż filozof wziął jeden szczegółowy aspekt świata lub bardziej działalności i uczynił z niego (z niej) klucz do otwierania wszystkich drzwi. W rezultacie możemy otrzymać interesującą i stymulującą wizję świata. Będzie ona wszelako jednostronna. Nie trzeba chyba zwracać uwagi na historyczne systemy, które egzemplifikują ową tendencję do przeakcentowywania jednego aspektu świata.

Jednocześnie trudno jest pokazać, jak moglibyśmy usprawiedliwić usiłowanie zakazania podejmowania którejkolwiek z tych działalności. Wydaje mi się, iż niedorzeczne jest np. powiedzenie, że filozof nie jest uprawniony do usiłowania stworzenia ogólnej metafizyki opisowej. Wydaje mi się, iż jest zupełnie naturalne, że niektórzy ludzie pragną pojęciowo opanować – na tyle, na ile jest to możliwe – wszystkie klasy zjawisk. Nie możemy w dający się usprawiedliwić sposób ustalić apriorycznych granic dzieła generalizacji lub unifikacji.

Następna uwaga. Żadna z działalności, o których dotychczas wspominałem, nie wiąże się z postulowaniem tego, co jest czasami nazywane tajemniczymi bytami. Jest całkowitą prawdą, że metafizycy indukcyjni faktycznie postulowali często ponadempiryczne realności. Bergson i Whitehead to przykłady. Ale powiedzieć to, to powiedzieć, że metafizyka indukcyjna często była zarówno wyjaśniająca jak i opisowa.

Jak to sugeruje nazwa, metafizyka opisowa rozważana wyłącznie sama w sobie albo narzucała, albo odkrywała wzorzec kategorialny. Nie łączyła się z wnioskowaniem o istnieniu jakiegokolwiek pozazjawiskowego lub ponadempirycznego bytu. Wedle jednej z interpretacji Hegla Absolut jest po prostu nazwą wszechświata. Heglizm zaś polega na układaniu w pewien teleologiczny wzorzec lub schemat danych dostarczonych przez doświadczenie potoczne, nauki przyrodnicze i przez to, co Niemcy nazywają *Geisteswissenschaften*. Jest to w rzeczywistości interpretacja, co do której mam pewne wątpliwości. Gdyby jednak była poprawna, to system Hegłowski byłby doskonałym przykładem metafizyki opisowej. To prawda – byłby on wyjaśniający w tym sensie, iż dawałby teologiczną interpretację procesu dziejowego. Nie byłby on jednak wyjaśniający w tym sensie, iż usiłowałby wyjaśnić istnienie świata przez postulowanie bytu transcendującego świat.

5. Wszelako byli z pewnością metafizycy, którzy wyprowadzali istnienie bytu lub bytów transcendujących sferę tego, co zmysłowo postrzegalne. Może neutralny monizm byłby tego ilustracją. Dałoby się również argumentować, że jakkolwiek Wittgenstein *explicito* stwierdził w „Traktacie”, że z istnienia jednej rzeczy nie możemy wywnioskować istnienia jakiejś innej rzeczy, to jednak sam wywnioskował istnienie prostych obiektów jako warunku, aby nasz język – opisowy język naukowy – był ostatecznie zakotwiczony w pozajęzykowej rzeczywistości. Kiedy jednak ludzie mówią o metafizykach wnioskujących o istnieniu pozaempirycznego lub pozazjawiskowego bytu, to na ogół myślą o takich filozofach, jak Akwinata, Descartes, Leibniz, Locke i Berkeley, którzy wnioskowali o istnieniu Boga. I prawdopodobnie myślicie, że już najwyższy czas, ażebym poruszył ten temat. Pomimo tego wszystkiego, co ludzie mogli powiedzieć o metafizyce w przeszłości, co światlejsi nie sprzeciwiają się dzisiaj w zasadzie temu, co nazwałem metafizyką opisową (termin zapożyczony od Strawsona, chociaż tak rozszerzyłem obszar jego stosowności, aby objął przynajmniej część tego, co Strawson nazwałby metafizyką rewidującą). To, czemu się ludzie sprzeciwiają, jest metafizyką WYJAŚNIAJĄCĄ. A sprzeciwiają się jej nie tyle z tej

racji, że twierdzenia o rzeczywistości transcendentnej nie spełniają neopozytywistycznego kryterium znaczenia, lecz ponieważ nie widzą wystarczających powodów do wnioskowania o istnieniu takiej rzeczywistości i odczuwają poważne wątpliwości co do wartości jakiegokolwiek metafizycznego wnioskowania. Dlatego też jeżeli metafizyka, tak jak ją ja widzę, zawiera metafizykę wyjaśniającą lub raczej kończy się metafizyką wyjaśniającą, to powinienem powiedzieć coś w obronie tego poglądu.

6. Istnieje – jak mi się wydaje – pewna ciągłość między metafizyką opisową a wyjaśniającą. W metafizyce opisowej mamy unifikację wielości za pomocą kategorii lub jakiegoś ogólnego wzorca. Unifikacja jest również skuteczna w metafizyce wyjaśniającej, chociaż uwaga jest w niej skierowana raczej na *ŻE* rzeczy, na ich istnienie, nie zaś na *JAK* rzeczy. Innymi słowy, w metafizyce wyjaśniającej mamy przejście umysłu od wielości do jedności w ontologicznym czy też egzystencjalnym porządku.

Mówienie o metafizyce wyjaśniającej z natury sugeruje wizję metafizyków poszukujących wyjaśnienia istnienia świata. To z kolei sugeruje, że są oni winni popełnienia błędu logicznego. Myśleli bowiem np., że ponieważ jest sensowne pytać o wyjaśnienie (przypuszczalnie – wyjaśnienie przyczynowe) danego zjawiska, to jest przeto również sensowne pytać o wyjaśnienie całej klasy zjawisk, tego, co nazywamy światem. Innymi słowy, przyjmowali oni, że ponieważ jedna skończona rzecz zależy w swym istnieniu od innej, to cała klasa skończonych rzeczy zależy od jakiegoś przyczynowego oddziaływania dokonującego się poza nią samą. Lecz jest to równoznaczne z popełnieniem błędu orzekania o klasie cech przysługujących poszczególnym elementom tej klasy. Jest to błąd logiczny. Klasa owiec sama nie jest owcą. Nie jesteśmy też uprawnieni do wnioskowania, że ponieważ każda skończona rzecz jest przygodna, to i cała klasa skończonych rzeczy jest przygodna. Zarzut, że słowo „przygodny” winno być ograniczone do sądów, nie ma tu w pewnym sensie znaczenia. Albowiem faktycznie jest tak, iż możemy temu terminowi przypisać wartość użytkową, kiedy odniesiemy go do rzeczy. Wskazuje on np., że rzecz jest uzależniona od innej rzeczy, że jest egzystencjalnie

niestała, niepewna. Ale to nie wystarczy, żeby uwolnić metafizykę z jego trudności. Albowiem rzeczywistym zarzutem przeciw niemu nie jest ten, że używając słowa „przygodny” w odniesieniu do rzeczy jednostkowych czyni z niego nieuprawniony użytek, lecz raczej ten, że nie ma on prawa rozszerzać jego użycia z rzeczy skończonych wziętych z osobna na klasę rzeczy skończonych jako całość.

Możemy przeto dojść do wniosku, iż metafizyka wyjaśniająca jest po prostu pomyłką logiczną. Może być naturalnie przykładem generalizacji lub unifikacji. Ale jeżeli tak, to po prostu potwierdza twierdzenie Wittgensteina, że pragnienie ogólności prowadzi filozofa w całkowitą ciemność. Jeśli niektórzy filozofowie są świadomi zarzutów logicznych wysuwanych przeciw metafizyce wyjaśniającej, a pomimo to obstają przy poszukiwaniu wyjaśnienia świata lub kosmosu, to dzieje się tak prawdopodobnie w dużej mierze z racji psychologicznego faktu, że rozważanie przejawów przygodności ze strony skończonych rzeczy może wytworzyć ogólne odczucie, iż sam kosmos jest przygodny. Odczucie to jest naturalnie zrozumiałe. Doznawali go niektórzy poeci. Spośród filozofów Schopenhauer mówi, że filozofia rozpoczyna się od zdziwienia wywołanego istnieniem świata. Nawet sam Wittgenstein przyznał się do odczuwania tego zdziwienia. Bądź co bądź jednak Wittgenstein nie myślał, iż odczucie to może być źródłem jakiegoś zrozumiałego pytania lub problemu. Jasne jest też, że każda próba posłużenia się psychologicznym odczuciem jako podstawą metafizyki wyjaśniającej prowadzi do błędów logicznych, które powinny wystarczająco poświadczając, iż jest to przedsięwzięcie chybione.

Jeśli o mnie chodzi, to nie sędzę, iżby zarzut orzekania o klasie cech przynależnych do poszczególnych elementów klasy był z konieczności zgubny dla metafizyki wyjaśniającej. Albowiem jeżeli filozof przyjmuje analizę redukcyjną, która redukuje świat do klasy, to nie musi koniecznie mówić o klasie, jak gdyby ona sama była bytem przygodnym. Może oczywiście tak postępować, ale nie wydaje mi się to konieczne. Wystarczy mu, jeśli redukcja świata do klasy pozostawi nam po prostu skończone rzeczy, z których każda jest „przygodna” w określonym sensie tego słowa. Oczywiście proponując poszukiwanie wyjaśnienia świata

musi traktować świat w pewnym sensie jako całość. Nie musi jej jednak traktować jako całości zamkniętej. Wystarczy, żeby ją uważał za otwarty proces, który można traktować jako świat lub kosmos. Ostatecznie bowiem tak go zwykle traktujemy. I nie jest konieczne, ażeby filozof mówił o tym procesie lub kosmosie jako o *JAKIMŚ bycie przygodnym*. Jest to klasa bytów przygodnych, zaś on poszukuje ich wyjaśnienia.

Powstaje wtedy oczywiście zarzut, że metafizyka zakłada, iż *ISTNIEJE* wyjaśnienie, nie mając prawa tego czynić. Przyjmujemy, że indywidualne zjawiska mają wyjaśnienia, ponieważ w praktyce je znajdujemy. Nigdy zaś nie znaleźliśmy takowego dla całej klasy zjawisk. Jeżeli poszukujemy takiego wyjaśnienia, to po prostu od początku zakładamy, bez jakiegokolwiek świadectwa empirycznego, iż takowe istnieje. Dlatego też jeżeli metafizyka wyjaśniająca unika Scylli – zarzutu orzekania o klasie cech przysługujących poszczególnym elementom klasy, to wpada na Charybdę – zarzut, iż zakłada prawdziwość swej konkluzji.

No dobrze, ale jeśli obstajemy, że metafizyk nie jest uprawniony do poszukiwania wyjaśnienia, o ile wpraw go nie znajduje, to skutecznie wykluczamy metafizykę wyjaśniającą. Przypuszczam jednak, iż metafizyk mógłby to odeprzeć wskazując, że ten sposób argumentacji zagrozi również drogę wszystkim naukowym spekulacjom i hipotezom. Opierając się choćby tylko na zasadach empiryzmu stwierdzamy w poszczególnych przypadkach, że indywidualne zdarzenia lub zjawiska mają wyjaśnienia i zakładamy, na podstawie naszego ograniczonego doświadczenia, że wszystkie zdarzenia lub zjawiska mają swoje wyjaśnienia. Takie założenie jest konieczne dla postępu naukowego. Dlatego więc metafizyk nie powinien uprzednio przyjąć – argumentując przez analogię – że cała klasa zjawisk ma wyjaśnienie? To prawda, nie może on zweryfikować tego w taki sposób, jak weryfikuje się hipotezę naukową, ale przecież może powiązać metafizykę wyjaśniającą z opisową, tak aby dopuścić coś analogicznego do weryfikacji. Skutkiem tego metafizykę wyjaśniającą trudno byłoby usunąć całkowicie z obszaru tego, co problematyczne. Znaczy to, iż jej wartość trudno ukazać tak, aby nie była kwestionowana. Ale przynajmniej można ukazać założenie metafizyka

w takim świetle, że nie będzie się ono wydawało tak irracjonalne, jak może się wydawać na pierwszy rzut oka.

Jeżeli metafizyk zapragnie iść dalej w uzasadnianiu swej działalności, będzie musiał – jak sądzę – argumentować, że rzeczywistość jest inteligibilna oraz że według niego inteligibilność świata znaczy czy też wiąże się z możliwością jego wytłumaczenia; albo raczej, że empiryczna rzeczywistość daje się wytłumaczyć, ponieważ jest inteligibilna. I faktycznie zakłada on inteligibilność, nawet jeżeli poprzestaje na powiązaniu metafizyki wyjaśniającej z opisową w jeden hipotetyczny schemat lub wzorzec. Będzie on bowiem prawdopodobnie skłonny argumentować, że wybrany przez niego schemat idei pozwala nam dać spójne ujęcie różnych aspektów świata i różnych form ludzkiego doświadczenia. To zdaje się zakładać, że świat ma taką naturę, iż można dać jego spójne ujęcie. To zaś założyć, to założyć jego inteligibilność. Metafizyk może jednak argumentować, że nauka także czyni podobne założenie, a więc postępuje tak nie tylko on.

Jeżeli metafizyk pragnie prowadzić swe samouzasadnienie dalej, to będzie prawdopodobnie musiał argumentować za Akwinatą, że poznając cokolwiek umysł *implicite* stwierdza swą zdolność rozumienia bytu, a zatem inteligibilność bytu. Dla Akwinaty przeto inteligibilność świata jest nie tyle założeniem w potocznym sensie, ile czymś, co jest *implicite* afirmowane w każdym akcie poznawczym. Poznając coś rozpoznajemy po prostu, że byt jest inteligibilny. To rozpoznanie leży u podstaw zarówno nauki jak i metafizyki.

Nie trzeba dodawać, że trudno byłoby bronić metafizyki wyjaśniającej w obrębie schematów, dajmy na to, logicznego pozytywizmu. Jeżeli metafizyk pragnie wejść w dialog z logicznym pozytywistą, musi wprawdzie zakwestionować założenia i dogmaty pozytywisty. Jest to dostatecznie jasne. Kiedy jednak przyjmie się, że zasada weryfikacji jest przede wszystkim środkiem – zadowalającym albo nie – odróżniania hipotez naukowych od nienaukowych, to pozostaje otwarta droga do przypisania metafizyce pozytywnej wartości, np. wartości estetycznej lub wartości stymulującej etycznie. Ale kiedy spróbujemy przemyśleć, co się wiąże z przypisywaniem metafizyce wartości estetycznej lub stymulującej, to trzeba będzie przyjąć, przynajmniej według

mnie, że nie można tego uczynić nie uznając, iż sądy metafizyczne mogą mieć znaczenie. Kiedy zaś przyjmie się to, powstaje pytanie o prawdę lub fałsz, pytanie o wartość poznawczą. To jest właśnie owo miejsce, w którym wielu ludzi odrzucających dogmatyczny neopozytywizm rozstaje się z metafizykami. Czynią tak ze zrozumiałych powodów. Czyż bowiem możemy wymienić jakiekolwiek sądy metafizyczne, które byłyby powszechnie uważane za dowiedzione prawdy? Jest to bardzo znana trudność. Ale czyż można wymienić listę dowiedzionych filozoficznych, chociaż nie-metafizycznych, prawd? Można by oczywiście wymienić sporą liczbę sądów zdroworozsądkowych, o prawdziwości których wszyscy są przekonani. Ale czyż są oni przekonani dlatego, że jakieś filozoficzne racje zostały wysunięte na ich poparcie? Jeżeli zaś powie się, iż absurdem jest przyjmować, że ktoś *NABYWA* przekonania o prawdziwości sądów zdroworozsądkowych dzięki racjom wysuniętym przez filozofów, to czy czyjeś przekonanie o prawdziwości takich sądów zostaje w jakiś sposób wzmocnione przez argumenty filozofów? Na pewno nie jest oczywiste, że coś takiego zachodzi.

Innymi słowy, można argumentować, że jeżeli metafizyka wyjaśniająca stała się problematyczna, to dotyczy to filozofii w ogóle. Na pewno nie widać wyraźnej zgody co do jej natury, funkcji i zasięgu. Wprawdzie można powiedzieć, że ten rodzaj filozofii dostarcza pewnych korzyści, podczas gdy tamten nie. Jeżeli jednak posłużymy się tym sądem w celu wykluczenia tego drugiego rodzaju filozofii, to wydaje się, iż będzie on sądem wartościującym, lub będzie takowy implikował. Mimo wszystko kiedy B. Russell mówi, że współczesna „filozofia oksfordzka“ nie nadaje się do niczego, z wyjątkiem być może niewielkiej pomocy dla leksykografów, to nie stwierdza po prostu, że faktycznie tzw. analiza lingwistyczna nie pełni funkcji, której pełnić nie pragnie. Dokonuje on sądu wartościującego. Jest oczywiście uprawniony do takiego postępowania. Chodzi jednak o to, że i inni ludzie są uprawnieni do swoich własnych sądów wartościujących. Podobne uwagi można też poczynić w odniesieniu do metafizyki.

7. Mówiłem dotychczas tak, jak gdyby metafizycy, którzy wyjaśniają, zajmowali się tylko i wyłącznie zaspokajaniem

swojej teoretycznej ciekawości, tj. tak, jak gdyby zajmowali się ostatecznym wyjaśnianiem w tym samym bezosobowym duchu, w jakim astronom może szukać poszerzenia wiedzy tylko w celu samego jej poszerzania, albo raczej – znaleźć wyjaśnienie tylko dlatego, aby je poznać. Ja zaś ani przez moment nie przypuszczam, że takie ujęcie sprawy jest adekwatnym ujęciem ducha, w jakim wszyscy bez wyjątku metafizycy wykonują swoje zajęcie. Albowiem wydaje mi się zupełnie jasne, że przynajmniej niektórzy z nich poszukują od początku egzystencjalnie nieuwarunkowanej Jedności, Absolutu. Muszę jednak wyjaśnić, o co mi chodzi.

Trudno – jak sądzę – wątpić, że tym, co głównie pobudziło metafizyków do poszukiwania Absolutu, jest rozważanie takich cech rzeczy, jak ontologiczna zależność i zmienność traktowane jako przejawy radykalnej, egzystencjalnej niepewności i niestałości ze strony rzeczy skończonych. Innymi słowy, w obliczu wielości zależnych, uwarunkowanych rzeczy ruch w kierunku unifikacji przybiera formę poszukiwania nieuwarunkowanej Jedności, Absolutu.

Sam świat jest tym, który pierwszy kandyduje do tego tytułu. Jest oczywiste, że wielu ludzi myśli o rzeczach jako o zdarzających się „w świecie”, jak gdyby świat był czymś, co zawiera wszystkie jednostkowe rzeczy i zdarzenia. Ale świat może zatrzymać ten tytuł tylko wtedy, kiedy zostanie podniesiony do roli Supersubstancji, czegoś więcej niż sumy swoich elementów. Jeżeli zaś metafizyk jest przekonany, że to podniesienie świata do roli Supersubstancji nie może stawić czoła procesowi analizy redukcyjnej, która redukuje świat do wielkości oddzielnych bytów i relacji między nimi, to jest zmuszony zaafirmować istnienie Absolutu, którego nie można utożsamiać ze światem. Powód tego jest oczywisty. Jeżeli w trakcie analizy świat rozkłada się na te same rzeczy, które metafizyk zamierzył ujednolicić przez odniesienie ich do wspólnej Podstawy ich bytu, to świat nie może być tym, czego on poszukuje.

Może lepiej byłoby poczynić uwagę, że chociaż w artykułach w „The Heythrop Journal”² sam stosowałem analizę redukcyjną do idei świata, nie jestem z niej wcale zadowolony. Stosunkowo łatwo można powiedzieć, że w trakcie analizy świat rozkłada się na wielość oddzielnych rzeczy. Ale co uważać za oddzielną rzecz? Jest jasne, iż na poziomie

zdrowego rozsądku wszyscy uznajemy, że istnieją oddzielne rzeczy, np. my sami. Nie sądzę jednak, abym był zdolny podać adekwatne kryteria ogólnego użycia tego terminu. Ponadto, będąc staromodnym „ciemniakiem”, czuję, iż mocno pociąga mnie obraz świata, który podał taki idealista, jak Schelling, tj. obraz świata jako dynamicznej, ewoluującej jedności, nie zaś jako zbiór oddzielnych rzeczy. Wszelako nie potrafię wymienić niczego, co świat by posiadał poza rzeczami i przygodnymi relacjami między nimi. Nie wierzę np. w Duszę Świata. Fizyczny pogląd na świat jako dynamiczną, ewoluującą jedność można więc pogodzić z metafizycznym punktem widzenia analizy redukcyjnej, która rozkłada świat na rzeczy i przygodne relacje. Dlatego też, przynajmniej na razie, jestem skłonny zaakceptować redukcyjną analizę pojęcia świata, aczkolwiek czynię to niezdecydowanie i ze znacznymi obawami.

Przyjmijmy jednak, że analiza redukcyjna pojęcia świata jest w porządku lub przynajmniej wiarogodna i rozważmy procedurę metafizyka, który został doprowadzony dzięki analizie do dokonania tego, co nazwałem aktem transcendencji. Z jednej strony wydostał się on zgrabnie z trudności, że uzależnienie jednej skończonej rzeczy jest adekwatnie wytłumaczone za pomocą jej uzależnienia od innych skończonych rzeczy. Albowiem nawet jeżeli A jest uzależnione od B, B od C i tak dalej w nieskończoność, to świat pozostałby wielością i w konsekwencji nie mógłby być Jednością poszukiwaną przez metafizyka. Z drugiej wszelako strony metafizyk wydostaje się ze swej trudności tylko przez założenie od samego początku, że musi istnieć Jedność w sensie Absolutu. Dlaczego np. metafizyk będąc przekonany, że świat nie kwalifikuje się do tytułu Absolutu, sądzi, że trzeba koniecznie dokonać aktu transcendencji? Odpowiedź jest jasna. Ponieważ zakłada od samego początku, że musi istnieć Absolut.

Przy tym sposobie refleksji metafizycznej nie powstają trudności odnośnie do wnioskowania o istnieniu Absolutu. Nie powstają, ponieważ nie ma takiego wnioskowania. Nie ma zaś takiego wnioskowania, ponieważ istnienie Absolutu

² Weszły one później w skład książki *Religion and Philosophy*, przełożonej również na język polski: G. C. Copleston, *Religia i filozofia*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1978 (przyt. tłum.).

jest założone od samego początku. Jedynym punktem spornym jest tylko to, gdzie ów Absolut znaleźć. Czy można go utożsamić ze światem, czy też nie? Innymi słowy, czy nie należy dojść do wniosku, że metafizyka tego typu opiera się na wstępnym akcie wiary, jak to faktycznie explicite powiedział Bradley?

Jeżeli pominiemy przypadki, w których wstępny akt wiary jest po prostu rezultatem już istniejących przekonań religijnych, to może być to chyba wyjaśnione przez psychoanalityków. Będą oni zdolni wyjaśnić, dlaczego niektórzy ludzie żywią tak głęboko ugruntowane niezadowolenie ze świata przez nas odkrywanego, co wydaje się tak bardzo charakterystyczne dla wielu metafizyków. Ale nie ma potrzeby, aby ciągle mówić to samo na temat psychoanalizy. Z czysto filozoficznego punktu widzenia ważne jest, że metafizyk w rzeczywistości zakłada swą konkluzję od samego początku. To jest bez wątpienia powód, dlaczego jest on nieczuły na takie zarzuty, jak: *Dlaczego nie zadowolają cię empiryczne wyjaśnienia?* Jeżeli bowiem zakłada on istnienie pozazjawiskowego Absolutu – czy utożsamionego ze światem podniesionym do rangi Supersubstancji, czy też z transcendentnym Bytem – to oczywiście nie mogą go zadowalać empiryczne wyjaśnienia.

8. Tak sformułowany zarzut wywiera na mnie nie tylko głębokie wrażenie, lecz także wydaje się w pewnym sensie prawdziwy. W jakim sensie?

Terminy takie, jak „założenie” zdają się sugerować, że chodzi tu o dowolne założenie, takie, które można poczynić lub nie, co ma miejsce np. wtedy, kiedy zarząd wprawdzie zakłada, że inny zarząd będzie działał w sposób X, a później, że w sposób Y, uważając, iż w każdym przypadku powinno być to mierzone odpowiednią miarą. Jeżeli jednak metafizyk przyjmie w tym sensie istnienie Absolutu, to jesteśmy z powrotem w metafizyce indukcyjnej. Natomiast rozważany przeze mnie typ metafizyki zamierza dowieść istnienia Absolutu nie jako bardziej lub mniej prawdopodobnej hipotezy, lecz jako prawdy pewnej. W tym zaś przypadku założenie musi być założeniem koniecznym albo runie cały gmach tego typu metafizyki.

Faktycznie niektórzy metafizycy usiłowali pokazać, że Absolut jest założeniem koniecznym. Np. Bradley argumentował, że każdy sąd afirmuje Absolut. Znaczna zaś grupa nowoczesnych tomistów zdaje się przyjmować bardziej lub mniej podobne stanowisko. Ja sam jestem skłonny sugerować, że istnienie nieuwarunkowanej Jedności w porządku ontologicznym jest postulatem samego rozumu, kiedy działa on w kontekście metafizycznym. Znaczący to, że w obliczu wielości rzeczy traktowanych jako „przygodne” unifikacja przybiera formę odniesienia tych rzeczy do jedności w porządku ontologicznym. Jestem oczywiście świadomy, że narażam się na zarzut – mówiąc językiem Kantowskim – zamiany regulatywnej Idei jedności w Ideę konstytutywną. Lecz w tej sprawie jestem raczej skłonny zgodzić się z następcami Kanta aniżeli z samym Kantem.

Jednocześnie nie sędzę, że mogę bronić mojego punktu widzenia w taki sposób, aby zmusić kogokolwiek innego do jego uznania. Szczerze też przyznaję, że w metafizyce, tj. w metafizyce, którą rozważam, dostrzegam głęboko religijne znaczenie. Znaczący to, że dostrzegam w ruchu umysłu w kierunku Absolutnej Jedności wyraz orientacji ducha ludzkiego do Boga, tak iż metafizyka Absolutu jawi mi się jako refleksja skończonego ducha nad swoją własną dynamiczną orientacją. Gdyby powiedziano, że narażam się na zarzut interpretowania metafizyki w świetle pewnego systemu lub w świetle założeń teologicznych, to nie wiem, czy bardzo by mnie to martwiło. Wątpię bowiem, czy typ metafizyki, który mam na myśli, można przemienić w całkowicie autonomiczny system dedukcyjny wymuszający uznanie na każdym, kto rozumie użyte terminy. Jestem skłonny sądzić, że metafizykę Absolutu najlepiej traktować jako fazę w ogólnym procesie, który zawiera refleksję nad takimi tematami, jak wielkie religie ludzkości i doświadczenia religijne. Co zaś się tyczy określonego zaangażowania teologicznego, to może ono być naturalnie całkowicie nieobecne. Otrzymujemy wtedy metafizykę, w której nacisk jest położony głównie na otwartość na Transcendens, jak w filozofii Karla Jaspersa. Jeśli jednakże wiążemy się z ideą określonej odpowiedzi, niejako ze strony Boga, to metafizyka wiąże się z teologią objawioną.

9. Z tego wszystkiego możecie wyprowadzić wniosek, że jeżeli uważam, iż metafizyka kończy się na ogół filozofią Absolutu, to metafizyka staje się dla mnie problematyczna i zagadkowa proporcjonalnie do tego, jak zbliża się do końcowego punktu, proporcjonalnie do tego, można by powiedzieć, jak staje się bardziej „metafizyczna”. Bardzo jednak wątpię, czy metafizyka może kiedykolwiek znaleźć się poza sferą kontrowersji. Po pierwsze bowiem filozofia Absolutu wymaga od nas mówienia o tematach, do których nasz język nie jest w rzeczywistości przystosowany. Np. w rozdziale tym mówiłem o transcendentnym Absolutcie. Wszelako użycie słowa „transcendentny” natychmiast sugeruje oddalenie przestrzenne. I chociaż można wyjaśnić, że przez transcendencję rozumie się w tym kontekście nie przestrzenne oddzielenie, lecz brak utożsamienia Absolutu z jego samoprzejawami, to jednak kiedy bezpośrednio próbuje się precyzyjnie wyrazić relację między tym, co Nieskończone a tym, co skończone, to się popada w trudności. Może się więc wydawać, że właściwą taktyką jest tu milczenie. Ale jakkolwiek milczenie jest złotem, to mówienie jest naturalne, nawet jeśli pozostawia metafizykę w sferze tego, co problematyczne. Według mojej opinii przynajmniej będzie ona tam trwała. Albowiem jestem przeświadczony, że ciągle powracające fale metafizyki i antymetafizyki są odzwierciedleniem znamienych aspektów natury ludzkiej. Jeśli zaś człowiek byłby radykalnie odmienny od tego, jaki jest, to przypuszczalnie nie byłby człowiekiem.

tłum. Tadeusz Szubka

W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (16)

ks. Michał Heller

Zasada antropiczna

Kosmiczna funkcja Człowieka Mądrego

Myślenie o ewolucji mimo wszystko¹ kojarzy się nam z rozwojem od *form mniej doskonałych do bardziej doskonałych*. Oczywiście najdoskonalszym wytworem ewolucji jest człowiek. Jest to sposób myślenia głęboko zakorzeniony we współczesnej kulturze, mimo że dwa osiągnięcia myśli nowożytnej zdają się mu wyraźnie przeczyć. Pierwszym z nich była rewolucja kopernikowska, która pozbawiła człowieka centralnej pozycji we wszechświecie, zaś drugim – teoria ewolucji, która „króla stworzenia” zmieniła w „potomka zwierząt”. Oczywiście do średniowiecznego obrazu świata nie ma powrotu – Ziemia jest tylko przeciętną planetą, zaś jej mieszkańcy nie oglądają wszechświata z wyróżnionego miejsca. Teoria ewolucji także została trwale włączona do obowiązującej wizji rzeczywistości, ale czy nie można patrzeć na ciąg ewolucyjny, wiodący do człowieka, jako na „oś świata”, która wyznacza kierunek rozwojowy wszystkiego?

W popularnonaukowej literaturze często powtarza się przekonanie, że średniowieczny obraz świata był antropocentryczny i że powstanie nauk empirycznych w XVII w. antropocentryzm ten obaliło doszczętnie. Myślę, że jest to jedno z tych uproszczeń, których siła żywotna polega raczej na nawykach myślowych niż na przytaczanych argumentach. Prawda, że w średniowieczu uważano, iż Ziemia jest geometrycznym środkiem świata, ale w tym przypadku geocentryzm nie oznaczał wcale antropocentryzmu. C. S. Lewis w swoim studium o średniowiecznym obrazie świata pisze:

¹ Por., co na ten temat powiedzieliśmy w artykule *Postęp i doskonałość w ewolucyjnej przyrodzie*, „PP” 9/1987, s. 313–322.

/.../ jak miał powiedzieć Dante wyraźniej niż ktokolwiek inny, porządek przestrzenny jest odwrotnością duchowego, a materialny kosmos odzwierciedla, a więc odwraca, rzeczywistość tak, że to, co jest naprawdę obwodem, wydaje się nam osią. /.../ Średniowieczny Model jest, jeśli wolno nam użyć tego słowa, antropoperyferyjny. Jesteśmy istotami z marginesu². Co więcej, Ziemia dlatego znalazła się w środku, że jej tworzywem była najcięższa, najmniej subtelna materia, która pozostawała po skonstruowaniu niebios. Ziemia jest faktycznie „odpadkami stworzenia”, kosmicznym śmietnikiem³.

Perspektywa ta została całkowicie odwrócona w czasach nowożytnych. Sam fakt przypisywania przez nas ludziom średniowiecza antropocentryzmu można wytłumaczyć rzutowaniem na przeszłość naszych własnych tęsknot i aspiracji. Wystarczy przejrzeć jakikolwiek podręcznik historii filozofii, sięgający wystarczająco głęboko do czasów współczesnych, by stwierdzić, że wątek antropologiczny stopniowo narastał i przenika dziś już niemal wszystkie obszary ludzkich dociekań. Najbardziej nieczułe na tę tendencję pozostały nauki empiryczne, w których metody pomiarowe i język matematyki nieustępliwie utrzymują niezależność osiąganých wyników od zewnętrznych nacisków. Wprawdzie mechanika kwantowa wydawała się otwierać drogę, wiodącą do wnętrza swojego formalizmu, dla obserwatora, który swoją działalnością poznawczą miał istotnie wpływać na badaną rzeczywistość, ale wkrótce okazało się, że obserwatora można skutecznie zastąpić układem fotokomórek i rejestrujących dane detektorów; rola człowieka w tym dziale fizyki znowu stała się co najmniej problematyczna. Dlatego też, gdy w literaturze kosmologicznej lat siedemdziesiątych pojawiło się określenie „zasada antropiczna”, wywołało ono oddźwięk daleko wykraczający poza zwykłe zainteresowanie tą dziedziną wiedzy. Człowiek-anthropos pojawił się znowu w kosmosie, już nie jako jego środek, ale jako obserwator i twórca nauki, bez którego wszechświat – nawet gdyby istniał – nie miałby żadnego znaczenia; nikt by nawet nie wiedział o jego istnieniu. Przyjrzyjmy się nieco dokładniej tej nowej, kosmicznej funkcji Człowieka Mądrego.

Człowiek i wiek wszechświata

Współczesna kosmologia z dużym stopniem pewności twierdzi, że wiek wszechświata jest rzędu 10^{10} lat. Nikt nie wątpi, że ustalenie tej liczby stanowi znaczne osiągnięcie naukowe, ale też nie widać powodu, by liczba ta miała budzić specjalne zdziwienie. Dobrze pasuje ona zarówno do danych empirycznych dotyczących wieku różnych obiektów we wszechświecie (skał na Ziemi, meteorytów, układów gwiazdowych), jak i modeli teoretycznych. Wiek wszechświata musi wyrażać się jakąś liczbą; 10^{10} wydaje się równie dobra jak każda inna. A jednak właśnie ta liczba od dość dawna budzi zdziwienie wielu fizyków i kosmologów. Okazuje się bowiem, że jeżeli stałą Plancka podnieść do kwadratu i podzielić przez iloczyn stałej grawitacji, prędkości światła w próżni i trzeciej potęgi masy protonu, to otrzymuje się właśnie wielkość rzędu 10^{10} . Dlaczego żyjemy akurat w momencie historii wszechświata, w którym jego wiek można wyrazić za pomocą FUNDAMENTALNYCH STAŁYCH FIZYKI? Przecież wszechświat starzeje się i w epoce wcześniejszej lub późniejszej jego wiek nie byłby rzędu 10^{10} lat, a więc nie dałby się wyrazić za pomocą fundamentalnych stałych fizyki. Jaki jest związek pomiędzy akurat obecną epoką kosmiczną a podstawami fizyki? A może to tylko zbieg okoliczności? Tylko że fizycy – podobnie jak dobrzy detektywi w trakcie śledztwa – nie lubią zbiegów okoliczności. Tak bardzo nie lubią, że Paul Dirac⁴ wysunął nawet hipotezę, że stała grawitacji w istocie nie jest stałą, lecz zmienia się w czasie i to zmienia się w ten sposób, że związek pomiędzy wiekiem wszechświata a fundamentalnymi stałymi fizyki jest taki sam w każdej epoce.

Fizycy niezbyt przychylnie odnieśli się do hipotezy Diraca. Zmiana w czasie „stałej” grawitacji powinna wywołać widoczne skutki w ewolucji gwiazd, a nawet w ziemskiej geologii, tymczasem nic takiego nie zaobserwowano. Problem pozostał.

² *Odrzucony obraz*, IW Pax, Warszawa 1986, s. 49.

³ Tamże, s. 51.

⁴ Por. P. Dirac, *The Cosmological Constants*, „Nature” 139/1937, s. 323; tenże, *New Basis for Cosmology*, „Proc. Roy. Soc.” London A 165, 1938, s. 199-208.

Aż dopiero w 1961 r. Robert Dicke⁵ zrobił genialne odkrycie: *Węgiel jest niezbędny, by wyprodukować fizyka!* Odkrycie to rozwiązało problem Diraca.

Sprawa w gruncie rzeczy jest dość prosta. Życie – przynajmniej w tej formie, w jakiej je znamy – wymaga specjalnych warunków. Przede wszystkim jest potrzebny węgiel, bez niego bowiem niemożliwa jest chemia organiczna. A w tym celu muszą narodzić się gwiazdy i ich ewolucja musi trwać dostatecznie długo, by wreszcie w ich wnętrzach mogło dojść do syntezy węgla. Procesy te muszą trwać przynajmniej kilkanaście miliardów lat. Stanowi to dolną granicę okresu w dziejach świata, w jakim może istnieć białkowe życie. Górną granicę także stosunkowo łatwo obliczyć: gwiazdy winny być dostatecznie ciepłe; z czasem wystygną i warunki do życia skończą się nieodwracalnie. Jeżeli całe to rozumowanie przetłumaczyć na współczesną teorię ewolucji gwiazd, to otrzymuje się wniosek, że życie we wszechświecie może istnieć tylko wówczas, gdy jego wiek jest proporcjonalny do wyżej wspomnianego ułamka zbudowanego z fundamentalnych stałych fizycznych (i masy protonu). Nie jest więc dziełem przypadku, że żyjemy akurat w tej epoce, w której żyjemy. W innej nie moglibyśmy żyć. Istnienie człowieka posłużyło tu jako wyjaśnienie pewnej kosmologicznej subtelności. W ten sposób narodziła się ZASADA ANTROPICZNA⁶.

Słaba i mocna zasada antropiczna

Pomysł Dickego wzbudził zainteresowanie kilku specjalistów o zacięciu filozoficznym. Na kosmologicznym symposium Międzynarodowej Unii Astronomicznej, które odbywało się w 1973 r. w Krakowie z okazji kopernikowskiego jubileuszu, John Archibald Wheeler sprowokował Brandona Cartera, by przedstawił publicznie swoje przemyślenia na temat zasady antropicznej. Carter wygłosił wówczas dość obszerny referat, w którym po raz pierwszy padła nazwa „zasada antropiczna” i który po raz pierwszy dokonał próby systematyzacji całego zagadnienia⁷.

Przed wszystkim Carter wyróżnił dwie wersje zasady antropicznej: słabą i mocną. W swej słabej wersji zasada antropiczna jest rodzajem postulatu selekcji: z góry wia-

domo, że spośród wielu a priori możliwych wyników obserwacji różnych wielkości kosmologicznych zaobserwujemy tylko te, przy których są możliwe warunki niezbędne do istnienia życia. Przykładem działania tej zasady jest oszacowanie na podstawie obserwacji wieku wszechświata. Wynikiem oszacowania może być tylko liczba rzędu 10^{10} , bo tylko w takiej epoce może żyć rozumny obserwator.

Słaba zasada antropiczna posługuje się istnieniem obserwatora (a właściwie tylko istnieniem życia) jako testem kosmologicznym. Wiadomo, że obserwator we wszechświecie istnieje (sami jesteśmy takimi obserwatorami), a więc wszechświat nie może być jakikolwiek; musi być taki, by w pewnym okresie jego historii istniały warunki umożliwiające ewolucję biologiczną. Modele kosmologiczne, które nie dopuszczają powstania życia (np. nie powstaje w nich węgiel, nie ma gwiazd i planet, za krótki czas ewolucji itp.) są automatycznie sfałsyfikowane – należy je odrzucić jako niezgodne z rzeczywistością.

W swoim mocnym sformułowaniu zasada antropiczna domaga się czegoś znacznie więcej. Stwierdza ona mianowicie, że wszechświat **MUSI BYĆ** taki, by dopuszczał zaistnienie obserwatora w pewnej fazie swojej historii. Tak sformułowaną zasadę wydaje się dzielić tylko krok od idei celowości. Wartości stałych fizycznych są, jakie są i dotychczas rzadko pytano, dlaczego są takie, nie zaś inne, a jeśli pytano, to na pytanie to nie znajdowano odpowiedzi. Jeśli jednak zgodzimy się, że świat (i jego fizyka) musi być taki, by umożliwić powstanie życia (w takiej formie, w jakiej je znamy), to można pokazać, że wartości stałych fizycznych nie mogły być inne niż są (bo planety nie poruszałyby się po zamkniętych orbitach, a więc nie byłoby termicznie odpowiednich „pór roku“, atomy byłyby nietrwałe, chemia za uboga, itp.). Ten sam sposób rozumowania można także zastosować nie tylko do wartości stałych fizycznych, lecz także do „warunków początkowych“ wszechświata. Warunki te w dużym

⁵ *Dirac's Cosmology and Mach's Principle*, „Nature” 192/1961, s. 440–441.

⁶ W języku polskim słowo „antropiczna” jest neologizmem; pozostajemy przy nim, gdyż zyskał on już sobie prawo obywatelstwa w terminologii naukowej.

⁷ S. Carter, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, w: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data* (IAU Symposium), red.: M. Longair, Reidel, 1974, s. 291–289.

stopniu dają się „przepowiedzieć“, jeśli założyć, że wszechświat musi wyprodukować obserwatora. A zatem mocna zasada antropiczna ma pewną „zdolność wyjaśniania“ w kosmologii. Prawda, że fizycy i kosmologowie woleliby mieć do dyspozycji fundamentalną teorię fizyczną, z której wynikałyby wartości stałych i warunki początkowe dla ewolucji świata, ale ponieważ dotychczas taka teoria nie istnieje, lepiej – tak przynajmniej twierdzi wielu myślicieli – wyjaśnić przez odwołanie się do mocnej zasady antropicznej niż nie wyjaśniać wcale.

Można zatem powiedzieć, że mocna zasada antropiczna spełnia w nauce bądź rolę heurystyczną, bądź funkcję niejako zastępczego wyjaśniania (dopóki nie powstanie odpowiednia teoria fizyczna).

Człowiek i skala wszechświata

Autorami bardzo interesującej pracy na temat zasady antropicznej są Martin Rees i Bernard Carr⁸. Zauważyli oni, że jeżeli rozmiary różnych struktur występujących we wszechświecie wyrazić za pomocą dwu stałych: tzw. stałej subtelnej struktury dla pola elektromagnetycznego i analogicznej stałej dla grawitacji⁹, to otrzymuje się zupełnie nieoczekiwane związki. I tak np. okazuje się, że rozmiary planety są średnią geometryczną rozmiarów widzialnego wszechświata i rozmiarów atomu; z kolei masa człowieka okazuje się średnią geometryczną masy planety i masy protonu (oczywiście zawsze tu idzie tylko o rząd wielkości). Zdaniem autorów związki tego typu nie są dziełem przypadku, lecz mają wyjaśnienie antropiczne. *Możliwość życia w ewoluującym wszechświecie – piszą Rees i Carr – takim, jakim go znamy, zależy od wartości kilku podstawowych stałych i w niektórych przypadkach jest ona zdumiewająco wrażliwa na zmiany ich liczbowych wartości.* Na przykład: gdyby oddziaływanie jądrowe było tylko nieco silniejsze, niż jest obecnie (a jest to uwarunkowane wartościami stałych fizycznych), jądra atomowe mogłyby się komplikować do niemal dowolnych rozmiarów, a w takim świecie cały wodór szybko przekształciłby się w hel. Bez wodoru zaś nie byłoby koniecznej do życia wody i stabilnych gwiazd. Gdyby zaś oddziaływanie jądrowe było nieco słabsze niż obecnie, jedy-

nym pierwiastkiem, jaki mógłby istnieć, byłby wodór. I w tym przypadku nie mogłoby dojść do powstania życia.

Fakty te są istotnie zadziwiające. Trudno oprzeć się wrażeniu, że cały wszechświat jest jakby specjalnie przystosowany do tego, by wydać z siebie człowieka.

Zasada celowości czy nieskończoność światów?

Ale zasada celowości nie cieszy się zbyt wielką popularnością w nowożytnej nauce. Trudno więc się dziwić, że poszukiwano takiej interpretacji zasady antropicznej, która nie wymagałaby myślenia w kategoriach celowości. Wyobraźmy sobie mianowicie, że wszechświaty ze wszystkimi możliwymi kombinacjami wartości stałych fizycznych i wszystkimi możliwymi kombinacjami warunków początkowych rzeczywiście istnieją. Mielibyśmy wówczas do czynienia ze zbiorem wszystkich możliwych wszechświatów; zbiór taki nazywa się niekiedy **ENSEMBLEM WSZECHŚWIATÓW** lub **PRZESTRZENIĄ WSZECHŚWIATÓW**. Oczywiście w „ogromnej większości” wszechświatów, należących do tego zbioru, życie (w takiej formie, w jakiej je znamy) byłoby niemożliwe; wykluczyłyby je „złe dobrane” wartości stałych fizycznych i warunków początkowych. Jedynie w „niezwykłe wyjątkowych” wszechświatach wartości stałych fizycznych i warunki początkowe byłyby tak szczęśliwie zgrane ze sobą, że umożliwiałyby powstanie i ewolucję życia. Nic dziwnego, że nasz wszechświat jest „wyjątkowy”; w innych wszechświatach nie moglibyśmy zaistnieć.

Hipoteza rzeczywistego istnienia wszystkich możliwych wszechświatów na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie bardzo nienaturalnej. Przede wszystkim wydaje się ona pozostawać w jaskrawej sprzeczności z metodologicznym postulatem, zwanym brzytwą Ockhama, zakazującym *mnożenia bytów bez potrzeby* (a tu właśnie „mnożenie bytów” osiągnęło maksymalny stopień). Pozostawiając na boku fakt, że hipoteza przestrzeni wszechświatów spełnia w kosmologii

⁸ *The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World*, „Nature” 278/1979, s. 605–612.

⁹ Pierwsza z tych stałych równa się e^2/hc , druga Gm^2/hc , gdzie e jest ładunkiem elementarnym, h stałą Plancka, c prędkością światła w próżni, G stałą grawitacji, m masą protonu.

kilka użytecznych funkcji¹⁰, rozważania te pokazują, jak wielką cenę należy zapłacić za usunięcie śladów celowościowego myślenia ze współczesnej filozofii nauki.

Trudno więc się dziwić, że refleksje dotyczące celowości zajmują sporo miejsca w analizach poświęconych zasadzie antropicznej. W 1986 r. ukazała się obszerna (aczkolwiek miejscami dyskusyjna) monografia pióra dwu znanych kosmologów, Johna Barrowa i Franka Tiplera, zatytułowana „The Anthropic Cosmological Principle”¹¹. Zawiera ona bardzo dokładny przegląd znanych dotychczas „argumentów antropicznych”, a także podaje wiele nowych rozumowań tego typu. Około jedna trzecia całej książki jest poświęcona historii i analizie problemu celowości¹².

Między filozofią a fantazją

Połączenie problematyki kosmologicznej z zagadnieniem człowieka niewątpliwie wyzwala „wyobraźnię filozoficzną”. Owocem tej wyobraźni bywają rozmaite uogólnienia zasady antropicznej, mające coraz mniej elementów wspólnych z teoriami kosmologicznymi, które dały im początek.

Barrow i Tipler we wspomnianej wyżej monografii sformułowali tzw. CELOWOŚCIOWĄ (final) wersję zasady antropicznej; według niej *proces rozumnego przetwarzania informacji musi zaistnieć we wszechświecie, a zaistniawszy nigdy nie może zagać* (s. 23). Zdaniem tych autorów inteligencja w swej istocie polega na odpowiednio skomplikowanym przetwarzaniu informacji. Tak rozumiana inteligencja, z chwilą gdy zaistnieje, nie powinna nigdy umrzeć. Oczywiście w „ogromnej większości” modeli kosmologicznych jakkolwiek rozumiane życie musi umrzeć, gdyż albo ulegnie ostatecznemu zgnieceniu w końcowej osobliwości, albo zginię roztopione w mrozie i pustce trwającej w nieskończoność ekspansji. Barrow i Tipler konstruują bardzo szczególny model kosmologiczny, w którym inteligentne życie miałoby szanse nieskończonego trwania. Ale nieskończone trwanie jest przez nich rozumiane sprecyzowanie: wszechświat Barrowa i Tiplera zmierza wprawdzie do osobliwości końcowej, ale zanim ją osiągnie, zdąży w nim zajść nieskończenie wiele zdarzeń¹³. Jeszcze dalej posuwa się John Archibald Wheeler, który twierdzi, że istnienie rozum-

nego obserwatora jest koniecznym warunkiem istnienia wszechświata. Jest to pewna odmiana słynnej doktryny Berkeleya, głoszącej, że *być to znaczy być spostrzeganym*. Według Wheelera wszechświat istnieje tylko wtedy, gdy jest obserwowany. Wheeler wiąże tę myśl ze swoistą interpretacją mechaniki kwantowej oraz z ideą, według której obserwator nie tylko obserwuje procesy kosmiczne, ale także w nich uczestniczy. Stąd też ideologia ta zyskała sobie nazwę PARTYCYPACYJNEJ ZASADY ANTROPICZNEJ¹⁴.

Próba oceny

Już z tego dość pobieżnego przeglądu widać, że zasada antropiczna wyzwoliła się spod kontroli rygorów obowiązujących w przyzwoitych naukach empirycznych i podzieliła los wielu doktryn zbyt pospiesznie zdążających do ambitnie globalnych wyjaśnień. W takiej sytuacji musiała się zrodzić reakcja. Rzecz charakterystyczna – trudno tę reakcję udokumentować jakimś cytatem lub odnośnikiem do literatury. Autorzy pozostający w opozycji do zasady antropicznej najczęściej po prostu pomijają ją wzgardliwym milczeniem. Prawda – jak zwykle – jest gdzieś pośrodku. Trudno przytoczyć jakieś rozsądne obiektywne przeciwko słabej wersji zasady antropicznej. Istnienie życia we wszechświecie jest tak samo dobrym testem obserwacyjnym, jak np. istnienie promieniowania tła: modele kosmologiczne, wykluczające możliwość życia, należy odrzucić jako niezgodne z rzeczywistością, zupełnie analogicznie jak odrzuca się te modele kosmologiczne, które nie przewidują możliwości istnienia promieniowania tła.

Wyjaśnienia antropiczne w stylu: wartości fundamentalnych stałych fizycznych są, jakie są, ponieważ przy innych wartościach tych stałych nie moglibyśmy istnieć, należy uznać za tymczasowe wyjaśnienie, zanim powstanie autentyczna teoria fizyczna, z której wynikałyby takie, a nie inne

¹⁰ Por. M. Heller, *On the Cosmological Problem*, „Acta Cosmologica” 14/1986, s. 57–72, zwłaszcza §2.

¹¹ Clarendon Press, Oxford; monografia ta liczy ponad 700 stron druku.

¹² Por. również: J. Leslie, *Anthropic Principle*, World Ensemble, Design, „American Philosophical Quarterly”, 19/1982, s. 141–151.

¹³ Por. Barrow i Tipler, dz. cyt., s. 658–677.

¹⁴ Obszerniej por. J. Barrow i F. Tipler, dz. cyt., s. 22 i 505–506.

wartości stałych. Wyjaśnienia antropiczne nie są autentycznymi wyjaśnieniami fizycznymi, ponieważ od tych ostatnich wymaga się, by przynosiły informacje o strukturze świata, a nie tylko stwierdzały, że jest, jak jest, bo – z takich czy innych względów – inaczej być nie może.

Wszystkie inne sformułowania zasady antropicznej zdecydowanie wykraczają poza granice standardowych metod stosowanych przez nauki empiryczne i winny być rozważane przez poważną filozofię lub oddane do dyspozycji autorom książek science- lub philosophy-fiction¹⁵.

Jeden wniosek z całej tej historii wydaje się trudny do podważenia: dyskusje, wywołane zasadą antropiczną, wyraźnie ukazują, ile „ładunku filozoficznego” niosą w sobie współczesne teorie kosmologiczne. Rozumienie wszechświata jest przygodą, która trwa.

¹⁵ Odpowiedzialnym przeglądem problematyki związanej z zasadą antropiczną jest artykuł J. Demuret, Ch. Barbier, *Le principe anthropique en cosmologie*, „Rev. Quest. Sc.” 152/1981, s. 181–222, 461–509. Por. również: P. C. W. Davies, *Zasada Antropiczna*, „Postępy Fizyki”, 37/1986, s. 213–259.

Le principe anthropique

Le principe anthropique s'est affranchi des rigueurs propres aux sciences empiriques et a partagé le sort de nombre de doctrines tendant trop hâtivement à des explications globales – affirme l'auteur de l'article. C'est dire que les interprétations anthropi-

que ne sont pas porteuses d'explications valables en termes de sciences physiques et devraient être reconsidérées par la philosophie ou mises à la disposition des auteurs de livres de science-fiction ou philosophy-fiction.

„Od czegoś trzeba by zacząć“

Ze Stefanem Korbońskim rozmawiają Michał Jagiełło i Krystyna Stypułkowska-Smith

- Gustaw Herling-Grudziński w rozmowie opublikowanej w naszym piśmie („Mówić prawdę”, 11/87; rozmawiała Beata Chmiel) wypowiadał się o minusach i plusach życia na emigracji. Wypowiedział też i takie zdanie: „Trzeba być tego świadomym, przyjmując wolność nie szarpiąc się w ustawicznym rozdarciu między krajem a emigracją, mieć poczucie ważności emigracji”. A czym dla Pana, polityka i pisarza, jest przebywanie, i to tak długie, poza krajem?

- Emigracja to przymusowy pobyt w kraju, który nie jest twoim miejscem urodzenia. Coś ludzi wypędza z kraju, w którym się urodzili i do którego są – z natury rzeczy – przywiązani. Pamiętam z moich lat dziecińczych, kiedy jeszcze Odrodzonej Polski nie było, emigrację zarobkową; wyjeżdżano, bo w kraju urodzenia trudno było żyć. Bieda przymuszała do emigracji. Ja też, bo mam mówić o sobie, zostałem **PRZYMUSZONY** do emigracji sytuacją polityczną. Przecież po zakończeniu wojny działałem w kraju: PSL, Stanisław Mikołajczyk, byłem posłem... Zresztą, to właśnie przemówienie sejmowe przypieczętowało mój los. W przemówieniu tym domagałem się pełnej amnestii: dla wszystkich, którzy są w „lesie”, dla tych co w podziemiu i dla przebywających w więzieniach. Komuniści potraktowali to jako prowokację. Wiedziałem, co to znaczy: najpierw Sejm pozbawi mnie immunitetu poselskiego, potem na korytarzu arestuje mnie UB. Co miało być dalej, nie będę się rozwodził; w każdym razie wieloletni wyrok był zapewniony, była i groźba kary śmierci. Dodam tu, że ostrzegł mnie ktoś, nie chcę wymieniać jego nazwiska, kto dużo mi zawdzięczał z okresu 20-lecia niepodległości, a kto miał już reżimowe stanowisko. Umówił się ze mną wcześniej rano, w kawiarni. Podjechał samochód, on wszedł do kawiarni i powiedział: *Panie, albo pan wieje, albo wstępuje do naszej partii*. A więc zwałem. I od razu zacząłem robić swoje; pisałem książki, działałem politycznie.

Jestem tu już bite 40 lat. Zabawmy się jednak w fantazjowanie: gdyby w Polsce powstały warunki do normalnej pracy społecznej i politycznej – to bym pewno wrócił.

– *Pan jest wciąż uchodźcą politycznym?*

– Tak. Ja przecież nie wziąłem obywatelstwa amerykańskiego dlatego, żeby mnie ono nie krępowało w mojej działalności. Proszę pamiętać, że inny jest punkt widzenia Amerykanina polskiego pochodzenia – tu każdy skądś przybył – inny zaś Polaków będących obywatelami USA. Ci pierwsi są nade wszystko Amerykanami i sprawą polską mogą się pozytywnie zająć tylko wtedy, gdy sprawa ta jest zgodna z interesem amerykańskim. Ci drudzy są, co zrozumiałe, lojalnymi obywatelami USA, ale wciąż myślą w kategoriach polskiej racji stanu. Są i tacy, jak ja, którzy cały czas żyją Polską i właściwie wciąż czują się jej obywatelami.

– *Polacy od tak dawna są w tym kraju i jest ich tak wielu, że bez trudu można znaleźć przykłady nie tylko tych dwu postaw, ale i wielu innych. Są tacy, którzy zacierają ślady swego pochodzenia, nie brak i tych, którzy świadomie wracają do swych polskich korzeni.*

– Były rodziny, które polskie nazwiska zamieniły na anglosaskie. Znam parę przypadków, że najmłodsze pokolenie chce wracać do oryginalnego nazwiska polskiego.

– *Czym Pan tłumaczy to wzmożone poszukiwanie wartości polskich?*

– Przesunęliśmy się w górę w tutejszej hierarchii.

– *Dzięki czemu?*

– Sierpień 1980, a szczególnie powstanie „Solidarności” zrobiły wstrząsające wrażenie na społeczeństwie amerykańskim. Nagle zaczęto na serio pisać o Polakach, i to w najważniejszych tutejszych dziennikach, jak „New York Times” czy „Washington Post”. Sięgano i do historii Polski, aby zrozumieć fenomen „Solidarności” przypominano nawet nasz mesjanizm. To, że w komunistycznym bloku mogło dojść do powstania takiego ruchu społecznego, ogromnie zaimponowało Amerykanom. Bardzo popularny stał się Lech Wałęsa; jeszcze dziś jest to nazwisko powszechnie znane.

Swoją głęboką rolę odegrał też Jan Paweł II. To od niego zaczęło się zainteresowanie Polską, rolą Kościoła. Miało to

wyraźny wpływ na amerykańską inteligencję, która zaczęła dostrzegać ten dziwny kraj, w którym jest silny Kościół, indywidualne rolnictwo, jawna i podziemna opozycja. Fakt, iż Polacy nie chcą się pogodzić ze swym obecnym statusem, wzbudza w Amerykanach szacunek. Uznanie wzbudza stały FERMENT w Polsce.

– „Ferment” – to może brzmieć dwuznacznie.
– Tu nie ma dwuznaczności. Tu rzecz idzie o demokrację, o prawa człowieka, o wolność zrzeszania się.

– Jak Pan dziś patrzy na zamach majowy 1926 roku?
– Polska po odzyskaniu niepodległości zrobiła się ultrademokratyczna, uchwalono konstytucję marcową itd., no i z tego wyłoniła się jednak rzecz bardzo przykra, mianowicie sejmowładztwo. Ja wtedy jako młody człowiek należący do „Wyzwolenia” też zacząłem się na to krzywić: rządy zmieniały się za często i nikt porządnie krajem nie rządził. Toteż w maju poparliśmy Piłsudskiego w nadziei, że on zaprowadzi porządek. Dodam tu, że w chłopięcym wieku byłem wielbicielem Piłsudskiego i gdybym miał o 2 lata więcej, kiedy tworzył Legiony, niewątpliwie bym się w nich znalazł. No więc poparliśmy go. I tu się bardzo rozczarowaliśmy.

– Czy wtedy, w maju, nie miał Pan obaw, że wspieranie Piłsudskiego to jest przyczynianie się do łamania demokracji?

– Wtedy? Nie! Uważałem, że to jest anarchia, a nie demokracja, no coś na pograniczu anarchii. Więc poparliśmy! Ale gdy zamiast demokratycznej reorganizacji rządu przyszła „ojcowska dyktatura Piłsudskiego”, wraz z „Wyzwoleniem” przeszedłem do opozycji. I do samej wojny byłem w opozycji wobec sanacji.

Patrzac więc z perspektywy sześćdziesięciu lat dochodzę do wniosku, że zamach majowy był szkodliwy. Bo z tego sejmowładztwa wyrosłoby zapewne coś bardziej uregulowanego, prawdziwe rządy demokratyczne. Normalną drogą sejmowładztwo zamieniłoby się w dobre ustawodawcze funkcjonowanie sejmu dające podstawę sprawnym demokratycznym rządóm.

– A gdyby władzę – zamiast Piłsudskiego – przejęła skrajna endecja?

– Nie miałyby siły sama. Proszę nie zapominać, że był ruch ludowy i PPS – te dwie partie miały do siebie pewne skłonności.

– *Od jakiegoś czasu obserwuje się w Polsce tendencję do ideowego nawiązywania do nurtów politycznych okresu międzywojennego. Mamy więc młodych zwolenników Piłsudskiego, mamy też różne próby korzystania z myśli politycznej Dmowskiego. Jakie wartości ruchu ludowego – myślimy o okresie międzywojennym i o powojennym PSL – ważne są dla Polski dnia dzisiejszego?*

– Zacznę od wspomnień. Gdy jako student zacząłem się rozglądać, jaką drogą trzeba pójść, doszedłem do wniosku, że główną siłą w Polsce jest chłop. I wtedy powiedziałem sobie: Ja pójdę z tą największą siłą. Dziś uważam, że wybrałem właściwie. I dziś niezależne gospodarstwo chłopskie to zapewne wciąż największa polska siła. Tak to przynajmniej ja widzę – patrząc z tak daleka. I gdyby w kraju nastąpiły odpowiednie warunki, [— — —] [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)] to Stronnictwo Ludowe miałoby 60% głosów. Tu znowu wspomnienie. Gdy w 1945 r. przyjechał S. Mikołajczyk i Stronnictwo Ludowe podjęło rozgrywkę, w której zapłaciliśmy śmiercią ponad 120. naszych działaczy w okresie wyborczym, to wtedy w gruncie rzeczy nie było to stronnictwo chłopskie, tylko stronnictwo ogólnonarodowe. Pamiętam: 19 stycznia 1946 r. odbywa się nasz kongres w sali „Romy”, wchodzę na salę (byłem wtedy prezesem na miasto Warszawę) i rozglądam się po łóżach, po galeriach, skąd machają do mnie rękami. Zacząłem się śmiać. Kogo ja widzę? Hrabiów i książęta. Tak jest. Hrabiowie i książęta tam siedzieli, trzykrotnie przepłacając, aby się tylko tam dostać. To nie było tylko stronnictwo chłopskie!

– *Często Pan wraca do tego obrazu?*

– Myślałem często jestem w kraju, w Warszawie...

– *A Ameryka?*

– Rozpocznę od tego, że ja już przebywam 40 lat w Stanach Zjednoczonych w stanie wiecznego zdenerwowania. To jest demokracja, którą w chwilach zdenerwowania i złości nazywam czymś stojącym na pograniczu anarchii.

A czasem mówię: Czy to jest anarchia zdeokratyzowana, czy to jest demokracja zanarchizowana? Takie niemądre pytania chodzą mi po głowie. To jest kalejdoskop, to jest mozaika rozmaitych kierunków. A nad wszystkim tryumfuje nieograniczona wolność. Tu żyje się pełną piersią, wolnością. Tak to wygląda z mojego punktu widzenia, a wcale nie jestem bezkrytycznym wielbicielem Ameryki. Ale ta ogromna, szalona wręcz wolność robi wrażenie. Ja to przechodziłem na samym początku mego amerykańskiego życia. W hotelu podają tylko nazwisko – wystarczy. Nikt mnie nie pyta o żaden dokument tożsamości. A potem mi powiedzieli: *Panie, pan może stanąć w hotelu pod przybranym nazwiskiem, nie musi pan pę dawać swojego!* Przecież ja tu nie miałem żadnego dokumentu stwierdzającego tożsamość, dopóki nie wyrobiłem sobie prawa jazdy. I to mi absolutnie wystarcza. Jeszcze 10 lat temu musiałem co roku wysyłać taką kartkę, że nie zmieniłem adresu. Ale nawet to skasowali. Mogę sobie mieszkać, gdzie chcę, nie potrzebuję o tym nikomu donosić. Nie można nie doceniać tej wolności. Wykorzystałem ją w pełni. Napisałem i ogłosiłem 8 książek o Polsce, z czego 5 wyszło również w języku angielskim. Ponadto przez 30 lat byłem czynny w Zgromadzeniu Europejskich Narodów Ujarmionych, przez ostatnich 10 lat jako przewodniczący. W interesie Polski i innych krajów wschodniej Europy odbyłem m.in. podróż polityczną dookoła świata, spotykając się w odwiedzanych krajach z paru prezydentami, członkami rządów i parlamentów.

- *Jest Pan wdzięczny Ameryce za lata tu spędzone?*
- Zdecydowanie tak.
- *A jaki ustrój w Polsce byłby Pan skłonny zaakceptować?*
- Gdyby był powrót do 20-lecia niepodległości to, mimo wieku, pieszko bym poszedł. I żona by pewnie poszła ze mną...
- *I to mimo słów krytyki, które Pan nieraz wypowiadał pod adresem II Rzeczypospolitej?*
- No cóż. OD CZEGOŚ TRZEBA BY ZACZAĆ.
- *Dziękuję za rozmowę.*

Waszyngton, kwiecień 1988 r.

Dekada deficytu

Raportów¹ takich było już wiele. Jako bardzo charakterystyczna forma kontaktów elit naukowych z elitami władzy i z odbiorcą masowym szczególnie częste stały się w latach 70. Wszystko zaczęło się od raportu U-Thanta, a następnie od znanych dziś na całym świecie raportów dla Klubu Rzymskiego, z których pierwszy – dziś już klasyczna pozycja literatury prognostycznej – pt. „Granice wzrostu” nakreślił przed ludzkością niezwykle ponurą perspektywę, przewidując rychłe wyczerpanie się masowo zużywanych surowców naturalnych. Już w kilka tygodni po opublikowaniu stał się on światowym bestsellerem, zaś studenci socjologii i ekonomii do dziś – ucząc się o nim – starają się zapamiętać magiczną formułkę, że *to właśnie ten raport postulował konieczność wprowadzenia zerowej stopy wzrostu gospodarczego, wykuwając jednocześnie podwaliny pod przyszłe pojęcie tzw. wzrostu organicznego*.

Dziś wiemy, iż kasandryczne przewidywania tego raportu tylko w części były słuszne i że u podstaw prognoz zawartych w „Granicach wzrostu” leżało kilka błędnych przesłanek. Raport nie przewidywał m.in. wystąpienia procesów substytucji, tzn. zastępowania jednych surowców drugimi, nie doceniał także możliwości powtórnego wykorzystania raz zużytych materiałów. Jednak – podobnie jak następne opracowania tego cyklu – zadanie swe na pewno spełnił i dziś pozwala to przypuszczać, iż pewne uproszczenia perspektywy oraz liczne przerysowania zostały w nim poczynione celowo i z rozmysłem. W założeniu bowiem raport ten miał być... **KRZYKIEM!** tak – miał być krzykiem ostrzeżenia, iż ludzkość, o ile chce przetrwać, powinna poddać rewizji przejmowane dotąd a priori fundamenty – nazwijmy to tak – swej ogólnej filozofii rozwoju.

Rzeczywiście tak się stało – myślowy ferment został posiany. A czas był po temu: wszak w tym najwyżej rozwiniętym świecie nie przebrzmiały wtedy jeszcze echa studenckiej rewolty kwestionującej podstawy ślepo technokratycznego credo. W świecie akademickim coraz wyraźniej zaczął się wyodrębniać nurt nauki alternatywnej (np. gnoza z Princeton), coraz powszechniej zaczęły wzrastać ruchy „zielonych”. Lecz nie tylko. Także w tradycyjnie myślącym naukowym świecie zaczęły się pojawiać rysy i pęknięcia w fasadach, które dotąd wydawały się nienaruszone i... nienaruszalne; i tam zaczęła narastać świadomość, że „coś się stało” i że „coś trzeba zmienić”. Właśnie z tego drugiego nurtu, mniej spektakularnego, mniej obciążonego (uskrzydłonego?) „paradygmatem

wyobraźni“, zaś bardziej skalkulowanego i zimnorozsądkowego, w przeszło 15 lat od pierwszego „Raportu Rzyńskiego“, wyrasta cykl książek, o którego trzecim tomie tu mowa: „Raport o stanie świata“ rodem z waszyngtońskiego Worldwatch Institute (Instytut Problematyki Globalnej) kierowanego przez Lestera R. Browna.

Nie – to już nie jest krzyk. To raczej **DIAGNOZA**. Nie ma w tym cyklu tego katastrofizmu i czarnowidztwa, do którego przyzwyczaili nas wszystkie raporty minionego dziesięciolecia. I choć nad wyraz wątle i tylko z rzadka rozsiane są nici optymizmu w ogólnej sytuacji świata I poł. lat 80., właśnie z nich – uznając je za forpocztę głębokiego i długiego procesu przemian, który będzie musiał się dokonać przez najbliższe dekady – Brown czyni główną oś redagowanych przez siebie tomów. Właściwie nawet trudno tu mówić o optymizmie; to „coś“ należałoby raczej określić jako motyw, na którym będzie mógł zostać oparty... przyszły optymizm. Jakby i tego było za mało, natychmiast trzeba dodać jeszcze dwa zastrzeżenia, które mniej lub bardziej wyrażnie, niczym memento, przewijają się przez wszystkie „Raporty o stanie świata“. Stać się tak będzie mogło – po pierwsze – pod warunkiem że przemiany świadomości, zanim ogarną wszystkich, dokonają się najpierw w szeregach elit decydenckich; po drugie – pod warunkiem że ludzkość rzeczywiście **CHCE** przetrwać, przeżyć... Jak się wydaje, obu tych założeń-zastrzeżeń sam Brown do końca nie jest zbyt pewny.

Mimo że pojawieniu się pierwszego rocznika „Raportu“ w 1984 r. wcale nie towarzyszyła zbyt natęczywa akcja reklamowa, w USA książka ta odniosła ogromny sukces – w ciągu roku doczekała się aż 3. wydań. Jej obszernie fragmenty zostały przedrukowane w ponad 50. periodykach, począwszy od kwartalnika „Natural History“, przez „International Herald Tribune“, kończąc na pakistańskim dzienniku „The Statesman“. Z zainteresowaniem czytali ją zarówno studenci kierunków społecznych, wykształceni zwykli zjadacze chleba, jak i namaszczone charyzmą władzy głowy państw. Były prezydent Kolumbii, Carlos Lleras Restrepo, pokusił się nawet o napisanie obszernego jej streszczenia dla czołowego dziennika kraju „El Tiempo“, zaś Julius Nyerere, prezydent Tanzanii, uznał tę pozycję za na tyle pożyteczną, iż włączył ją do swego osobistego księgozbioru. Wkrótce stała się ona obowiązkową lekturą czołowych amerykańskich menedżerów oraz członków gabinetu. Niedługo potem pojawiły się też pierwsze edycje zagraniczne: w Indiach i w Indonezji, w Portugalii i Japonii, w Brazylii

¹ Lester R. Brown (red.), *State of the World – 1986. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, W. W. Norton and Co., New York – London 1986.

i w Meksyku... Tak – zainteresowanie przerosło najśmielsze oczekiwania inicjatorów. Odtąd miało już tak być co roku: po drugiej, trzeciej... piątej edycji „Raportu o stanie świata”. Tak samo żywiołowe jak poprzednio, trwa ono do dziś.

Pierwszy ze swych raportów (1984)² autorzy poświęcili przede wszystkim zagadnieniom energetyki i możliwościom w miarę bezkolizyjnego przejścia do epoki postnaftowej. Omówiono w nim m.in. problemy, jakie napotyka rozwój energetyki nuklearnej oraz zmiany zachodzące we współczesnym światowym przemyśle samochodowym. Dużo uwagi poświęcono także nasilającym się, zaś dotąd praktycznie nie zauważanym, zjawiskom wyłesiania globu oraz postępującej erozji gleb. Drugi raport (1985) koncentrował się natomiast na przemianach zachodzących w biosferze, wywołanych nie przemysłową i krótkowzroczną działalnością gospodarczą; w wielu miejscach stanowił on umiejętne poszerzenie i pogłębienie wątków nakreślonych już rok wcześniej. Tu mamy się zająć trzecim raportem, z 1986 r. Czy w porównaniu z dwoma poprzednimi publikacjami Worldwatch Institute i on przyniósł coś nowego, ważkiego?

Na pewno tak – nowości jest sporo. Bo choć, owszem, znów mamy tu powrót do kilku tematów pojawiających się już w dwóch pierwszych tomach, za każdym razem mamy raczej do czynienia z KONTYNUACJĄ i spojrzeniem na nie pod nowym, odmiennym od dotychczasowego kątem niżli z dosłownym, mało twórczym powtórzeniem. Wydaje mi się, że można by nawet odważyć się na tezę, iż w ten sposób identyfikujemy jedną z podstawowych metod pracy zespołu redagującego owe „Raporty”. Bo tak jak w pierwszych opracowaniach przeznaczonych dla Klubu Rzymskiego posługiwano się przerysowaniem i celowym udratycznieniem perspektywy, Lester R. Brown – chcąc zwrócić uwagę na pewne powszechnie lekceważone zagrożenia – niektóre kwestie po prostu powtarza z uporem maniaka. Wie, jak ciężkie i niewdzięczne zadanie postawił przed sobą – zmieniać mentalność i przyzwyczajenia, na dodatek – mentalność i przyzwyczajenia rządzących... stąd też ta swoista metoda drażnienia świadomości, metoda kruszenia skały złych nawyków przez wielokrotne, niestrudzone wołty i nawroty. Właśnie na tej zasadzie, bo po przygotowaniu gruntu w dwóch poprzednich tomach, do 3. „Raportu o stanie świata” zostaje wprowadzone kluczowe dla niego pojęcie DEFICYTU.

Deficyt handlowy, żywnościowy, finansowy, niedobór wody, deficyt mocy wytwórczych... Znamy każde z tych pojęć, jakże często spotykamy je na czołówkach gazet, jakże często natykamy się na nie w codziennych serwisach największych agencji prasowych. Jednak gdy Brown mówi „deficyt”, wcale nie chodzi mu o żaden z tych „szczegółowych”, „branżowych” niedoborów; on

ma na myśli deficyt pojmowany szerzej i bardziej globalnie – deficyt w zasadzie wszystkiego, przy... jednoczesnym nadmiarze samych deficytów! Jego zdaniem tak rozumiane megamanko stało się jedną z najbardziej charakterystycznych cech aktualnego etapu rozwoju ludzkości. Oto znaleźliśmy się w epoce chronicznych braków i powszechnych niedoborów. To duża, często bardzo zaskakująca zmiana; dotychczasowe wzorce nowoczesnego myślenia i takiegoż zachowania ukształtowały się bowiem – najpierw – w okresie względnego dostatku, następnie – w czasach obfitości, a nawet pewnego nadmiaru (okres taniej energii). Dziś jednak jest inaczej. I chociaż stan ten trwa już co najmniej od początku lat 70., dopiero teraz zaczynamy dostrzegać rzeczywiste rozmiary i wzajemną współzależność istniejącą między poszczególnymi, postrzeganymi dotąd tylko z osobna deficytami.

Przynajmniej Brown tak czyni. Punktem wyjścia jego rozważań jest – z jednej strony – analiza wzrostu zadłużenia wewnętrznego krajów najwyżej rozwiniętych, z drugiej – katastrofalnego deficytu ekologicznego nękającego kraje najbiedniejsze i najbardziej zacofane (Afryka). Każde z tych zjawisk uznaje on za różne przejawy *TEJ SAMEJ* i mającej globalny zasięg tendencji, z tą tylko różnicą, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z zadłużeniem w banku, w drugim zaś wierzycielem jest środowisko naturalne, ekologiczne zasoby natury. *Obecnie – pisze on – pierwsze strony dzienników zdominowane są przez doniesienia na temat deficytów finansowych, w przyszłości jednak w tych samych miejscach pojawią się najprawdopodobniej tytuły dotyczące deficytów ekologicznych...* Systemy rachunkowości mają bowiem to do siebie, że choć wykazują, gdy kraj przekracza granicę deficytu płatniczego, nigdy jednak nie sygnalizują, kiedy nadmierna eksploatacja bogactw naturalnych osiąga wielkość naruszającą ich zdolność do samoregeneracji. Takie zjawiska, jak utrata lasów czy wierzchniej warstwy gleby tak długo są nie zauważane, jak długo nie znajdują odzwierciedlenia we wskaźnikach ekonomicznych. *Wtedy jednak – pisze dalej Brown – jest już zwykle za późno. Zbyt duży popyt tak głęboko narusza równowagę ekologiczną, że zasoby niegdyś będące zasobami odnawialnymi z dnia na dzień przeradzają się w zasoby nieodnawialne.*

Zdaniem autorów „Raportu”, gdy historycy będą kiedyś analizować obecny okres rozwoju gospodarki światowej, bez trudu

² Wydany on został także w Polsce (*Raport o stanie świata – 1984*, PWE, Warszawa 1986). Obszerne omówienie tej publikacji zamieścił swego czasu „PP” (W. Roszkowski, *Perspektywy przetrwania. Uwagi na marginesie „Raportu o stanie świata 1984”*, „PP” 10/87, s. 106–118). Aktualnie nic nie wskazuje na to, by dalsze tomy tego pożytecznego i pouczającego cyklu miały się ukazać u nas w formie książkowej. Najprawdopodobniej będziemy więc skazani na poznanie ich treści z drugiej ręki – w najlepszym razie za pośrednictwem dłuższych omówień i recenzji.

będą potrafili dostrzec, że oba tak charakterystyczne dla niego deficyty (finansowy i ekologiczny) wyrastają z jednego wspólnego korzenia; także – że stanowią one odbicie pewnych powszechnie zaakceptowanych w tym okresie wartości i wyzwalanych przez nie procesów. Tylko niekiedy bowiem można wiązać ich pojawianie się z konkretnymi błędami popełnionymi w planowaniu. Z reguły natomiast deficyty owe są rezultatem utraty wewnętrznej dyscypliny tak przez jednostki jak i przez całe społeczności. Przejawia się to przede wszystkim w dążeniu do zaspokojania potrzeb dnia dzisiejszego z zasobów i kapitałów, które powinny być zastosowane dopiero w przyszłości.

Rzecz jasna mówienie o nadmiernej ekspansywności i *utracie wewnętrznej dyscypliny* przez kraje najbiedniejsze musi zabrzmieć tu co najmniej jak prowokacja. Jednak akurat w ich przypadku zachodzi szereg procesów wymuszonych, *indukowanych z zewnątrz*. Kraje te, wraz z chęcią kopiowania stylu życia cywilizacji zachodniej najpierw przejmują *SKŁONNOŚĆ* do ekspansji. Następnie, by móc ją zaspokoić, nadmiernie się zadłużają na rynkach walutowych (w latach 70. było to o tyle łatwe, że w wyniku wyższości cen ropy naftowej w kasach wielu banków pojawiła się obfitość petrodolarów, które należało powtórnie wprowadzić w obieg; uczyniono to szczerze udzielając kredytów). Kiedy natomiast programy rozwojowe zawodzą (dlaczego z reguły właśnie tak się dzieje, to już całkiem odrębne zagadnienie), a trzeba zaczynać spłacać zaciągnięte kredyty, nagle zwiększa się presja na środowisko naturalne jako na ostatnią instancję mogącą umożliwić wybrnięcie z zadłużeniowej pętli. Ale i te nadzieje najczęściej okazują się złudne, bo zwykle zasoby te co najwyżej mogą zagwarantować w miarę rytmiczną obsługę zaciągniętych pożyczek, nie umożliwiając natomiast spłat rat kapitałowych...

Choć tożsame u swych źródeł – stwierdza Brown – w długim okresie, deficyty finansowe i ekologiczne wywierają całkowicie różne skutki. Deficyt finansowy nie narusza mechanizmów wydajności; natomiast deficyt ekologiczny to czyni. Gdy np. zadłużony farmer jest zmuszony sprzedać swą ziemię, ta, kiedy już trafi w nowe ręce, nie traci zdolności rodzenia plonów. Kiedy jednak niewłaściwy, rabunkowy sposób uprawiania ziemi doprowadza do nadmiernej erozji gleby – farma bezpowrotnie traci swą wartość. Ziemię tę trzeba porzucić. W ten sposób „Raport” oferuje jakby rodzaj algorytmu – pewną uniwersalną formułę. W miejsce słowa „farma” podstawić bowiem można odpowiednio „lasy”, „pastwiska”, „zasoby wodne”... rezultat zaś zawsze pozostanie taki sam. Dane przytoczone w książce na temat tych dalszych „zmiennych” przemawiają w sposób jednoznaczny – zawsze tak samo niepokojący.

LASY. Powierzchnia lasów tropikalnych zmniejsza się obecnie w tempie 2% rocznie. Proces ten najszybciej postępuje w Afryce Zachodniej i w Azji Południowo-Wschodniej; zwarte masywy leśne zanikną tam najprawdopodobniej już u schyłku bieżącego stulecia. Jeszcze do niedawna stosunkowo stabilne lasy strefy umiarkowanej w chwili obecnej również kurczą się w przyspieszonym tempie; jest to następstwo narastającego zanieczyszczenia atmosfery oraz znacznego zakwaszenia wód opadowych. Procesy wymierania lasów w tej strefie klimatycznej najbardziej zaawansowane są w NRD, Czechosłowacji oraz w Polsce.

PASTWISKA. Wraz z kurczeniem się powierzchni lasów wzrasta presja na pólne obszary wypasu, co prowadzi do bardzo szybkiej ich degradacji. W szczególności daje się to zaobserwować w Afryce i na Bliskim Wschodzie. Zjawiskiem coraz powszechniejszym staje się masowe wymieranie trzód nawet na tych obszarach, gdzie jeszcze do niedawna stanowiły one podstawę wszelkiej działalności gospodarczej.

ŁOWISKA. Coraz wyraźniej odczuwalne stają się obecnie skutki nadmiernych połowów z lat 50. i 60. Od 1970 r. w skali światowej zanotowano 15-procentowy spadek ilości ryb odławianych na głowę mieszkańca. Ma to szczególnie niekorzystny wpływ na bilans żywnościowy w najbiedniejszych krajach.

WODA. Zapotrzebowanie na słodką wodę wzrasta w tempie znacznie przewyższającym zdolność naturalnej regeneracji źródeł. Na wszystkich kontynentach zaobserwowano także stałe obniżanie się poziomu wód gruntowych, zwłaszcza na obszarach będących już tradycyjnymi „rolniczymi zagłębiami”. Wzrasta też pobór wody w miastach. Zwykle zaspokaja się go ograniczając zużycie wody w rolnictwie.

GLEBY. W skali świata erozja gleby wyprzedza procesy jej formowania się o ok. 35%. Oblicza się, że w ciągu dekady w wyniku zmywania i wywiewania świat bezpowrotnie traci aż 7% gleb. W powiązaniu z ubytkiem wód gruntowych oraz degradacją pastwisk powoduje to przyspieszone pustynnienie znacznych połaci. Nadzwyczaj niekorzystne skutki ma to w Afryce, gdzie ok. 40% ludności zamieszkuje dziś na terenach o wydajności z hektara niższej niż 20 lat temu.

ROPA. W wyniku skokowych zmian cen ropy naftowej począwszy od 1973 r. nastąpiło znaczne zwolnienie rozwoju gospodarczego w skali całego globu. Regionalnie zjawisko wyhamowania tempa wzrostu jest obecnie potęgowane koniecznością spłaty zadłużenia powstałego w okresie wyższych cen paliw płynnych. Wciąż brak zasadniczego przełomu w zastosowaniu odnawialnych źródeł energii.

Tu „Raport” dostrzega jednak także pewne korzystne zjawiska; jest to właśnie jeden z tych nielicznych pozytywnych „wątków” ekspertyzy zespołu Lestera R. Browna, na którym jego prognozy chcą zasadzać swój bardzo ostrożny i wyważony optymizm. Bo podczas gdy deficyty ekologiczny i finansowy wciąż narastają, deficyt paliwowy (będący przecież małym wycinkiem obu ich równocześnie), a także uzależnienie od dostaw jednego nośnika energii w skali światowej wyraźnie maleją. Ilość ropy sprowadzanej w ciągu jednego dnia do USA (największego jej importera) obniżyła się z 8,7 mln baryłek w 1977 r. do 5,4 mln w 1984, co oznacza spadek o blisko 40%. W Europie Zachodniej wielkość ta zmniejszyła się z 15,4 mln baryłek w 1977 r. do 8,7 mln w 1984 (zmiana o 44%). To samo zjawisko, choć na nieco mniejszą skalę, wystąpiło także w Japonii.

Nastąpiła stabilizacja cen ropy, z tendencją raczej w dół niż w górę; zanikła przez to groźba embarga czy jakiegokolwiek opartego na dostawach ropy szantażu politycznego. Stało się to możliwe dzięki jednoczesnemu wystąpieniu trzech całkowicie różnych czynników. Po pierwsze – dzięki systematycznemu zmniejszaniu się energochłonności gospodarek krajów najwyżej rozwiniętych; po drugie – dzięki wprowadzeniu (często powrotowi) innych niż ropa źródeł i nośników energii (węgiel, gaz, drewno, energia wodna), a także dzięki spektakularnemu wzrostowi wydobywania ropy w krajach spoza OPEC (głównie Meksyk, W. Brytania, Norwegia). W tej ostatniej tendencji kryje się jednak pewne potencjalne niebezpieczeństwo. Państwa te nie dysponują bowiem zbyt obfitymi złożami i najprawdopodobniej szczyt swych możliwości wydobywczych mają już za sobą. Oznacza to, że gdy nastąpi odczuwalne zmniejszenie dostaw z tego źródła, ponownie wzrośnie znaczenie ropy pochodzącej z OPEC, której kraje dysponują najbogatszymi złożami. To zaś może mieć liczne, trudne do przewidzenia konsekwencje tak gospodarcze jak i polityczne. „Raport” nie omieszkując tego zauważyć.

Za symptom najistotniejszy Brown uznaje jednak to, że począwszy od 1973 r. WSZYSTKIE kraje uprzemysłowione, a także Chiny, potrafiły stałe zmniejszać energochłonność swych gospodarek. Pośród krajów europejskich inaczej jest tylko w całej Europie Wschodniej (widać to nawet z Worldwatch Institute!), gdzie na przekór ogólnoświatowemu trendowi energochłonność wciąż wzrasta. Kraje te znajdują się więc jeszcze jakby w epoce sprzed pierwszego szoku naftowego; nie wystawia im to najlepszego świadectwa. Tymczasem żeby zobrazować wielkość zmian, które zaszły gdzie indziej, starczy powiedzieć, że np. odległość przejeżdżana przez nowy amerykański samochód osobowy na jednym galonie paliwa wydłużyła się z 14 mil w 1973 r. do 27 mil w 1985 (zmiana

o prawie 90%); dla wszystkich amerykańskich samochodów osobowych – nowych i starych – współczynnik ten wynosi 35%. A warto zaznaczyć, że jeszcze niecałe 15 lat temu gospodarka USA należała do najbardziej „ropointensywnych” i najbardziej energo-tycznie rozrzutnych na świecie.

Globalnie, między 1973 a 1984 r., energochłonność krajów najwyżej rozwiniętych zmniejszyła się o przeszło 25%, co jest zjawiskiem tym bardziej imponującym, iż w tym samym okresie zanotowano w nich sporą dynamikę wzrostu gospodarczego (w szczególności dotyczy to USA). Przynajmniej część sukcesu w zakresie oszczędzania energii państwa te zawdzięczają powszechnemu wprowadzeniu niewielkich, tanich ulepszeń, zwłaszcza w gospodarstwach domowych, co było stymulowane odpowiednio dostosowaną polityką podatkową (możliwość zwrotu części zapłaconych podatków w zamian za dokonanie we własnym zakresie niewielkich inwestycji energooszczędnych). Trójszybowe okna, wykładziny zmniejszające współczynnik przenikania ciepła oraz termostaty w instalacjach ogrzewczych, nie wspominając już o czymś tak elementarnym, jak indywidualne liczniki na wodę (jej doprowadzenie także wymaga energii) czy infrastruktura hydrauliczna o zwiększonej szczelności – wszystko to w tym okresie stało się tam standardowym wyposażeniem większości, nawet tych najuboższych, gospodarstw domowych.

Christopher Flavin zajmujący się w ramach „Raportu” zagadnieniami energii konstatuje, że żadne z wyżej wymienionych zjawisk nie wystąpiło w sposób dostrzegalny ani w krajach rozwijających się, ani w krajach Europy Wschodniej. Tu chcąc osiągnąć jakieś dostrzegalne efekty zacząć by jednak trzeba przede wszystkim od zmniejszenia energochłonności przemysłu, który na wytworzenie porównywalnych dóbr zużywa przeciętnie od 3–5 razy więcej energii niż w rozwiniętych krajach kapitalistycznych. W krajach o tzw. gospodarce planowej substytucja ropy naftowej polegała głównie na zwiększaniu zużycia węgla; okazało się to jednak bronią obosieczną. Z jednej strony utrwalając przestarzałą strukturę gospodarek tych krajów (umocnienie tradycyjnie i tak już silnego sektora wydobywczego i stalowego przy jednoczesnym zaniedbaniu wszystkich dziedzin przyszłościowych, począwszy od biotechnologii, skończywszy na produkcji układów scalonych), przyczyniono się do niebywałej, często nieodwracalnej dewastacji środowiska naturalnego. Szczególnie dotkliwie wystąpiło to w NRD, Polsce i Czechosłowacji (trójkąt tych krajów jest wymieniany w książce kilkakrotnie, zawsze w jednym z dwóch kontekstów: albo jako przykład katastrofy ekologicznej, albo też w kontekście występowania wielu niekorzystnych trendów, odwrotnych do zarysowujących się tendencji ogólnosiwiatowych).

Spalanie na tym obszarze wysoce zasilanego węgla, na który trudno obecnie znaleźć nabywców na rynku światowym, spowodowało tu masowe procesy wymierania lasów, obejmujące swym zasięgiem od 60 do 86% (!) ich areалу.

To przypadek szczególny – szczególnie ciężki, można by powiedzieć; wyraźne odstępstwo od reguły. Dlatego też za największe energetyczne niebezpieczeństwo Flavin uznaje coś całkiem innego – właśnie ów przynajmniej częściowy sukces osiągnięty przez grupę krajów będących największymi konsumentami energii. *Nadmierne poczucie energetycznego bezpieczeństwa* – pisze on – *może bowiem osłabić zainteresowanie tym problemem, co w dłuższej perspektywie czasowej niechybnie okazać by się musiało zgubne*. Tymczasem konieczne są dalsze wysiłki i poszukiwania, wcale nie mniej intensywne niż dotąd. Bo problem energetyczny nie został rozwiązany. Został – owszem – złagodzony, ale termin wypracowania ostatecznego rozwiązania przesunął się tylko w czasie. Wypowiedziane w ten sposób ostrzeżenie wydaje się tym bardziej uzasadnione, że jedna z energetycznych alternatyw, jeszcze do niedawna uznawana za pewną, bezpieczną i stosunkowo tanią, z roku na rok, w oczach specjalistów (i nie tylko) coraz bardziej traci na atrakcyjności.

Mowa o energii nuklearnej; temat ten w ciągu dalszym „Raportu” podejmuje Cynthia Pollock. Pomijając kwestie galopujących kosztów budowy siłowni atomowych (problemem tym szczegółowo zajmował się „Raport” z 1984 r.) koncentruje się ona na zagadnieniu demontażu wyeksploatowanych elektrowni. Prawda jest bowiem taka, iż mimo że w świecie istnieje w tej chwili blisko 350 takich siłowni i że wytwarzają one przeszło 13% globalnie produkowanej elektryczności, do tej pory nie rozstrzygnięto, w jaki sposób unieszkodliwić zużyte reaktory i wyeksploatowane, a stanowiące źródło radiacji, elementy ich infrastruktury budowlanej³.

Nawet w najbardziej sprzyjających warunkach elektrownia atomowa nie może pracować dłużej niż 30 lat; oznacza to, że pierwsza i druga generacja pracujących reaktorów zaczynają zdecydowanie wkraczać w swój wiek emerytalny. Ich właściciele i zarządy siłowni stawia to przed wieloma problemami technicznymi, z którymi do tej pory – a do tego na skalę przemysłową – nikt się nie spotkał. *Ku ogromnemu zdumieniu opinii publicznej okazuje się, iż o zagadnieniach demontażu jeszcze do wczoraj nie pamiętano* – stwierdza C. Pollock – *i konieczności jego przeprowadzenia w ogóle nie brano pod uwagę*. Teraz, gdy najstarsze siłownie nuklearne niejako same upomniwały się o swoje prawa, jest już bardzo późno. Pewniki są właściwie tylko dwa. Po pierwsze – że demontaż i poprzedzająca go dezaktywacja muszą nastąpić; po drugie – że niebezpieczeństwo napromieniowania w czasie wykonywania tych czynności jest tak

wielkie, iż dużą część operacji można wykonywać tylko za pomocą zdalnie sterowanych robotów.

Problem techniczny przeradza się więc ponownie w zagadnienie ekonomiczne. Najnowsza, możliwie jak najbardziej niezawodna technika oraz wysoko wykwalifikowani specjaliści pracujący w ekstremalnie trudnych warunkach... – wszystko to podniesie koszty eksploatacyjne w stopniu, który trudno jest nawet w tej chwili jakoś oszacować. Przypuszcza się, iż w zależności od rozmiarów demontaż jednego reaktora kosztować może 5–50 mln dol. Oznacza to, iż koszt finalnego unieszkodliwienia siłowni nuklearnej średnich rozmiarów może się zamknąć kwotą 4 lub 5 razy większą.

Co gorsza trudno przypuszczać, by raz zdobyte doświadczenia w tym zakresie można było przenieść na inne obiekty podlegające demontażowi. Elektrownie atomowe bardzo się różnią i w zasadzie każda z nich jest inna. Nie jest więc zbyt prawdopodobne, by po zdobyciu pewnego „know-how” krzywa kosztów demontażu zaczęła gwałtownie opadać. *Prawdę mówiąc – pisze C. Pollock – nikt w ogóle nie wie, jak krzywa ta będzie przebiegać; obecne oceny zasługują co najwyżej na miano spekulacji. Najprawdopodobniej znajdzie się ona jednak znacznie powyżej tych punktów, które dziś i tak uznaje się za nieźmiernie wysokie. Jest to równoznaczne z tym, że ceny energii elektrycznej pochodzącej z siłowni atomowych jeszcze bardziej wzrosną; że – w wyniku przenoszenia aktualnie ponoszonych lub antycypowanych kosztów demontażu – w najbliższym czasie wzrosną one skokowo.*

A do tej pory nie rozwiązano jeszcze przecież problemu składowania odpadów powstających w wyniku rozszczepiania paliwa nuklearnego. Stosowane tu metody (zatapianie w morzu zabetonowanych stalowych beczek; wykorzystywanie głębokich sztolni starych kopalni i kamieniołomów) są tylko i wyłącznie metodami tymczasowymi, zaakceptowanymi z konieczności, bo innych, bardziej niezawodnych wciąż brak. Unieszkodliwianie substancji radioaktywnych metodami przemysłowymi, powodującymi ich dalszy przyspieszony rozpad do postaci o mniejszym stopniu radiacji – sposób uznawany kiedyś za najbardziej przyszłościowy i niezawodny – stosuje się obecnie tylko w dwóch krajach: we Francji i w W. Brytanii. Ale i tu, z uwagi na istnienie wielu wciąż nie rozwikłanych kwestii technicznych i galopujące koszty, metodę tę zamierza się wkrótce zarzucić. Jeszcze raz okazuje się, iż mamy dużo większą łatwość rozwiązywania kwestii doraźnych

³ Rozdział ten był pisany przed katastrofą w Czernobylu. Konsekwencjami i wnioskami wynikającymi z tej awarii w jednej ze swych części bardzo wnikliwie zajmuje się „Raport” z 1987 r.

niżli problemów długofalowych, zaś to jeszcze bardziej potęguje te ostatnie. „Raport” stwierdza: *Rozwój technologii wytwarzania reaktorów nieporównywalnie wyprzedził naszą zdolność do zabezpieczenia środowiska przed ich wpływem i naszą umiejętność ich późniejszego demontażu*. Pojawiają się nawet opinie, iż w związku z osiągniętym już stopniem rozpowszechnienia reaktorów człowiek własną ręką stworzył pewien problem, którego bez uszczerbku dla ludzkości nie da się już bezpowrotnie usunąć z powierzchni ziemi...

To tylko niektóre, najważniejsze tematy tej książki – od nich, niczym od kręgosłupa, na boki odchodzą inne odnogi: kwestia odzyskiwania raz zużytych surowców; kryzys zadłużeniowy i wciąż nie słabnąca, a idąca z nim w parze, presja demograficzna; problem umiejętnego inwestowania w kształcenie i wychowanie młodego pokolenia oraz zagadnienia walki z nadmierną w skali świata konsumpcją nikotyny (te dwa ostatnie tematy to na pewno spora niespodzianka!). Już jednak nawet na podstawie owych zasadniczych wątków, z uwagi na interdyscyplinarność podejścia, widać, że 3. z raportów Worldwatch Institute najlepiej odczytywać nie jako odosobnioną propozycję, lecz jako składnik szerszego tła literatury prognostycznej ostatnich lat, tworzonego przez takie tytuły, jak „Trzecia fala” Alvina Tofflera, „Punkt zwrotny” Fritjofa Capry, „Megatrendy” Johna Naisbitta, czy „Pozwólcie nam zasadzić drzewko owocowe” Haimara v. Dittfurtha. Stanowi on bowiem swoistą syntezę wszystkich tych pozycji – syntezę, powiedzmy, nie wprost: pokazuje, jak rzeczywistość wbrew wszystkim modelom i teoretycznym konstrukcjom potrafi odnaleźć swą własną, niepowtarzalną i trudną do przewidzenia koleinę; jak meandruje ona między zbytnim – jak się wydaje – optymizmem dwóch pierwszych spośród wymienionych tu książek i nadmiernym pesymizmem ostatniej. Jak świat, mimo tylu radosnych prognoz, wciąż nie jest i nie ma zamiaru stać się ani rajem, ani utopią; jak wbrew całemu pesymizmowi – wciąż istnieje i trwa, szukając swej ścieżyny wiodącej ku przyszłości.

Roman Warszawski

Niezgoda filozofów

*Dziękuję Ci po prostu za to że jesteś
za to, że nie mieścisz się w naszej głowie, która jest za*
[logiczna
za to, że nie sposób Cię ogarnąć sercem, które jest za
[nerwowe

*/.../
za to że milczysz. Tylko my – czytani analfabeci*
[chlapiemy językiem
Jan Twardowski, ***

Chrześcijaństwo bez uniformu

Bruce Marshall ostrzegał w jednej ze swych powieści, by podczas przekazywania innym dobrego wina Ewangelii nie zmuszać ich również do akceptacji butelek, które zdobyły naszą osobistą aprobatę z racji wysokich walorów estetycznych. Wizja zuniformizowanego chrześcijaństwa, w której z jednakową powagą traktuje się zarówno podstawowe prawdy wiary jak i wysoce kontrowersyjne upodobania artystyczne lokalnej władzy kościelnej, pozostaje w jaskrawej sprzeczności z Jezusowym przypomnieniem o tym, że w domu naszego Ojca jest mieszkań wiele (J 14,2). Ta „wielość mieszkań” ani nie oznacza relatywizmu prawdy, ani nie usprawiedliwia postaw, w których poszukiwano by chrześcijaństwa obrządku prywatnego, w jakim obowiązują np. tylko nieparzyste przykazania Boże. Dostarcza ona natomiast teologicznych podstaw chrześcijańskiemu pluralizmowi. Przypomina, iż w naszych próbach odkrywania prawdy o nieskończonym Bogu musi się znaleźć miejsce na zróżnicowanie stylów, tradycji i form. Chrześcijaństwo zuniformizowane, w którym musiałaby panować absolutna jednolitość poglądów nawet w odniesieniu do najdrobniejszych szczegółów, stanowiłoby groteskową karykaturę chrześcijaństwa ukazywanego w Ewangelii.

Tęsknota za chrześcijaństwem w uniformie, w którym nie byłoby różnic stanowisk, polemik i niepewności, pojawia się nierzadko u wielu osób tęskniących za uporządkowaniem fundamentów osobistej wizji świata. Jest to tęsknota z wielu powodów zrozumiała i naturalna. Chcielibyśmy wśród fluktuacji mód i zmienności poglądów zachować pewien fundament przekonań nie skażonych przez wątplenie, zmianę czy niepewność. Nie twierdząc, by znalezienie takiego fundamentu było niemożliwe. Uważam natomiast, iż metodologicznie wątpliwą procedurę stanowi próba

włączania do niego twierdzeń, które pozostają arbitralne i wątpliwe, my zaś chcielibyśmy uważać je za pewne, gdyż poprawia to nam samopoczucie.

Przykładów stosowania podobnej procedury generującej łatwą satysfakcję intelektualną można wskazywać wiele, choćby w dorobku słynnych filozofów przeszłości. Szczególnie wymowne pozostają tu interpretacje Arystotelesa, który – mimo ogromnego wkładu do racjonalnego dziedzictwa ludzkości – posiadał dar szybkiego rozwiązywania problemów, których nie można było rozwiązać w jego epoce. Posiadał on umiejętność dostrzegania niezmiennych niebios tam, gdzie nasza generacja widzi jedynie ewoluujące galaktyki oraz zapewniał o niezmienności gatunków, które nam ukazują właśnie ewolucyjną zmienność przyrody. Atrakcyjna intelektualnie wizja uporządkowanego świata arystotelików przez długie wieki odgrywała pozytywną rolę w rozwoju wiedzy. Proponowana w niej wizja kosmosu była niewątpliwie prosta i uporządkowana; była jednak również fałszywa w bardzo istotnych tezach. Kiedy autorytet jej uświęconych przez wieki tez zaczęto przeciwstawiać krytycznemu myśleniu – przyszedł okres intelektualnego dogmatyzmu, który zaowocował dramatem Galileusza. Próby obrony prostej koncepcji filozoficznej za pomocą środków administracyjnych wyrządziły chrześcijaństwu znacznie większą szkodę niż późniejsza krytyka myśli chrześcijańskiej przez liberałów Oświecenia. Dlatego też nie można pielegnować tęsknoty za zuniformizowanym prostym chrześcijaństwem, bo jest to tęsknota nierealna, a często również bolesna w następstwach.

Chrześcijańskie dążenie do prawdy odkrywanej na poziomie racjonalnej refleksji filozoficznej musi dzielić ograniczenia i niedoskonałości przysługujące każdej formie racjonalnej refleksji. Dlatego też jako naturalne zjawisko należy traktować wielość poglądów i szkół wyrastających z tego samego fundamentu podstawowych tez chrześcijaństwa. Ta właśnie wielość decydowała o bogactwie i rozwoju myśli chrześcijańskiej. Rozwój tej myśli zanikał w okresach, gdy przez przywdzianie uniformy wielkich autorytetów przeszłości usiłowano przerywać twórcze dyskusje.

Pluralizm stanowisk filozoficznych koresponduje z odmiennością naszych osobistych preferencji w filozoficznym interpretowaniu świata. Istnieją osoby, które potrafią koncentrować swą uwagę poznawczą na przejawach kosmicznego ładu i – wzorem Arystotelesa – łatwo dochodzić do wniosków, które jawią się jako oczywiste i pewne. Istnieje również odmienny typ postaw zdominowanych przez dramat niepewności i metafizycznych rozterek. Z myślą o tych ostatnich podjąłem pewne kwestie filozofii Boga w dwóch tomach pracy „Teizm i filozofia analityczna”. Kontrowersje, jakie wywołał pierwszy tom tej pracy, mogą doskonale ilustrować

odmienność różnych dróg prowadzących do odkrywania tej samej prawdy o Nieskończonym. Do najważniejszych z nich chcę nawiązać w tym artykule.

Sceptyk mimo woli

Z lektury recenzji zamieszczonej w „Zeszytach Naukowych KUL”¹ dowiedziałem się, że jestem sceptykiem i to – co gorsza – sceptykiem powszechnym (s. 150, 153), który w dodatku propaguje jeszcze irracjonalizm, stawiając wyżej *irracjonalne przed założenia* (s. 151) niż intuicję intelektualną. Przyznam się, że osobiście nie podejrzewałem, iż jest ze mną aż tak źle, ale *nemo iudex in causa sua*. Co prawda na s. 95 mej pracy podkreślałem, iż nie wolno uważać przedłożeń za irracjonalne, zaś na s. 165 wyraziłem opinię, iż ich przyjęcie jest konieczne, by uniknąć sceptycyzmu; prawdopodobnie jednak moi krytycy odnieśli się sceptycznie do tych wypowiedzi, uznali je za niewiarygodne lub niespójne z resztą sformułowanych przeze mnie opinii. Za szczególnie reprezentatywne dla tej reszty uważałbym moje odwołanie do stanowiska Pascala, którego to myśliciela nigdy nie uważałem za sceptyka. Na rzecz tego, że w poglądach tych nie jestem odosobniony, można by przytoczyć choćby opinię Hansa Urs von Balthasara, który twierdzi, iż Pascal poszukiwał podstaw do przezwyciężenia z jednej strony sceptycyzmu, z drugiej zaś dogmatyzmu².

By nie koncentrować sporu na etykietach i mało istotnych szczegółach, pozwolę sobie zacząć od kwestii fundamentalnej – roli intuicji w filozoficznym dochodzeniu do pewności. W moich argumentach zwróciłem uwagę, iż rozwój nauki wprowadził w naszym stuleciu niepewność co do podstaw dyscyplin, w których wcześniej upatrywano wzorców pewności. Element niepewności może się pojawiać także w naszej osobistej refleksji przy rozwiązywaniu kwestii istnienia Boga. By nie prowadził on do sceptycyzmu i nie stanowił bariery dla dalszej refleksji, zaproponowałem uwzględnienie faktu, iż aksjomatyczne przyjęcie tezy o **NIEISTNIENIU** Boga zarówno nasuwa znacznie więcej problemów merytorycznych niż akceptacja teizmu, jak i wprowadza głęboką niespójność w naszą wizję racjonalności świata. Porównywanie uzasadnionych wątpliwości, które mogą przejawiać się przy wyborze teizmu lub ateizmu, przemawia w mej opinii zdecydowanie na korzyść teizmu. Opinia ta nie znalazła uznania u mych KUL-owskich krytyków, którzy zarzucają mi, iż nie uwzględniłem roli intuicji intelektualnej w ro-

¹ R. 28, 1985, nr 3-4 (111-112), s. 143-153.

² *The Miracle of Human Existence*, w: *The von Balthasar Reader*, T. Clark, Edinburgh 1985, s. 63.

zumowaniu filozoficznym. Właśnie intuicja suponująca intelektualny wgląd w istotę poznawanych bytów ma umożliwić osiągnięcie *fundamentalnej i koniecznościowej wiedzy o rzeczywistości* (s. 153) i tym samym skutecznie eliminować nasze wątpliwości światopoglądowe.

Intuicja pojmwana w podobny sposób, jak rozumie ją szkoła lubelska, miała w filozofii wielu obrońców. Wśród jej zwolenników znajdują się zarówno kontynuatorzy Maritaina jak i współcześni filozofowie kalwińscy, którzy twierdzą, iż nawet zdanie: *Bóg istnieje*, jest dla nas intuicyjnie oczywiste i nie trzeba go uzasadniać, gdyż należy do zbioru zdań podstawowych w sensie właściwym (*properly basic*), które bez dowodu jawią się nam jako samooczywiste³. Osobiście jestem daleki od podważania roli intuicji w poznaniu. Interesuje mnie jednak przede wszystkim kwestia: Co robić, jeśli określony zbiór twierdzeń jawi się komuś jako intuicyjnie samooczywisty, zaś komuś innemu jako kontrowersyjny, tylko prawdopodobny, niepewny? Jako jeden z wielu możliwych przykładów pozwolę sobie tu przytoczyć przykład zmarłej prof. Izdory Dąbskiej. Przy swej ogromnej uczciwości intelektualnej i wielkiej kulturze logicznej mawiała ona, iż nie przemawiają do niej próby uzasadniania teizmu za pomocą języka i argumentów tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Nie uważając zasad przyjmowanych w tych argumentach za fałszywe, prof. Dąbska kwestionowała ich intuicyjną oczywistość...

Moi krytycy nie tłumaczą, co robić w sytuacjach, gdy odwołanie do intuicji intelektualnej u różnych osób prowadzi do akceptacji wzajemnie sprzecznych zdań i tym samym pozbawia wiarygodności formułowane wnioski. Dyskredytowanie intuicyjnych odczuć podzielanych przez osoby, które myślą inaczej niż my, wydawałoby mi się propozycją równie łatwą jak dowolną. Byłbym wdzięczny, gdyby oskarżający mnie o irracjonalizm krytycy wyjaśnili, jak w przyjętej perspektywie tłumaczą brak odwołania do intuicyjnej akceptacji założeń scholastyki u agnostyków czy ateistów. Ewentualne oskarżanie tych ostatnich o złą wolę czy „intuicyjny daltonizm” wydaje mi się znowu równie łatwe jak bezpodstawne; właśnie dlatego rozwinąłem teorię przedzałożeń, by wyjaśnić spotykane zróżnicowanie opinii przy określaniu podstawowych założeń przyjmowanych w różnych systemach filozofii.

Przykłady podawane przez mych krytyków jako argument za obecnością intuicji w poznaniu dotyczą sytuacji najprostszych, w których ktoś doświadcza trudności z zastosowaniem reguł wynikania logicznego (s. 151). Przykłady te, w mej opinii, mogą służyć jako ilustracje z dziedziny psychologii uczenia się, gdy ktoś ma kłopoty z opanowaniem technik dedukcyjnych. Nie wnoszą one jednak niczego do istotnych kwestii epistemologii. Odwołanie

do reguł wynikania w określonym systemie stanowi bowiem następstwo przyjętych konwencji. Jeśli ktoś ma kłopoty ze zrozumieniem tych reguł, to niech po prostu stara się nauczyć. Warunkiem poprawnego stosowania reguł jest zwyczajne zrozumienie ich treści. Odwołania do intuicji wydają mi się zupełnie zbędne, gdy wystarcza rozumienie konwencji. Interesujące byłoby dopiero odwołanie się do intuicji w celu oceny statusu przyjętej aksjomatyki rozpatrywanej w odniesieniu do alternatywnych propozycji. Praktyka świadczy jednak, iż sama intuicja nie wystarcza w podobnych przypadkach; dlatego też utrzymują się głębokie spory zapoczątkowane przez program logicyzmu.

W podstawowych systemach logiki modalnej znika czynnik intuicyjnej oczywistości treści i przy aksjomatach typu: jeżeli jest możliwe, że jest konieczne, że p , to jest konieczne, że jest możliwe, że jest konieczne, że p , *niewiele osób, a może nawet nikt, ma jakiegokolwiek pojęcie, co znaczą takie zdania*⁴. Uważam więc, iż odwołanie do intuicji w celu samej akceptacji konkretnego zastosowania zbioru reguł wprowadzonych w danym systemie jest banalne poznawczo. Odwołanie do intuicji celem akceptacji treści wyrażanych za pomocą tych reguł byłoby interesujące, ale – poza najprostszych przypadkami – jest nieosiągalne.

Wydaje się, iż sami obrońcy intuicji nie dysponują żadną teorią, która pozwalałaby efektywnie określić, które z intuicyjnych odczuć należy uznać za prawomocne. Piszą oni bowiem: *...jeżeli dałoby się znaleźć /.../ drogę do uprawomocnienia danych intuicji intelektualnej* (s. 152). Owo „jeżeli” uważam za ekspresję uczciwego intelektualnie stwierdzenia, iż wspomniana droga nie jest znana w obecnym stadium badań metafizycznych. Przekonanie o jej istnieniu uważam więc za przejaw wiary autorów akceptujących określone przedzałożenia. Czy jest to wiara racjonalna, czy nie, nie chciałbym się wypowiadać, bo zauważyłem, iż używam terminu „racjonalny” w innym sensie niż moi lubelscy oponenti. Dlatego też ograniczę się do powtórzenia tezy: Uznanie określonego zbioru twierdzeń za intuicyjnie samooczywiste dla zwolenników określonego systemu filozofii nie upoważnia do wniosku, iż twierdzenia te zostaną uznane uniwersalnie za oczywiste ani też nie dostarcza efektywnych środków do określenia sporu o granice samooczywistości. Uważam, iż kontrowersje wokół podstaw matematyki ukazały wymownie w naszym stuleciu, jak często uważano za intuicyjnie oczywiste twierdzenia, które były jedynie przydatne

³ Zob. np. W. P. Alston, *Plantinga's Epistemology of Religious Belief*, w: Alvin Plantinga, *Profiles*, t. 5, D. Reidel, Dordrecht 1985, s. 289–311.

⁴ M. J. Loux, *Introduction: Modality and Metaphysics*, w: *The Possible and the Actual*, Cornell UP, Ithaca 1979, s. 19.

i proste. Oczywiście ani prostota, ani przydatność nie są same w sobie wadą; niemniej różnią się one od prawdziwości.

Różnice perspektyw

Odmienność filozoficznych upodobań przejawia się nie tylko w ocenie roli intuicji w filozofii. Lubelscy krytycy mają mi za złe zarówno sposób ujmowania zagadnień jak i wybór autorów i tematów. Uważają oni za niestosowne uwzględnianie filozoficznych propozycji Findlaya, Rorty'ego czy Whiteheada w *obrębie właściwie pojmowanej filozofii analitycznej* (s. 144). Nie roszczę pretensji do „właściwego pojmowania”, niemniej obawiałbym się filozofowania, w którym merytoryczną analizę problemów zastępuje się klasyfikacją autorów traktowanych następnie jako odpowiednik arystotelesowskich niezmiennych gatunków. J. N. Findlay należy do autorów, którzy zmieniali poglądy wyjątkowo często. Wśród oscylujących sympatii metafizycznych przedstawiał się on m.in. jako zwolennik platonizmu, teozofii, myśli Wschodu, heglizmu, pozytywizmu logicznego i neoplatonizmu⁵. W okresie związków z pozytywizmem przedstawił swój słynny „dowód” na nieistnienie Boga oraz uczestniczył w dyskusjach o falsyfikowalności teizmu. Przed śmiercią w 1987 r. zakwestionował on jakkolwiek wartość tego dowodu, wyznawał wiarę w istnienie neoplatońskiego Boga pojętego jako Światłość i Miłość pozbawione granic, wyrażał pretensje do chrześcijaństwa, że niepotrzebnie poświęca tak wiele uwagi rzeczom przygodnym. Jego dorobek z okresu związku z pozytywizmem logicznym uczyniłem przedmiotem refleksji w I tomie pracy, natomiast słynny „dowód” poddałem krytyce w tomie II. Z lektury „Zeszytów Naukowych” dowiedziałem się, że zrobiłem źle, bo Findlay był ponoć przede wszystkim heglistą, zaś jego stanowiska *nie można /.../ traktować /.../ jako paradygmatycznego dla filozofii analitycznej* (s. 144). Nigdzie stanowiska tego nie uznawałem za paradygmatyczne. Zastanawianie się etykietą heglizmu po to, by ignorować prace Findlaya dotyczące jego interpretacji twierdzeń Gödla czy analizy logiki dowodu, wydaje się natomiast należeć do pewnego paradygmatu filozofowania, w którym uporządkowane klasyfikacje zwalniają z obowiązku merytorycznych dyskusji. W paradygmacie takim można by otrzymać jeszcze wyższy stopień ładu, gdyby po „uporządkowaniu” wszystkich filozofów według przynależności do kierunku omawiać ich następnie w porządku alfabetycznym...

Ten sam problem pojawia się w przypadku Rorty'ego. Judycki i Szubka zapewniają mnie, iż *mylnie jest* moje twierdzenie, że poglądy Rorty'ego *nawiązują do tradycji filozofii analitycznej*, jako że w ich klasyfikacji autor ten *przewyścilił tradycję filozofii anality-*

cznej w kierunku pragmatyzmu (s. 144). Spory o klasyfikacyjną przynależność uważam za pasjonujące zadanie dla emerytów, którzy pragną uporządkować sobie definitywnie swój obraz świata. Cytowaną przeze mnie pracę „*Philosophy and the Mirror of Nature*” sam Rorty przedstawia jako *przegląd nowych opracowań filozofii, zwłaszcza filozofii analitycznej /.../ pasożytujący na konstruktywnych wysiłkach samych filozofów analitycznych*⁶. Dyskusja, w jakim stopniu Rorty odchodzi od tradycji analitycznej, pozostaje o tyle bezcelowa, iż sam Rorty podkreśla, że w obecnym stadium rozwoju filozofia analityczna stanowi tak zróżnicowany nurt, iż wszelkie próby jej identyfikowania są z góry skazane na arbitralność.

Podzielając w pełni ostatnią opinię, poświęcam drugi tom „*Teizmu i filozofii analitycznej*”⁷ próbie wykorzystania dorobku Whiteheada do sformułowania podstawowych tez teizmu. Ujęcie takie zapewne zbulwersuje wszystkich, którzy wiedzą, na czym polega „właściwie pojmowana” filozofia analityczna. Pocieszam się jednak, iż do grona tego nie należy wielu autorów, którzy od klasyków tego nurtu przejęli sami styl analiz po to, aby – być może niewłaściwie, ale za to skutecznie – wykorzystać go w refleksji nad podstawowymi kwestiami metafizyki. Tej „niewłaściwie” pojętej filozofii analitycznej broni współcześnie np. Ruth Barcan Marcus ukazując jej antycypację w dorobku Platona ceniącego geometrię, Leibniza pracującego nad arytmetyzacją języka czy Kartezjusza łączącego krytycyzm z pytaniem o metodę. Alternatywę wobec tak pojętej filozofii stanowi jej zdaniem filozofia Hegla, Nietzschego czy Heideggera, w której gładkość stylu i mglistość słownika zwalnia z obowiązku uzasadniania formułowanych twierdzeń. Uważam, iż tak pojęta filozofia analityczna niesie szansę wyjścia poza precyzyjne mówienie o sprawach mało istotnych, które jeszcze niedawno dominowały na horyzoncie intelektualnych zainteresowań analityków.

Różnice perspektyw i stylów ujawniają się w wielu innych dziedzinach, w których nie udało mi się uzyskać tej umiejętności szybkiego rozwiązywania problemów; jaką wykazuje dwójka moich krytyków. Tak np. oceniane przeze mnie krytycznie propozycje Hicka są dla Judyckiego i Szubki jedynie *absurdalnym żartem* atrakcyjnym dla tych, którzy nie wiedzą, *czym się różni filozofia od pseudofilozofii* (s. 148). Jest to znowu dość łatwa metoda dyskredytowania pewnych problemów, wokół których powstała obszerne literatura wyjaśniająca, czym różni się testowanie twierdzeń wiary

⁵ Zob. np. *Studies in the Philosophy of J. N. Findlay*, ed. R. S. Cohen, R. M. Martin, SUNY Press, New York 1984.

⁶ *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP 1979, s. 7.

⁷ Znak, Kraków 1988.

od testowania w nauce. Sugerowanie, iż autorzy, którzy włączyli się do tej dyskusji, nie wiedzieli, czym jest naprawdę filozofia, niesie ryzyko akceptacji *splendid isolation*, w której głęboka satysfakcja z własnych rozstrzygnięć metafizycznych łączy się z pozostawianiem na marginesach sporów prowadzonych współcześnie w innych nurtach filozofii.

Ten sam styl utrzymuje się, gdy Judycki i Szubka tłumaczą prosto i krótko, jak powinna wyglądać relacja między solipsyzmem a teorią Everetta, nie przejmując się bynajmniej tym, iż w literaturze istnieją już całkiem inne propozycje dotyczące tej tematyki⁸. Ci, którzy usiłują traktować przyrodę jako układ zamknięty przyczynowo, wprowadzając na miejsce klasycznej zasady racji dostatecznej metafizyczną zasadę bootstrapu, zostają skwitowani przez dwójkę recenzentów autorytatywnym zapewnieniem: *...nie da się podać żadnych racji za hipotezą bootstrapu* (s. 149). Niemniej autorytatywna pozostaje także informacja, iż wniosek, *który faktycznie należy wyciągnąć z dowodu Cohena, jest taki /.../*. Podobne podejście do filozoficznych porządków ma tę słabą stronę, że można jeszcze spotkać autorów, którzy wyżej sobie cenią prawo do niezależności myślenia niż umiłowanie autorytetów proponujących rozwiązania najprostsze jako konieczne. Autorzy ci niezbyt lubią wprowadzanie wojskowych metod do filozofii i nie chcą również przyjąć, iż *faktycznie należy wyciągnąć taki i tylko taki wniosek*; skutkiem czego jest jeszcze trochę tematów do dyskusji w dziedzinie filozofii matematyki.

Powoływanie się mych krytyków na autorytet Arystotelesa twierdzącego, iż ci, którzy nie szanują jego wersji zasady niesprzeczności, są podobni do rośliny (s. 149), można by przyjąć bez oporów, jeśli za cechę charakterystyczną roślin uzna się wzrost i rozwój. Wydany w UMCS tom „Czy sprzeczność może być racjonalna”⁹ ukazuje wymownie, jak bardzo w praktyce współczesnej nauki odchodzi się od prostych ujęć Arystotelesa i jak odejścia te umożliwiają twórczy rozwój, nie zmieniając statusu metafizycznej zasady niesprzeczności. Powoływanie się we wskazówkach dla mnie na autorytet Arystotelesa oraz ostrzeżenie, bym w wypowiedziach o anomaliiach w nauce nie uważał antagonizmów za sprzeczności, byłoby jeszcze cenniejsze, gdyby autorzy zadali sobie trud pytania, czy nie znane są im przypadki przejścia akceptacji w nauce twierdzeń wzajemnie sprzecznych. Uważam, iż sytuacja taka miała miejsce bardzo często. Zachodziła ona np. w średniowiecznej dynamice, gdy twierdzono, iż ruch powietrza jest przyczyną ruchu strzały, mimo iż wiadano, że strzała potrafi lecieć pod wiatr. Kiedy w fizyce XIX w. przytaczano dane zarówno za ruchem eteru, jak i za jego nieruchomością – prowadziło to również do sprzeczności interpretacyjnych. Podobnie w kosmologii

końca lat 40. pojawiała się sprzeczność, gdy obliczony kosmologicznie wiek wszechświata miał wynosić 1,8 mld, natomiast szacowany geologicznie wiek Ziemi był prawie trzykrotnie dłuższy. Podobnych faktów można przytaczać bardzo wiele i obawiam się, że odsyłacze do Stagiryty nie są w stanie przeciwdziałać temu, iż rozwój nauki dokonuje się mimo uwikłania jej teorii w lokalne sprzeczności.

W niektórych przypadkach różnice stanowisk wynikają z odmienności przyjętej perspektywy czasowej. Tak np. moi krytycy zapewniają, iż scholastyczna teza *quidquid movetur* pozostaje nadal prawdziwa, jeśli zinterpretuje się ją w kategoriach aktu i możliwości (s. 149). Zgadzam się z tym. Twierdzą jednak, iż w średniowiecznej scholastyce tezę tę odnoszono również do ruchu pojętego fizycznie i że właśnie jej sformułowania stały się jawnie fałszywe po powstaniu nowożytnej dynamiki. Podobnie przedstawia się sprawa geometrii nieeuklidesowych. Problem nie istnieje dla nas, kiedy wiemy, iż mogą istnieć RÓŻNE systemy geometrii. Kiedy jednak do poł. XIX w. sądzono, że geometria jest TYLKO JEDNA, Gerolamo Saccheri w swej pracy „Euclides ab omni naevo vindicatus” (1733 r.) przeprowadzał samokrytykę własnej wersji zaprzeczenia piątego postulatów twierdząc, iż przyjęcie tej wersji uczyniłoby geometrię wewnętrznie sprzeczną.

Za to, iż moi krytycy przypisują mi kilkakrotnie poglądy, których nie głoszę, ponoszę winę sam. Może gdybym wyraźniej sformułował niektóre tezy, dałoby się bardziej przekonująco wykazać, iż krytyka Arystotelesa nie musi bynajmniej prowadzić do irracjonalizmu i że poza terenem scholastyki jest „mieszkań wiele” dla odmiennych wersji racjonalności. Wdzięczny jestem natomiast moim recenzentom za wskazanie nieścisłości i zniekształceń w zapisie formuł logicznych i jest to właściwie jedyny element ich krytyki, który w pełni aprobuje. Niektóre inne zarzuty trudno byłoby przyjąć bez wprowadzania Orwellovskich poprawek do historii nauki. Tak np. uznana przez Judyckiego i Szubkę za *szczególnie szokującą* analogia między teologiczną doktryną o Trójcy Świętej a wynikami Cantora dotyczącymi paradoksalnych własności zbiorów nieskończonych została sformułowana przez Cantora w jego korespondencji z matematykami jezuickimi. Kiedy ci ostatni usiłowali wykorzystywać wyniki Cantora do argumentacji za istnieniem Boga, sam Cantor uznał podobne interpretacje za bezpodstawne, ale równocześnie zwrócił uwagę na przekraczanie granic naszej wyobraźni i zdroworozsądkowych uprzedzeń

* Np. D. R. Hofstadter, *Metamagical Themes*, Basic Books, New York 1985, s. 472 n.

⁹ RRR, t. 4, Lublin 1986.

zarówno w refleksji o nieskończonym Bogu, jak i w arytmetyce zbiorów nieskończonych. Przypnę, iż we wprowadzonej przez niego analogii nie widzę nic niestosownego. Być może przyczyny zaszokowania Judyckiego i Szubki należy upatrywać w tym, iż podejrzewają oni *postawienie znaku równości* między teologią a teorią zbiorów. Owego „postawienia” jakoś nie potrafiłem dostrzec ani u siebie, ani u Cantora. Skutkiem tego trudno mi wyrażać wdzięczność za dalsze wyjaśnienia autorów na temat różnic istniejących między *teorią mnogości a tajemnicą Trójcy Świętej*.

Czy czekać na zgodę filozofów?

Mimo sygnalizowanej różnicy stanowisk podzielam opinię mych krytyków, iż przy formułowaniu podstawowych zasad teorii bytu ważną rolę odgrywa intuicja intelektualna. Nie została mi dana natomiast ich wiara, że odwołanie do tej właśnie intuicji może doprowadzić do przewyciężenia podziałów występujących obecnie w filozofii Boga. Nawet na gruncie scholastyki w okresie względnej jednolitości poglądów metafizycznych odwołanie do intuicji nie doprowadziło do osiągnięcia zgody na identyczną koncepcję bytu czy do rozwikłania sporu o różnicę między istotą a istnieniem. Sytuacja okazuje się dużo trudniejsza obecnie, gdy załamały się definitywnie wcześniejsze wyobrażenia o jedności naszej wiedzy i gdy nawet sympatycy skrajnie ekscentrycznych filozofii żądają, by uszanować ich prawo do własnej interpretacji świata. Zachęta do praktykowania „intelekcji” okazuje się wówczas mało efektywna, ponieważ jej krytycy z reguły uważają, iż ich wizja świata łączy także elementy intuicyjnych odczuć i intelektualnej analizy.

Jako przykładowe można tutaj przytoczyć wyznania Isaaca Asimova dotyczące jego wyboru ateizmu. W dialogu z Paulem Kurtzem¹⁰ mówił on m.in.: *Jestem ateistą od długiego czasu. Wydawało mi się jednak intelektualnie nieodpowiednie deklarowanie, iż jest się ateistą, gdyż stwarzało ono wrażenie posiadania wiedzy o tym, czego w istocie nie wiedziałem. Stosowniej było nazywać się humanistą albo agnostykiem. /.../ Pod względem emocjonalnym pozostaję jednak ateistą. Nie mam dowodów, że Bóg nie istnieje. Skłonny jednak jestem to podejrzewać tak mocno, iż szkoda mi tracić czasu.*

Stanowisko, w którym elementy pragmatyki oraz subiektywnego „odczuwania” doprowadziły do przyjmowanej przez Asimova prywatnej wizji racjonalności, staram się tłumaczyć i racjonalizować na gruncie przedstawionej przeze mnie teorii przedzałożeń. Wyrażam w niej przekonanie, iż agnostyczne argumenty „z emocji i podejrzeń” nie zwalniają z obowiązku stawiania racjonalnych pytań i podejmowania zagadnień wnoszących nieład

do uporządkowanej wizji świata, w której brakło miejsca dla Boga. W perspektywie tej widzę możliwość racjonalnego dialogu także z sympatykami podejścia Asimova. Nie wierzę natomiast w możliwość przekonania tych ostatnich, by uznali samooczywistość podstawowych zasad wypracowanych w Arystotelesowskiej filozofii bytu. Mój sceptycyzm wynika w tym przypadku stąd, iż dla społeczności przyrodników (do niej właśnie należy Asimov) arystotelizm pozostaje symbolem tej filozofii, z pozycji której usiłowano kwestionować dwie najważniejsze rewolucje w nauce nowożytnej, związane z powstaniem astronomii Kopernika i biologii Darwina.

Mimo naszej tęsknoty za racjonalną interpretacją świata racjonalne argumenty filozofów są przyjmowane lub odrzucane w określonym kontekście psychologiczno-kulturowym. Ponieważ nie istnieje przyjmowana uniwersalnie koncepcja racjonalności, nawet odosobnione stanowiska bywają przedstawiane jako wyraz niezależnej filozofii, przełomowych odkryć, kolejnej rewolucji w poznaniu. Mimo iż dla większości z nas naturalna pozostaje tęsknota za nieśmiertelnością, Jorge L. Borges wyrażał kraciowo odmienną tęsknotę, kiedy w wywiadzie dla Associated Press mówił w 1981 r.: *Myszę o śmierci z wielką nadzieją. Ufam, że zostanę wyarty, całkowicie zapomniany, nie zachowany przez nic*. Obawiam się, iż jakkolwiek próba rozbudzenia w Borgesie sympatii do tzw. intuicji intelektualnej zakończyłaby się fiaskiem z powodów całkowicie odmiennej wizji poznania i filozofii przyjętej przez argentyńskiego pisarza.

Odmienność indywidualnych predyspozycji wpływa na różnice w sposobie filozoficznej strukturalizacji świata. Wpływa ona również na ocenę wszelkich argumentów metafizyki, które – w najlepszym przypadku – można zawsze kwestionować w stylu Kanta podkreślając, iż wychodzą one daleko poza granicę dostępnego doświadczenia i tym samym pozostają wątpliwe, nieprzekonujące, zbyt abstrakcyjne. Tę właśnie radykalną odmienną podmiotowej wizji czyni przedmiotem analiz Martin Gardner, gdy porównuje praktyczny ateizm Russella z religijną wiarą Unamuno. Píše on, iż nie może wskazać żadnych racjonalnych argumentów, które byłyby w stanie zachwiać wiarę Unamuno i nie widzi również skutecznych filozoficznych środków, które mogłyby doprowadzić Russella do przyjęcia teizmu. Swoją komentarz amerykański matematyk i filozof zamyka pełną zadumy konstatacją: *Obaj oni żyli w tym samym świecie, oglądali to samo przykre widowisko, doświadczali tych samych przyjemności i bólów. Na ile wiem, żaden z nich*

¹⁰ *Free Inquiry*, Spring 1982, s. 9.

nie czytał drugiego. Gdyby to zrobili, prawdopodobnie uważaliby się wzajemnie za głupców. /.../ Żyli na oddzielnych kontynentach¹¹.

Naszej refleksji o Bogu i podstawowych problemach filozofii nie prowadzimy w przestrzeniach czysto intelektualnych. Nasze podmiotowe predyspozycje i nasze indywidualne doświadczenie sprawiają, iż w każdym z nas pozostaje coś z *oddzielnego kontynentu*. Skutkiem tego podstawowe tezy samooczywiste dla naszych bliskich mogą nie być oczywiste dla nas. Fakt ten nie musi prowadzić do pesymizmu, gdyż konstatacja różnic nie musi bynajmniej stanowić zamknięcia naszych wysiłków intelektualnych. Jestem jednak najdalej od optymistycznych przypuszczeń, iż dzięki uniwersalnej intuicji filozoficznej osiągniemy kiedyś zgodę filozofów. Być może istotna różnica między optylizmem moich krytyków a moim „sceptycyzmem” wynika stąd, iż Judycki i Szubka starali się odpowiedzieć, jak powinno być, mnie zaś nurtowała tylko kwestia, jak jest.

Utrzymujące się różnice zdań mogłyby kogoś łatwo zniechęcić do filozofii lub do uznania całej filozofii Boga za niepotrzebne – według słów poety – *chlapanie językiem przez odczytanych analfabetów*. Sympatycy takiego podejścia mają również w myśli chrześcijańskiej długą tradycję obejmującą zarówno mistyków jak i kontynuatorów Mikołaja z Kuzy i jego koncepcję *doctae ignorantiae*. Niezgodny z tradycją chrześcijańską byłby jednak epistemologiczny totalitaryzm, w którym każdemu narzucano by milczenie i kontemplację jako najbardziej efektywne środki poznawania prawdy o nieskończonym Bogu. Bogactwo tej tradycji przejawia się w szacunku do różnorodnych metod, perspektyw i stylów. Możemy stanowić jedną chrześcijańską rodzinę nie tęskniąc za tym, aby być braćmi syjamskimi. W rodzinie takiej naturalnym zjawiskiem pozostają różnice filozoficznych upodobań. Zuniformizowana jednomyślność stanowi przedmiot tęsknot polityków i dyplomatów. Chrześcijaństwo w swym otwarciu na Prawdę jest głęboko niedyplomatyczne. Najbardziej efektywną drogę dochodzenia do Prawdy stanowi natomiast krytyczna dyskusja.

ks. Józef Życiński

¹¹ *The Whys of a Philosophical Scrivener*, New York 1983, s. 276.

Kartki z Bliskiego Wschodu

Ksiądz głową rodziny

To również należy do specyfiki Kościoła wschodniego – święcenia kapłańskie udzielane żonatym mężczyznom; ma to miejsce nie tylko w Kościele prawosławnym, ale i w katolickim, oczywiście z wyjątkiem obrządku rzymskokatolickiego. Biskupi natomiast zawsze są celibatariuszami i wywodzą się przeważnie z grona zakonników. Na spotkaniu duchowieństwa katolickiego z regionu damasceńskiego np. początkowo nie mogłem przywyknąć do tego, że w przerwie między konferencjami niektórzy księża rozmawiali ze mną o swoich domach, żonach i dzieciach. Na którymś z obozów młodzieżowych wyjaśnił mi mój starszy brat zakonny, że czarnobrody młodzieniec to seminarzysta, który właśnie ukończył studia teologiczne i oczekuje święceń kapłańskich, najpierw jednak musi sobie znaleźć żonę, bo prawo kanoniczne nie pozwala na zawieranie związku małżeńskiego osobie, która posiada święcenia kapłańskie. Młodzieniec z seminarium przybył na nasz obóz zatem nie tyle w celach formacyjnych, ile w celach matrymonialnych.

W jednej z małych górskich wiosek zastałem księdza przy odprawianiu mszy św. Jedynymi wiernymi, którzy znajdowali się w kościele, byli jego dwaj synowie. Jeden z nich myślał o pójściu do seminarium. Mówiono mi o pewnym chłopcu, synu księdza, że jest wstydem i zmartwieniem nie tylko dla swojego ojca, ale i dla całej wioski; nie tylko bowiem źle się prowadzi, ale wygaduje różne nieprzyzwoitości na temat religii.

Bardzo mnie zdziwił i pobudził do refleksji fakt, że stosunkowo niski procent seminarzystów decyduje się na zawarcie związku małżeńskiego. Większość pragnie żyć w celibacie i nie sądzę, aby na te decyzje mógł głównie wpływać fakt, iż dziewczęta są wyraźnie niechętne takim małżeństwom, ponieważ rozumieją, że być żoną księdza to szczególna odpowiedzialność wobec społeczności kościelnej, gdyż zarówno na nią, jak i na jej męża będą stale zwrócone oczy całej wspólnoty. Trzeba mieć specjalne powołanie do pełnienia tej roli. Czyżby negatywny obraz żonatego księdza, jaki jeszcze pokutuje, szczególnie wśród wiernych Kościoła katolickiego, był tego przyczyną? Obraz człowieka dość prymitywnego, niewykształconego, mieszkańca małej wioski, znającego na pamięć niezbędną liczbę modlitw koniecznych do poprowadzenia pogrzebu, udzielenia chrztu, pobłogosławienia małżeństwa i odprawienia mszy św., ale obawiającego się wygłoszenia homilii, żeby nie drażnić przynajmniej niektórych spośród wiernych brakiem kultury?

Najczęstszy zarzut, jaki się stawia żonatym księżom, to interesowność; ich uposażenie jest bardzo niskie, zaś posiadając rodziny muszą oni zabiegać o środki do życia nie tylko dla siebie. Bardzo często księża ci albo wykonują jakiś zawód (np. krawca), albo po prostu uprawiają kawałek ziemi... Niestety, środki materialne to ich duże zmartwienie i stąd się bierze nawet pewnego rodzaju pogarda okazywana im przez wiernych. Uważani są za duchownych drugiej kategorii, w odróżnieniu od zatrudnionych przeważnie w dużych parafiach miejskich celibatariuszy, posiadających dobrą formację filozoficzno-teologiczną, znających języki obce i pozostających w kontakcie z Europą, dysponujących większymi możliwościami materialnymi i czasowymi, aby prowadzić szerszą działalność duszpasterską niż tylko udzielanie sakramentów.

Zdarzają się jednak coraz częściej przykłady zadające kłam temu jednostronnie negatywnemu obrazowi żonatego księdza. W tym gronie zaczynają się pojawiać osoby wykształcone, posiadające nieraz ważne osiągnięcia zawodowe (np. lekarskie) i jednocześnie oddające się z dużą gorliwością i taktem posłudze kapłańskiej. Są wśród nich tacy, którym w wyraźny sposób towarzyszy żona, stając się bliskim współpracownikiem w pełnieniu misji duszpasterskiej; np. uczy dzieci katechizmu, przygotowuje je do pierwszej komunii św. czy też prowadzi ćwiczenia śpiewu liturgicznego.

Właśnie dzięki temu zjawisku, czyli udzielaniu święceń kapłańskich żonatym mężczyznom – co stanowi tradycję trwającą tak długo w historii Kościoła jak sam Kościół – wyraźniej rysuje się tutaj, na Bliskim Wschodzie, specyfika powołania zakonnego. Powołanie zakonne to wezwanie do życia naznaczonego surową ascezą, zorientowanego nie tyle na udzielanie sakramentów i organizowanie życia parafialnego, ile na studium, modlitwę i duchowe przewodnictwo.

Zygmunt Kwiatkowski SJ



Książki zapomniane

Złoty wiek mieszczaństwa lwowskiego

Władysław I. oziński, *Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII wieku*, Lwów 1890, Gubrynowicz i Schmidt, ss. 305+3 nlb, 73 ilustr.

Od zarania dziejów leżało to miasto u zbiegu ważnych dróg. Szlak południowo-wschodni wiodł do Kaffy, kolonii genueńskiej na wybrzeżu krymskim, utrzymującej stałą łączność handlową z krajami zachodniej Azji. Inną drogą, wytyczoną bardziej na południe, podążali kupcy lwowscy w XIV i XV w. do Suczawy, gdzie mieli swój zajazd i dom handlowy, do Białogrodu i Kilii przy ujściu Dniestru i Dunaju, a niekiedy jeszcze dalej, do Konstantynopola. Szlak zachodni pozwalał utrzymywać stałe kontakty z Krakowem, a także z Wrocławiem, Norymbergą i miastami Flandrii, bo aż do wybrzeży Morza Północnego sięgały poczynania handlowe lwowskich mieszczan. Stopniowe zwycięstwa Rzeczypospolitej nad zakonem krzyżackim, odzyskanie Torunia, Chełmna i Gdańska otworzyło nową drogę wymiany towarowej prowadzącą ku portom Bałtyku. Na wszystkich tych drogach Lwów był często celem długiej wędrówki, miejscem sprzedaży większości cennych przedmiotów. Sprawili to przywileje nadane miastu przez Kazimierza Wielkiego, Ludwika Węgierskiego i pierwszych Jagiellonów. Istotną rolę odgrywało tzw. prawo składu, które zobowiązywało każdego kupca zdążającego przez Lwów w jakimkolwiek kierunku do dwutygodniowej sprzedaży towarów w tym mieście. Miasto uzyskało więc nader korzystną pozycję w wymianie między Wschodem a Zachodem, stanowiącą – obok rzemiosła i dochodów z posiadłości wiejskich – źródło jego bogactwa¹.

Zagroziły mu poważnie podboje tureckie na pograniczu Azji i Europy, a więc upadek Konstantynopola (1453), Kaffy (1475), gdzie kupcy lwowscy utracili swe składy, a wreszcie Kilii i Białogrodu. Powstanie chanatu krymskiego, niepowodzenia Rzeczypospolitej w wojnach wołoskich, dalszy napór imperium otomańskiego – wszystko to stanowiło coraz większe niebezpieczeństwo dla dobrobytu, a nawet egzystencji miasta.

Przecież nie tylko drogi handlowe zbiegały się u bram Lwowa. Od XV aż do końca XVII w. łączyły się w okolicach miasta trzy główne szlaki najazdów tatarskich. Pierwszy, tzw. czarny, prowa-

¹ F. Papée, *Historia miasta Lwowa w zarysie*, Lwów – Warszawa 1924, s. 41–43.

dził z Krymu stepami między dorzeczem Dniepru i Bohu, drugi, tzw. kuczmański, wiódł również od Morza Czarnego i dalej między Bohem a Dniestrem. Zbiegały się one na wschód od Lwowa, a łączył się tu z nimi trzeci, zwany złotym lub wołoskim, który wybierały wyprawy ciągnące między Dniestrem a Prutem. W okolicach Lwowa czambuły tatarskie zwracały się często na północ, by uderzyć na Wołyń i Lubelszczyznę, albo kierowały się na zachód, ku dolinie Sanu. Według obliczeń uczonych polskich od 1241 do 1699 r. ponad 200 napadów tatarskich pustoszyło ziemie polskie i ruskie, przy czym wiele z nich podążało wspomnianymi szlakami, zagrażając niejednokrotnie miastu lub co najmniej jego okolicom².

Najazdy tatarskie nie były jedynym niebezpieczeństwem, jakie zawiśło nad miastem. Atakowano je wielokrotnie w ciągu XV, XVI i XVII w. podczas wojen zewnętrznych i wewnętrznych, charakterystycznych dla dziejów ówczesnej Rzeczypospolitej. Świadczy o tym choćby zwięzłe wyliczenie oblężeń i szturmów odpartych przez Lwów. Próbowali nim zawiądnąć wyprawy mołdawskie i mołdawsko-tureckie w latach 1498 i 1509, a także zwoleńnicy austriackiego księcia Maksymiliana w 1588 r. Jednakże najbardziej dramatycznym sprawdzianem odporności moralnej, militarnej i ekonomicznej mieszczaństwa lwowskiego były trzy wielkie oblężenia: kozacko-tatarskie w 1648 r., moskiewsko-kozackie w 1655 r. i turecko-tatarskie w 1672 r. Wszystkie trzy niebezpieczeństwa przezwyciężyła z jednej strony siła oporu mieszkańców, którzy w najbardziej krytycznych dla miasta jak i całego państwa momentach odrzucali propozycje całkowitej lub choćby tylko częściowej kapitulacji. Jednocześnie ważną rolę odegrała ówczesna zdolność płatnicza obywateli, a więc wysokość okupu uiszczanego przez lwowian po odparciu pierwszych szturmów w zamian za przerwanie dalszego oblężenia. Jeszcze w 1695 r., a więc w 12 lat po zwycięskiej odsieczy wiedeńskiej, 40-tysięczna orda tatarska szturmowała Lwów grożąc zupełną klęską broniącym go oddziałom. Dopiero w rozstrzygającym starciu na przedmiejskim placu przed kościołem Najświętszej Marii Panny, w pobliżu Bramy Krakowskiej, żołnierze, mieszczenie i okoliczni chłopci złamali impet napastników. W 4 lata później traktat karłowicki zamknął epokę turecko-tatarskiego zagrożenia, trwającą 4,5 stulecia. Nie wszystkie miasta i ziemie Rzeczypospolitej były w jednakowym stopniu wystawione na to niebezpieczeństwo. W przypadku Lwowa istniało ono aż do ostatniej większej napaści³.

Jego siłę militarną stanowili przede wszystkim sami mieszczenie, zobowiązani latem do stałych ćwiczeń w strzelaniu z broni ręcznej i z armat. Stacjonowała też we Lwowie, zwłaszcza na Wysokim

i Niskim Zamku, szczupła załoga królewska. Do końca wytrwali też mieszczanie w 1704 r., gdy armia szwedzka pod wodzą Karola XII po krótkotrwałym oblężeniu zdobyła Lwów. Niektórzy z nich ponieśli śmierć w rozpaczliwym oporze, jaki stawiali jeszcze po złożeniu broni przez regularne oddziały⁴.

Omawiane tu dzieło W. Łozińskiego tylko w pewnych fragmentach nawiązuje do wspomnianych dramatycznych wydarzeń. Zostało przecież poświęcone głównie historii kultury, a zwłaszcza obyczajów. Stworzył je autor, który po studiach prawniczych i filozoficznych zajmował się dziennikarstwem. W latach 1867–70 był redaktorem lwowskiego „Dziennika Literackiego”, później, od 1873 do 1883 r. kierował urzędową „Gazetą Lwowską” i założył przy niej dodatek o tytule „Przewodnik Naukowy i Literacki”. W 1883 r. W. Łoziński porzucił dziennikarstwo, by się poświęcić wyłącznie pracom historycznym i uprawianemu już wcześniej powieściopisarstwu. Pod koniec lat 80. opublikował swe pierwsze rozprawy naukowe poświęcone przeszłości Lwowa. Dalszym jego osiągnięciem stało się obszerne studium pt. „Lwów starożytny. Kartki z historii sztuki i obyczajów”. Składało się ono z dwóch samoistnych rozpraw: „Złotnictwo lwowskie w dawnych wiekach 1384–1640” (1889) oraz „Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII wieku” (1890). Oba te dzieła, współoprawne, w wydaniu Gubrynowicza i Schmidta, opublikowano ponownie i odrębnie po uzupełnieniach źródłowych w późniejszych latach⁵. Polska Akademia Umiejętności w Krakowie wyróżniła te prace nagrodą im. Barczewskiego oraz powołała autora na swego członka. W 1907 r. samorządowe władze Lwowa nadały W. Łozińskiemu honorowe obywatelstwo tego miasta, podkreślając znaczenie obu wymienionych tu dzieł, jak i jego nowej książki pt. „Sztuka lwowska w XVI i XVII wieku” (Lwów 1898). Natomiast Uniwersytet Lwowski nadał mu za wspomniane osiągnięcia tytuł doktora filozofii honoris causa. Tak więc doczekał się W. Łoziński wielu dowodów szacunku na swój dorobek naukowy. Zmarł w 1913 r., zaś jego prywatne zbiory antyków spadkobierca przekazał lwowskim muzeom⁶.

Jak zatem kształtował się patrycyat w mieście leżącym u zbiegu ważnych dróg – szlaków wielkich najazdów jak i wieloletniej wymiany między Wschodem a Zachodem?

Początek tego procesu przypada na II poł. XIV w., gdy za panowania Kazimierza Wielkiego lokowano ponownie Lwów już

² K. Małczyński, T. Mańkowski, F. Pohorecki, M. Tyrowicz, *Lwów i ziemia czerwienińska*, Lwów 1938, s. 70.

³ Tamże, s. 71–82, 126–139, F. Papée, dz. cyt., s. 117–154.

⁴ F. Papée, dz. cyt., s. 153.

⁵ *Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w 1892 r., Złotnictwo lwowskie w 1912 r.*

⁶ L. Charewiczowa, *Historiografia i miłośnictwo Lwowa*, Lwów 1938, s. 110–120.

na prawie magdeburskim, w pewnym oddaleniu od resztek grodu z okresu książąt ruskich wielokrotnie niszczonego przez Tatarów. Pośród wieloetnicznej ludności ówczesnego Lwowa wysoką rangę społeczną uzyskiwały bogate rodziny kupieckie przybyłe ze Śląska, Niemiec i Czech. Takie np. rody, jak Stecherowie, Zommersteynowie, Szelerowie, Steynklerowie, Tempłowie, Klopplerowie, Czornbergowie, Kadenowicze podejmowały rozległe przedsięwzięcia handlowe w południowo-wschodniej Europie, a jednocześnie ze względów finansowych i rodzinnych utrzymywały stałą łączność z krajami Zachodu.

Pierwsza formacja bogatego mieszczaństwa lwowskiego, często o śląskim lub niemieckim rodowodzie, wygasła niemal całkowicie pod koniec XV w. Wpłynęły na to naturalne procesy demograficzne jak i stosunkowo łatwe nabywanie dóbr ziemskich czy uzyskiwanie praw szlacheckich przez ruchliwych kupców. W wielu przypadkach wiązało się to ze zmianą zatrudnienia i miejsca zamieszkania. Stąd niewielka tylko część ówczesnych najbogatszych rodów dotrwała we Lwowie do początków XVI w.⁷

Na przełomie XV i XVI w. ukształtowała się we Lwowie nowa elita mieszczańska przedstawiona obszernie w omawianym tu studium W. Łozińskiego. Należeli do niej Scholz-Wolfowiczowie, potomkowie kupca Wolfganga Scholza z Wrocławia; lekarze a zarazem kupcy Paweł i Marcin Kampianowicze wywodzący się z Nowopola (później Koniecpola) w pobliżu Częstochowy; następnie Ostrogórscy, Wilczkowie, węgiercy Boimowicze, którzy przybyli do miasta w czasach Stefana Batorego; Konstanty Korniański, Grek z Krety, spokrewniony później z możnymi rodami polskimi. Elitę intelektualną miasta współtworzyli m.in. architekci włoscy, np. Paweł Rzymianin, Piotr Barbon i Petrus Italus Krasowski, a także znani polscy pisarze: Szymon Szymonowicz, Szymon Zimorowicz i Józef Bartłomiej Zimorowicz – poeta, a zarazem burmistrz Lwowa w II poł. XVII w., m.in. w czasie groźnego oblężenia Lwowa przez Turków i Tatarów w 1672 r.

W. Łoziński przedstawił w swym dziele niektóre grupy etniczne uczestniczące w życiu ówczesnego Lwowa. Pisał m.in. o Genuńczykach i Weneccjanach, którzy jeszcze w okresie swobodnej łączności z Kafią często gościli w stolicy Rusi Halickiej, a niekiedy wybierali ją jako nowe miejsce zamieszkania. W późniejszym okresie, pod koniec XV i XVI w. przybywali tu artyści, architekci i rzemieślnicy z innych miast Italii, jak Florencja i Rzym. Zawdzięczał im Lwów wiele znakomitych budowli, łączących niejednokrotnie cechy włoskiego renesansu lub wczesnego baroku z tradycjami Wschodu. Warto też dodać, iż Dominik Montelupi był we Lwowie organizatorem pierwszej poczty, zaś jego rodak, Robert Badinelli, otrzymał później od króla Zygmunta III przywi-

lej na utrzymywanie regularnych połączeń pocztowych między Lwowem a Krakowem, Lublinem, Warszawą, Toruniem i Gdańskiem. W kręgu lwowskiego mieszczaństwa występowały m.in. takie nazwiska, jak Alborowie, Alberti, Bersiano, Bressa, Confortino, Gargo, Grimaldi, Gucci-Calvano, Lerciaro, Lomellino, Massari, Mastopietro, Pandulfi, Udaldini della Ripa. Nosili je przybysze zarówno z samej Italii, jak i tzw. Włosi lewantyńscy, pochodzący z kolonii genueńskich i weneckich u wschodnich wybrzeży Morza Śródziemnego i nad Morzem Czarnym.

Podobnie współtworzyli kulturę i bogactwo materialne Lwowa Ormianie – i to nie tylko jako kupcy, którzy po upadku Konstantynopola i Kaffy przejęli prawie cały handel miasta ze Wschodem, pośrednicząc zarazem w wykupywaniu obywateli Rzeczypospolitej z niewoli tureckiej. Dzięki swemu pochodzeniu, dalekim podróżom i rozległym kontaktom pełnili też obowiązki tłumaczy, zwłaszcza języków wschodnich. Powierzano im stanowisko tłumacza miejskiego, który osobiście lub reprezentowany przez pomocników, tzw. baryszników, uczestniczył we wszystkich większych transakcjach zawieranych na rynku lwowskim i pobierał za to odpowiednie opłaty. Tłumacz i jego pomocnicy byli zobowiązani do płacenia miastu podatku i ostrzegania jego władz przed ewentualnymi szpiegami wmieszanymi w tłum różnojęzycznych przybyszów. Okres ormiańskiej świetności trwał do końca XVII w., co pozostawiło trwałe pamiątki w architekturze, sztuce i rzemiośle artystycznym Lwowa. Interesująca jest również ornamentyka orientalna, jaka dzięki Ormianom znajdowała wyraz w ówczesnej polszczyźnie. *Od niskiego i niegodnego Akulesa niech dojdzie z wielkimi pragnieniami naszym Bratu Koprochulemu, Mehdiemu Michałowi, panu Babonabegowi, naszemu panięciu, Anastazemu, naszemu synowi-sultanowi, naszych oczu światłości, i wam wszystkim zobowiązanym* – tak pisał po polsku jeden z kupców ormiańskich do Fatosy Babonabega, który służył jako rotmistrz w wojsku polskim (s. 203). Inny nadawca napomina adresata w swym handlowym liście: *Napisz też, jakiego koloru tam potrzeba towaru. Zawsze co tydzień do mnie pisz strony tych spraw, jako chcesz, lubo po włosku, lubo po ormiańsku, lubo po polsku* (s. 205).

Znajomość języków i świata sprawiła, że Ormianie odgrywali ważną rolę w służbie dyplomatycznej Rzeczypospolitej. Towarzyszyli według Łozińskiego każdemu poselstwu polskiemu do Turcji. Niejednokrotnie powierzano im samodzielne misje polityczne w krajach Wschodu.

Dzieło W. Łozińskiego przynosi uwagi o innych grupach narodowych obecnych wówczas we Lwowie, jak Anglicy i Szkoci

¹ J. Skoczek, *Studia nad polityką i kulturą lwowską w XVII wieku*, „Prace Historyczno-Prawne”, Lwów 1929, t. VII, z. 5, s. 3–13.

(np. Whigtowie, Allandtowie, Babingtonowie), a także Węgrzy, reprezentowani m.in. przez rodzinę Boimów, z których Jerzy ufundował słynną późnorenesansową kaplicę obok katedry łacińskiej.

Sprawą kontrowersyjną dla autora była postawa Rusi Lwowskiej. Łoziński podkreśla znaczenie Bractwa Stauropigialnego, które podlegało bezpośrednio patriarsze konstantynopolińskiemu. Było ono ważnym ośrodkiem życia religijnego i kulturalnego społeczności ruskiej, a po śmierci przybyłego z Moskwy Iwana Fedorowa przejęło jego przywilej na wydawanie ksiąg dla wyznawców prawosławia. Rozpowszechniano je na Ukrainie, w Rosji i na Półwyspie Bałkańskim.

Autor przypomina również możliwe rodziny pochodzenia ukraińskiego, jak Kostowiczowie, Babiczowie, Strzeleccy zwani też Krasowskimi lub Krasuckimi. Przytacza szereg interesujących szczegółów z ich obyczajowości. Natomiast z wyraźną niechęcią pisał autor o dwoistej jego zdaniem, chwiejnej postawie Rusi Lwowskiej w czasie wojny kozackiej w 1648 r. Trudno zgodzić się z powyższą oceną. Ukraińcy lwowscy, zwani wówczas Rusinami, przeżywali zrozumiałe wahania między solidarnością ze swoimi pobratymcami i współwyznawcami a lojalnością wobec miasta, państwa i monarchy, uznawanego zresztą początkowo za zwierzchnika przez walczących o swoją wolność Kozaków. Dokonanie wyboru nie było sprawą łatwą, zaś próby zachowania neutralności kończyły się czasem tragicznie.

Ujęcie tych bolesnych spraw przez autora książki grzeszyło jednostronnością. Przekonuje natomiast jego wywód, że wspólne wyznanie integrowało ze społecznością ruską wielu innych przybyszów, a więc Wołochów i Mołdawian, większość Słowian południowych, a także Greków, zwłaszcza o tych ostatnich autor pisał pochlebnie. Wyróżniał się wśród nich Konstanty Korniakt. Jako bogaty kupiec udzielał pożyczek królowi Zygmuntowi Augustowi. Jego małżeństwo, później zaś związki zawierane przez jego dzieci sprawiły, że był skoliigacony z kilkoma polskimi rodami magnackimi, jak Dzieduszycey, Herbutowie, Tarnowscy i Chodkiewiczowie. Przeszedł do historii Lwowa jako protektor religii prawosławnej i społeczności ruskiej, fundator słynnej wieży renesansowej przy cerkwi wołoskiej. Wiódł życie patrycjusza, który w swych zamiłowaniach artystycznych łączył wartości należące do kultury greckiej, polskiej, włoskiej i ruskiej. Dokładał też starań, by wzmocnić fortyfikacje miasta, które stało się jego siedzibą. Monografia Łozińskiego przynosi wiele interesujących wiadomości o innych rodzinach pochodzenia greckiego (np. Alwizowie, Mezapetowie, Langiszowie, Izarowiczowie), odgrywających wybitną rolę w życiu politycznym, gospodarczym i kulturalnym mia-

sta. Można by nawet postawić autorowi zarzut, że opisując lwowską wspólnotę prawosławną bardziej akcentuje wkład kulturalny rodzin greckich niż ukraińskich czy wołoskich. Sformułowanie precyzyjnych ocen nie jest tu zresztą łatwe.

Nasuwa się teraz pytanie, które było niezmiernie ważne dla samego autora jak i jego czytelników. Idzie o to, jaką rolę w dziejach ówczesnego Lwowa odgrywał pierwiastek polski. Można ją ująć potrójnie. Po pierwsze – już od XV w. wzrastała liczba rdzennych Polaków w społeczności wieloetnicznego miasta. Po drugie – szybko postępowała polonizacja możnych rodzin, zwłaszcza niemieckich, włoskich, węgierskich, angielskich i szkockich, później ormiańskich, a częściowo także greckich i ruskich. Świadectwem tego procesu były charakterystyczne przekształcenia pewnych imion własnych. Niekiedy je spolszczano przez dosłowne tłumaczenia – tak np. w XVI w. Scharffenbergowie stali się Ostrogórskimi. Częściej przyswajano obce nazwiska dodaniem odpowiednich części słowotwórczych, dzięki czemu Kalb stawał się Kalbczykiem, Krauz Krauzowskim, Alnpeck Alembekiem, zaś potomkowie Wolfa Scholca – Wolfowiczami. Jednocześnie rozwijał się według Łozińskiego odmienny proces powstały pod wpływem humanistycznej mody. Po prostu niekiedy mieszczenie, Polacy z pochodzenia, przybierali nazwiska o brzmieniu łacińskim lub greckim. Tak np. Wiśniowscy stali się w połowie XVI w. Abrekami, mieszkaniec o nazwisku Noga przezwany się Pedianus, zaś Gęsinosek – Anserinus. Podobnie rodzina Mrzygłódów stała się Syxtami, niejaki Śmieszek występował jako Mikołaj Gelasinus, gdy jednocześnie jego krewni pozostali przy polskim nazwisku. Znamienny przykład stanowiła rodzina chłopska z Nowopola nad Pilicą. W swym nowym, lwowskim życiu, po zdobyciu wykształcenia medycznego i wysokiej rangi społecznej przez jej przedstawicieli, występowała już pod nazwiskiem Novocampiani (Nowopolczycy) lub po prostu Kampianowie.

Prócz częściowej polonizacji, a nawet pewnych form latynizacji mieszczaństwa rozwijał się jeden jeszcze proces o szerszym zasięgu. Kultura polska stawała się zwornikiem jednoczącym lwowską zbiorowość, płaszczyzną komunikacji społecznej. Polszczyzna była drugim, a w wielu przypadkach nawet pierwszym językiem różnych grup etnicznych, przy czym jej codzienne użycie nie zawsze było jednoznaczne z identyfikacją narodową. Po polsku pisał do Stauiropigii Konstanty Korniakt, w tym samym języku powstawały niektóre dokumenty tej ruskiej i prawosławnej instytucji, na przemian po ukraińsku i po polsku prowadził w ciągu wielu lat swe notatki biograficzne i zapiski handlowe średniozamożny kramarz ruski, Piotr Kunaszczak. W. Łoziński przytacza wiele przykładów, świadczących o tym, że kultura polska ułat-

wiała porozumienie międzygrupowe, co wcale nie ograniczało innych wartości i tradycji. Niektóre z nich zostały z czasem całkowicie przyswojone przez Polaków, inne nadal zachowały swą odrębność. Powyższe zjawisko stanowiło trzecią, prawdziwie uniwersalną rolę pierwiastka polskiego coraz silniej oddziałującego na całą społeczność.

Integracji kulturalnej sprzyjało też wykształcenie, jakie zdobywali synowie możnych rodów. Prawie wszyscy pobierali naukę w szkole miejskiej przy farze (schola metropolitana), jednakże większość z nich podejmowała według autora dalsze studia, udając się w tym celu do Krakowa, a niekiedy również do Padwy, Bolonii, Rzymu i Paryża, znacznie rzadziej do Niemiec. *Stopień akademicki* – pisze autor – *nie odводził od handlu – doctor clarissimus tak samo dbał o kupieckie interesa, jak każdy inny kramarz. Nawet doktorat medycyny, chociaż daje zawód specjalny, nie odwraca od handlu* (s. 5).

Świadectwem rozległych horyzontów umysłowych niektórych mieszczan były księgozbiory domowe, często szczegółowo spisywane przy sporządzaniu testamentu. Tak np. biblioteka Waleriana Alembeka, doktora filozofii i rajcy miejskiego, liczyła 1248 dzieł w języku greckim, łacińskim, polskim i włoskim. Podobnie dr Erazm Syxt, zmarły w 1635 r., pozostawił 800 dzieł w języku łacińskim, polskim i włoskim, zaś około 380. książek łacińskich i polskich liczyła biblioteka dr. Marcina Korzeniowskiego. Wiele testamentów mieszczańskich, omówionych przez W. Łozińskiego, wyrażało troskę o los książek gromadzonych w ciągu całego życia, o ich właściwe wykorzystanie w przyszłości.

Podobnie niektórzy patrycjusze lwowscy pozostawiali po sobie zbiory obrazów, liczące nawet ponad 50 i 100 płócien różnych artystów, m.in. niderlandzkich. Dzieło W. Łozińskiego przedstawia jeszcze inne cechy kultury tamtejszego mieszczaństwa, jak zamiłowanie do wschodniego przepychu zaznaczające się w doborze mebli, strojów i kobierców, w rozwoju miejscowego rzemiosła artystycznego. Odpowiednikiem literackim sztuki użytkowej były też liczne utwory okolicznościowe, m.in. panegiryki weselne, sławiące zasługi możnych rodów. Wykorzystał też autor materiały z procesów obyczajowych, jakie toczyły się przed sądem lwowskim, zaś przyczyny i przebieg tych spraw najchętniej przedstawiał w formie umiejętnie zbeletryzowanej narracji.

Czym różniła się zatem druga formacja patrycjatu lwowskiego od XV-wiecznych poprzedników? Dzieło autora wyjaśnia, że charakteryzowała ją rozległość horyzontów umysłowych, łączenie kultury łacińskiej i polskiej z wpływami Wschodu, przyswajanie pierwiastków włoskiego renesansu, a zarazem pielęgnowanie tradycji zrodzonych w kręgu oddziaływania dawnego Bizancjum.

Patrycjusz lwowski z XVI i XVII w. to nie tylko wykształcony bogacz, ale również protektor sztuki, opiekun instytucji służących całej społeczności, jak świątynie i szpitale. Omawiane przez autora dokumenty archiwum miejskiego przynoszą świadectwa takiej właśnie postawy. Charakterystycznym przykładem jest ofiarność Marcina Kampiana, który w 1623 r. w okresie zarazy pochłaniającej tysiące ludzi służył miastu jako lekarz i naczelnik z władzą dyktatorską. Wytrwał w nim aż do przezwyciężenia epidemii, zaś po zniszczeniu Lwowa przez kolejny pożar ofiarował znaczną sumę na jego odbudowę. Oczywiście należałoby tu unikać zbyt szerokich uogólnień. Obok służby bliźniemu występowały w życiu mieszczaństwa przejawy egoizmu, zachłanności i ówczesne dokumenty sądowe utrwaliły wiele procesów powstałych na tym tle.

Obok tych ludzkich zalet i słabości kształtowała się wśród ówczesnego mieszczaństwa jedna jeszcze cecha. Było nią głębokie przywiązanie do Lwowa, który traktowano bardziej jako „civitas” (państwo, kraj, a także miasto) niż jako „urbs”. Podkreśla to w swym dziele W. Łoziński. *Przychodzi do tego, że w oczach lwowskiego mieszczaństwa jeszcze w pierwszej połowie XVII wieku – bo już zaznaczyliśmy wyżej, jak później upadło zadowolenie z własnego stanu – Lwów przybiera pozory jakiegoś całkiem samoistnego, niemal udzielnego organizmu, jakby był kupiecką republiką włoską, Wenecją lub Genuą, jakby prokonsul czyli burmistrz był rządzącym księciem i hetmanem, rajcowie senatem. W przemówieniach publicznych, w uroczystych wstępach do aktów i testamentów, Lwów nazywa się często Rzeczpospolitą* (s. 21). Zawdzięczała ta republika miejska swój status prawny przywilejom królewskim. Kazimierz Wielki nadał jej samorząd, Władysław Jagiełło złożył uroczyste zapewnienie, iż Lwów nigdy się nie stanie własnością żadnego możnowładcy. W ciągu kilku stuleci sprawowała władzę w mieście rada złożona z 12. członków, szerszą reprezentację społeczną stanowiło zgromadzenie 40. mężów (kwadragintawirat) wybierane przez kupców i rzemieślników, sprawy sądowe rozstrzygał wójt i 12. ławników. Wiązały się z tym niejednokrotnie ostre spory społeczne omawiane przez autora. Rada stała się z biegiem czasu instytucją oligarchiczną, reprezentowała przede wszystkim interesy patrycjatu, jej członkowie otrzymywali dożywotnie nominacje (od 1520 r.). Natomiast zgromadzenie 40. mężów powstałe w 1577 r. wybierano w sposób demokratyczny i stopniowo pozyskiwało ono coraz większe znaczenie w życiu miasta⁸.

Bez względu jednak na te konflikty można powiedzieć bez żadnej przesady, że lwowska republika miejska spłacała całej Rzeczypospolitej przywileje królewskie najwyższą wartością – wier-

⁸ Por. K. Małczyński, i in., dz. cyt., s. 104–105.

nością państwu, zwłaszcza w okresach największego zagrożenia jego egzystencji. To nie przypadek sprawił, że właśnie w lwowskiej katedrze łacińskiej złożył swe śluby 1 IV 1656 r. król Jan Kazimierz, przed cudownym obrazem Matki Boskiej, namalowanym pod koniec XVI w. przez tutejszego geometrę, Józefa Wolfowicza, który szukał w tej pracy pociechy po stracie wnuczki.

Książka Łozińskiego, poświęcona przede wszystkim historii obyczajów, nie wyjaśnia dogłębnie przemian, jakie dokonywały się w działalności instytucji religijnych ówczesnego Lwowa. Przecież właśnie w XVI i XVII w. kształtowała się stopniowo unia kościelna. W 1631 r. związała się już oficjalnie z Kościołem katolickim lwowska archidiecezja ormiańska, zaś w 1700 r. przystąpiła ostatecznie do unii lwowska diecezja prawosławna. Dzięki temu Lwów stał się ośrodkiem, w którym istniały trzy katolickie katedry: łacińska, grecka i ormiańska, trzy obrządku religijne o odmiennej liturgii i różnych tradycjach kulturalnych należące do jednego Kościoła.

Można książkę W. Łozińskiego zarzucić nadmierną szczegółowością, brak należytej spójności w prowadzeniu wywodów, zbytne zamiłowanie autora do barwnej anegdoty. Zubożyło ją również pominięcie Żydów, którzy w XVII w. stopniowo przejmowali przedsięwzięcia handlowe kupców ormiańskich. Nieliczne uwagi poświęcone zbiorowości żydowskiej wyrażają niechęć do tej nacji. Tymczasem prawdziwa synteza przeszłości Lwowa wymaga przecież, by odrzucić wszelki partykularyzm, a tym bardziej narodowe zaciętrzewienie, by wykluczyć wszelkie dążności antysemickie, antyukraińskie, a także antypolskie. Jednakże zalety dzieła dominują nad jego wadami. Jest ono nie tylko obrazem bogatej i oryginalnej przeszłości kulturalnej Lwowa. Mimo upływu prawie stu lat książka W. Łozińskiego zachęca do postawienia zasadniczych pytań: Czy nauka polska należycie doceniła wkład dawnych miast Rzeczypospolitej do kultury narodowej, ich późniejszy wpływ na kształtowanie się postawy ideowej inteligencji polskiej w XIX w.? Czy nie popełniono tu uproszczeń wynikających z nieznajomości materiału historycznego i zwykłej tendencyjności? Odpowiedź na te pytania wymaga już oczywiście odrębnych rozważań.

Oskar Stanisław Czarnik

książki

Ocalenie według Nowaka

Tadeusz Nowak

Pacierze i paciorki

Spółdz. Wyd. „Czytelnik“, Warszawa
1988, ss. 110

Konwencja modlitwy towarzyszy poezji od samych jej początków. Prześlania religijne stanowią z pewnością główne źródło pierwszych aktów poetyckich. Pierwszym poetą był ten, kto dostrzegł w konstrukcji świata rękę Bożą i po swojemu to wyraził. Bóg od czasów pierwotnych przeobrażał się wielokrotnie w oczach, ustach, w wyobraźni artystów, ale zawsze obecność pierwiastka metafizycznego decydowała o wartości sztuki. Koncepcja Boga wiąże się ściśle z momentem historycznym, z doświadczeniem społecznym, strukturą psychiczną, temperamentem i wrażliwością aksjologiczną twórcy. Pojęcie Boga albo dominuje w wyobraźni poety opromieniając światem metafizyki poszczególne wiersze, jak u Jana Twardowskiego czy w późnej twórczości Anny Kamieńskiej, albo przenika całą poezję wewnętrznym nurtem jasnej czy ciemnej wiary, jasnej – przez trud racjonalizacji, jak u Miłosza, ciemnej – przez obsesję wyobraźni, jak u Ożoga.

Świadomie przywołuję tutaj twórców związanych z szeroko pojętą

naturą, będących we władaniu mitów rodzinnych z ich pejzażem i kulturą, czerpiących wprost pamięcią z bogactw naturalnych własnego rodowodu. Pisać będą bowiem o poecie, który swoje związki z naturą czuje i wyraża jako bezpośrednie obcowanie z Bogiem. Nie z ideą Boga, z tą tajemniczą nieuchwytną istotą wymykającą się poznaniu i nazwaniu, ale z Bogiem dnia codziennego przywoływanym instynktownie w powszednich aktach strzelistych duszy. Tadeuszowi Nowakowi WSZYSTKO kojarzy się z Bogiem. I to nie poprzez doszukiwanie się Boga we wszystkim, ale przez zwracanie się ze wszystkim do Niego. Nowak po prostu modli się wszystkimi swoimi wierszami, albo inaczej – wszystkie jego wiersze modlą się same z siebie. We wstępie do „Poezji wybranych” (LSW, 1987) poeta spisuje bezpośredni rodowód swojej poezji. To „Psalmy” Kochanowskiego śpiewane w jego wiejskim kościele i pieśni maryjne *pod kapliczką przydrożną, leśną, polną figurką* stały się jego pierwszym natchnieniem. To cygańska i żydowska orkiestra przygrywająca na błoni podczas wesel i festynów wpisała się trwałym kodem w jego pamięć. *Wiersze, wiersze. Tysiące, miliony wierszy. Widzę was, jak klęczycie linijka po linijce, strofka po strofke na znanej mi z dzieciństwa ziemi i modlicie się za tych, którzy od was odeszli. Widzę was, jak wstajecie z klęczek, zdejmujecie odświętne ubrania, przebieracie się w drelichy i wchodzicie w rozoraną ziemię słów, żehy zastać w niej pamięć o mnie, o tobie i jeszcze o tobie, bracie mój, siostrzo moja, czasie mój, często gorszy od wściekłego psa. I wy przy nich, moje wiersze, trawy zielone, jabłonko kwit-*

nęca, matko wtulona w mój sen, Chrystusie wiszący na mych plecach, czasie mój złapany we wnyki zbożeckie.

W naszej poezji Tadeusz Nowak stał się odnowicielem formy psalmów w niepowtarzalnej skali. Recenzując kilka lat temu „Psalmy wszystkie” („Nowe Książki” 1981/13) zwróciłam uwagę na intonacyjną wyobraźnię poety. *Wzór rytmiczny i funkcja rymu odgrywają w tej poezji rolę główną – pisałam. – Na nich wspiera się hierarchia wartości i estetycznych, i światopoglądowych. W żadnej chyba poezji współczesnej wzorzec rytmiczno-rymowy nie ma takiej autonomii. /.../ Wystarczy przyrzeć się uważnie, co Nowak z tym wzorcem tradycyjnym robi. Nie podpira nim kulejącej konstrukcji przesłania, nie zapelnia braków obrazowych czy myślowych. Układ rytmiczno-rymowy umożliwia mu pełne, całkowite otwarcie słowa, nie skrepowane żadnym hamulcem wyjawienie się siebie. We wspomnianym wstępie do „Poezji wybranych” poeta niejako oficjalnie potwierdził główne źródła swojej poezji, tworząc jeden z piękniejszych komentarzy odautorskich do poetyckiego dzieła.*

„Pacierz i paciorki” powstające tuż po „Psalmach” stanowią kontynuację, a może wręcz kulminację Nowakowej poetyki modlitwy. Może dopiero tu dopełnia się ta miara nie z estetyki rodem, ale z samego żywiołu życia tworząc *Wiersze piękne jak anioły, jak zwiastujące archanioły. I wiersze pokraczne, strącone z niebios, uchynięte cielesnie i na umyśle.* Tu nawet sam diabeł zostaje dopuszczony do głosu, a w każdym razie powołany do istnienia w „Pacierzach i paciorkach diabelskich”. Jakby poecie nie dość było ewokować w wierszach nagą udrękę,

nędzę i grozę ludzkiego stanu, potrzebował jeszcze wsadzić do nich tegoż diabła prosto z piekła chłopskiej fantazji, jak ontologiczną kropkę nad i. Sen o wielkim chłopstwie śniony w strofach „Psalmy”, w „Pacierzach i paciorkach” zyskał jawnego, określonego antagonistę, dręczyciela, kusiciela, prześmiewcę. I winowajcę? Sprawcę wszelkiego zła? Nie, Nowak nigdy nie był zwyczajnym moralistą, więc i tu nie próbuje nawet nim być. Jego wizja świata jest obszerniejsza, nie sięga po hierarchie etyczne z powszechnego kodeksu, jest ponadwartościująca i ponadczasowa. To superrealizm kazał poecie wprowadzić do wierszy ten diabelski akcent w celu uaktywnienia obrazu, uruchomienia w świecie fikcji poetyckiej mechanizmów dynamiki i dialektyki prawdziwego świata.

„Pacierz i paciorki” zyskują zatem, dzięki formalnemu rozdzieleniu na „głosy”, podwójną perspektywę poznawczą: „Pacierz rodzinne” to jakby jeden biegun, „Pacierz i paciorki diabelskie” – drugi. Dobro i zło, sens i bezsens, minione i teraźniejsze wymieszczone w ontologicznym tyglu atomizują się nagle, znajdują na chwilę trwania wiersza swoje osobne artykulacje, by znowu się pogryźć w nieprzenikalnej materii bytu. To nie poeta określa rzeczywistość, to ona sama wciska mu się w wiersze podwójnym znakiem ludzkiego losu. Szczęście i nieszczęście mają bowiem swoją oddzielną autonomię w historycznych, społecznych, religijnych i literackich wcieleniach, konkretyzacjach, które domagają się posłuchania. I poeta pozwala się im wygadać, pozwalając wygadać się sobie. „Pacierz i paciorki” przez ten jasełkowy

podział „ról” pełnią funkcje terapeutyczne. Wiadomo przynajmniej – kto jest kto. Moment identyfikacji bywa zbawienny dla ocalenia tożsamości. Wiadomo więc: rodzina i jej tło – dom, wspomnienia dzieciństwa, obrzędy, biologia, natura, wszystko to jest spowite u Nowaka aurą świętości, w przeciwieństwie do całej nieomal reszty spraw tego świata napiętnowanych wspólnym przekleństwem.

Świat jest doznawany przez poetę w dwóch wymiarach: jako ukonkretniony po Leśmianowsku zaświat pełen umarłych a żywych wciąż istot – ludzi, zwierząt, roślin, zdarzeń – i brutalna, śmiertelność realność dnia codziennego. Mit dzieciństwa, mit zapamiętanego raju przeplata się ciągle z chorą wizją teraźniejszości. W „Pacierzach rodzinnych” poświęconych pamięci Matki i Siostry poety pamięć właśnie ożywia ich *bezistnienie*:

*Kończy się świat i twój i mój
i błękniję przez opłotki
pamięć o tobie wprost ze skopca
pojącej mlekiem hubin gorzki*
(„Pacierz mleczny“)

*Siostra biegnie przez rzeki
nie zagojony pacierz
Bielą się jej kolana
skacze warkocz po plecach
Jej śmiechem dniu lipcowy
trawiaste uszy naciesz*
(„Pacierz festynowy“)

Te wizje umarłych-żywych są tak wyraziste, że chciałoby się je cytować wszystkie po kolei. Bo też nasza współczesna poezja coraz rzadziej posługuje się rytmem i melodią, które trafiałyby bezbłędnie w archetypy kulturowe, które poruszałyby w nas

całe epoki literackie. Aluzje do lipy czarnoleskiej, a nawet do starożytnej muzy są tu tak samo naturalne, jak obecność aniołów i diabłów. A kiedy w „Czwartym pacierzu diabelskim” poeta mówi: *Świerzop i białą grykę sieje / w odjętej naszym ustom Litwie / Lecz on już siedzi nad Wilejką / i Matką Boską Ostrobramską / w pestkach po pas powiada czule / po bitwie synku już / Po bitwie – wszędobylski duch historii przenika nas szyderstwem aż do bólu*. Takie same reakcje wywołują gorzkie aluzje do dziejów najnowszych. Siła tej poezji tkwi w dominacji struktur intonacyjnych nad logiką wszelkich znaczeń. W „Pacierzach azjatyckich” perspektywa historyczna i przestrzenna od *azjatyckich jasyrów po nuklearne chorałowie współczesności* rządzi się także logiką intonacyjną. Dlatego właśnie tak skutecznie działa na nasz zmysł poezji aktywizując całą energię wyobraźni.

Tak jak cała twórczość Nowaka „Pacierze i paciorki” ze swoją intonacyjną czystością i widowiskową scenografią nie są tylko zapisem pewnej postawy wobec świata, określonej koncepcji historiozoficznej. Są bowiem i tym, i czymś znacznie więcej: uobecnieniem prawdy o ludzkim losie, prawdy subiektywnej pojedynczym doznawaniem, tragicznej w jątrzeniu rozdartej sprzecznościami tożsamości, ale tym prawdziwszej. Bagaż egzystencjalny dźwigany przez poetę odbiera mu łaskę prostodusznej ufności i wiary, *Módlmy się módlmy zanim nas uśmiercą* – sztydzi w „Psalmie naszej pamięci”. A w „Dwunastym pacierzu diabelskim” tak się spowiada Panu ze swojej małej, prywatnej tęsknoty: *Daj mi odpocząć w*

połu / na brzegu rzeki w lesie / pozwól
się wtulić w upał / lata i psiego brzucha.
Dopóki istnieje pole, rzeka, las,
upał i pies – dopowiadamy w duchu
tej czulej wyobraźni, zasluchani w
apokaliptyczne lęki poety. Zaś świat
tiwa na przekór tym lękom, gdyż to
on – poeta – płacząc po nim w jednej
strofie wskrzesza go na powrót w całym
blasku emocji wydzierającej go
nicości: *A pies się w trawie tarza z Bogiem / i chociaż nie wie że to Bóg / czuje że cieszy się za progiem / wiśniowy sad i płot grodzony...* („Pacierz wieczorny”).

Z tą poezją trudno się rozstać, bo jest naprawdę jak modlitwa, która bezwiednie ciśnie się na usta ocalającą frazę.

Adriana Szymańska

Antologia osobista

The Burning Forest. Modern Polish Poetry

przeł. i wyd. Adam Czerniawski
Bloodaxe Books, Newcastle upon Tyne
1988, ss. 192

W eseju napisanym po wydaniu w 1965 r. trzech antologii poezji polskiej – „Anthologie de la poésie polonaise” Jeleńskiego, „Neue polnische Lyrik” Dedeciusa i „Postwar Polish Poetry” Mitosza – Aleksander Wat

stwierdził: *W teorii, tłumaczem idealnym byłby świetny poeta, po mistrzowski władający własnym językiem i wtajemniczony w „język poety-autora”. Który w dodatku tłumaczy tylko poetów spowinowaconych.* Jak się wydaje, postulat ten znalazł wypełnienie w opublikowanej właśnie w Anglii antologii polskiej poezji współczesnej „The Burning Forest”. Autorem wyboru i tłumaczem w jednej osobie jest wciąż u nas nie doceniany wybitny tłumacz i poeta polski mieszkający w Londynie, Adam Czerniawski. Celowo nie używam określenia „poeta emigracyjny”. Czerniawski opuścił Polskę w wieku 7 lat, rozpoczynając w 1941 r. wędrówkę przez Turcję, Palestynę, Liban, zachodnie Niemcy aż do Anglii, gdzie ukończył szkołę średnią, studia w zakresie literatury angielskiej i filozofii, i mieszka tam do dziś.

W październiku 1987 r. odpowiadając na jedno z pytań podczas spotkania na Uniwersytecie Śląskim Czerniawski odczytał świeżo napisany szkic „Nostalgia”, opublikowany zresztą niedawno w krakowskim „Brulionie”. *Czy pan nie tęskni za krajem i kiedy zamierza pan wrócić?* – zapytał go w 1972 r. licealista na spotkaniu autorskim w Gostyninie, a 15 lat później podobne pytanie zadał student polonistyki. *Mieszkałem do niedawna w zachodniej Anglii, przeniosłem się właśnie na wschód, do Kenii i bardzo teraz do tego porzuconego zakątka tęsknię.* Ta odpowiedź sprzed 15 lat została teraz uzupełniona pięknym szkicem o nostalgii – jest tam dom matki na Ukrainie, dom w Warszawie, domek w Tel-Awiwie, francuska szkoła w Jaffie, angielska szkoła

w Jerozolimie i „rodzinne” miasto w Anglii.

Wszystko to nie jest przypadkowe. Twórczość poetky A. Czerniawskiego, poety polskiego, piszącego po polsku w Londynie, nie ma w sobie nic z polonocentryzmu, nie ma w niej polskiej historii, polskiej polityki, polskiej nostalgii, polskich kompleksów. Ta znakomita poezja, której jak dotąd poświęcono nieliczne studia krytyczne (ostatnio dłuższy artykuł Mariana Kisielea w tomie zbiorowym „Poezja i nostalgia” i szkic Jerzego Poradeckiego w: „Tygodniku Powszechnym”) to pisana po polsku poezja EUROPEJSKA. Poezja trudna, filozoficzna, wieloznaczna. Czerniawski, absolwent brytyjskich szkół i uniwersytetów, władca, rzecz jasna, znakomicie językiem angielskim, w którym przez wiele lat wykładał studentom filozofię.

Tak więc spełnia on wszystkie warunki, jakie stawia Wat idealnemu tłumaczowi. Czerniawski jest już zresztą autorem kilku tomów przekładów poezji polskiej: wydał w Anglii trzy tomy wyborów poezji i dramatów Tadeusza Różewicza oraz wybory wierszy Leona Stroińskiego i Leopolda Staffa. Krakowskie Wydawnictwo Literackie opublikowało w serii „dwujęzycznej” jego przekłady poezji Norwida.

Antologia „The Burning Forest” („Płonący las” – tytuł zaczerpnięty ze Słowackiego) jest bardzo osobista. Stanowi raczej ukoronowanie pewnego etapu translatorskiej pracy Czerniawskiego niż reprezentatywny wybór ze współczesnej poezji polskiej. Czerniawski wydaje antologię dla czytelnika angielskiego. Wybiera wiersze „przetłumaczalne”, wiersze uniwer-

salne, te, które „zabrzmią” dobrze w języku angielskim. W antologii znalazły się wiersze 17. współczesnych poetek i poetów: Cypriana Norwida (jako prekursora poezji współczesnej), Leopolda Staffa, Leona Stroińskiego, Tadeusza Różewicza, Tymoteusza Karpowicza, Władysława Szymborskiej, Zbigniewa Herberta, Jana Darowskiego, Wiktora Woroszyńskiego, Andrzeja Bursy, Bogdana Czaykowskiego, Anki Kowalskiej, Adama Czerniawskiego, Ryszarda Krynickiego, Rafała Wojaczka, Stanisława Barańczaka i Bronisława Maja.

Pisząc o nieprzetłumaczalności wielu wybitnych poetów polskich, w tym Mickiewicza i Słowackiego, trudnych do przełożenia na angielski z powodu „retorycznego” sposobu kształtowania wiersza, Czerniawski dalej uzasadnia motywy swojego wyboru: *Stąd też nie jest przypadkiem, że tę antologię otwiera Norwid, stopniowo wyzwalający się spod potężnej przewagi Mickiewicza i Słowackiego, rozwijający język poetycki, który jest chropowaty i eliptyczny; że z kolei znajduje się tu powojenny Staff, który w swej późnej poezji odwraca się od własnych utworów przedwojennych, pełnych radości i wzniósłości; i że w końcu antologia skupia się na poetach, którzy na różne sposoby próbowali rozwijać styl „nagi” (Różewicz, Bursa), zawierzali dyskretnym subtelnościom Norwidowskiej ironii (Herbert) lub tworzyli pisane wprost wiersze-deklaracje (Krynicki, Barańczak), wzorowane do pewnego stopnia na twórczości E. E. Cummingsa, Brechta i poetów-beatników.*

Aczkolwiek powyższe uzasadnienie brzmi logicznie i konsekwentnie,

dobrze wiadomo, że inny wydawca podobnej antologii mógłby przyjąć odmienne, równie prawomocne miary. Mimo stosowania kryterium „przetłumaczalności” i kryterium „języka poetyckiego” Czerniawskiemu nieobcy jest walor reprezentatywności, czyli – w gruncie rzeczy – wartości poezji. Sam zresztą pisze: *Szukając przetłumaczonego, byłem przekonany, że po prostu poszukuję dobrych wierszy*. Można by jednak zapytać – narażając się na zarzut niezrozumienia, czym jest antologia poezji – dlaczego brak w tej antologii poezji Czesława Miłosza. Można by się upomnieć o kilku poetów może ważniejszych w historii polskiego języka poetyckiego w XX w. i bardziej niezastąpionych niż J. Darowski, A. Kowalska czy W. Woroszyński. Tym bardziej gdy się czyta – w recenzji z antologii Barańczaka „Poeta pamięta” opublikowanej przez Czerniawskiego w „Pulsie” pod znamennym tytułem „Poeta nie zawsze pamięta” – że *język Miłosza zatrzymał się gdzieś na progu XIX wieku* (sic!) w przeciwieństwie do języka Różewicza. Można by nie zwracać uwagi na to zdanie użyte w określonym kontekście, ale to przeciwstawienie służy jednak pochwalę poezji Różewicza, którego wierszy jest w omawianej antologii wyjątkowo wiele, zaś Miłosza nie ma tu w ogóle.

Oczywiście każdy mógłby polemizować ze mną, posiłkując się choćby słusznymi wywodami Wata z cytowanego już eseju „O przetłumaczalności utworów poetyckich”: *Antologia nie jest podręcznikiem historii poezji (polskiej), przy pierwszym wyborze zatem redaktor powinien się liczyć nade wszystko ze stopniem ich przetłuma-*

czalności, a w ostatecznej eliminacji winien decydować ostateczny wynik przekładu, a nie ranga i waga poety w historii jego poezji narodowej. Mierzenie ilości wierszy poszczególnych autorów w antologii (jak to uczyniono w dyskusji w warszawskim piśmie „Kultura”) łokciem ich rangi, w dodatku łokciem fałszywym, bo sfabrykowanym w fanatycznej koterii literackiej, jest jawną niedoręcznością.

Zgoda. Trzeba jednak pamiętać również, że Czerniawski w cytowanej już recenzji tak pisze o Białoszewskim: *Zaliczanie tej twórczości do poezji jest jednym z większych nieporozumień literackich ostatniego 30-lecia*. Nie jestem zwolennikiem tłumaczenia Białoszewskiego na język angielski (byłoby to zresztą chyba zadanie kartkołomne), sam nie przepadam za poezją tego autora, przyznając jednak – choć niechętnie – że to jeden z najwybitniejszych poetów (nie – „poetów”, jak chciałby Czerniawski) polskich XX w., który zrewolucjonizował polski język poetycki nie mniej niż – doceniani przez Czerniawskiego – Przybóś i – toutes proportions gardées – Barańczak. Mamy podstawy, by się obawiać, że radykalizm poglądów Czerniawskiego na poezję musiał zaważyć na kształcie antologii.

Jest jednak i druga strona medalu, dużo bardziej dla nas ważna i decydująca o tym, że antologię trzeba ocenić bardzo wysoko. Czerniawski tłumaczy bowiem poetów, których twórczością zajmuje się od lat, przekłada wiersze bliskie swej wrażliwości i odczuwaniu świata, więc m.in. dlatego daje się poznać jako tłumacz wybitny. A przecież to jest najważniejsze, gdyż niewielu mamy liczących się tłumaczy poezji polskiej na język angielski.

W swych przekładach Czerniawski wciąż wychodzi zwycięsko z trudności, klucząc między Scyllą dosłowności a Charybdą własnej „fantazji” tłumacza. Pozorna „zmiana” oryginału jest zawsze wyborem na rzecz lepszego brzmienia wiersza w języku angielskim. W Norwidowym „W Weronie” ostatnia strofa – *A ludzie mówią, i mówią uczenie, / Że to nie tży są, ale że kamienie, / I – że niki na nie nie czeka!* – została oddana następująco: *But mem say knowingly and mock / It was not a tear but a rock / Awaited by none*. Owo „mock”, pozornie nie mające odpowiednika w oryginale, nie tylko wynika z sensu wiersza, ale tworzy w tej świetnie, lapidarnie przełożonej strofie wyrazisty rym z „rock”. U Herberta Tukidydes *opowiada dzieje* swej nieudanej wyprawy, w przekładzie jest – znakomicie tu brzmiące – *Thucydides DESCRIBES his unsuccessful expedition*.

Zasami dość znaczna zmiana znaczeń w porównaniu z oryginałem, zmiana zresztą tylko pozorna, wydobywa jądro znaczeniowe tekstu polskiego. Jest tak w wierszu „Daj mi wstąpić błękitną...” Norwida, gdzie: *Bywałem ja od Boga nagrodzonym / Rzeczą mniej wielką oddano przez: In the past God healed my wounds / With lesser things*. Oczywiście, lektura ulubionych wierszy przeniesionych w inny kontekst kulturowy, wypowiedzianych w innym języku, zawsze wywołuje jakieś wewnętrzne protesty, które są o tyle bezowocne, że czytelnik raczej nie jest w stanie zaproponować lepszej wersji. Przekład poza tym zawsze jest – jak wiadomo – próbą interpretacji utworu oryginalnego.

W wierszu Herberta „Potęga smaku” można znaleźć wyrażenia, które

trudno oddać w całej złożoności semantycznej oryginału. W takich przypadkach – pisał Czerniawski we wstępie do antologii – *może być skuteczne wyodrębnienie jednej warstwy semantycznej i pozwolenie językowi przekładu, by posłużył się swą własną magią*. Słowa te przypominały mi się, gdy czytałem o *do-it-yourself Mephisto* czy o retoryce, która była *too coarse-grained*. Rzecz jasna znalazłyby się i przykłady bardziej kontrowersyjne, jak np. pierwsze zdanie z wiersza Bursy „Rankiem w parku”: *Each morning when I share my religious exercises with the trees (Rankiem odpowiadając w parku rekolekcje z drzewami)*, gdzie owe *religious exercises* są chyba zbyt wieloznaczne. W tym samym wierszu jest chyba zbyt wieloznaczny *poor old boy* jako *biedny staruszek*.

Podobne przykłady tylko w małym stopniu ilustrują ogrom trudności, jakie stoją przed tłumaczem, nie są jednak w ogóle w stanie oddać świetności wszystkich przekładów Czerniawskiego. Widać ją chyba szczególnie wyraźnie w wierszach Różewicza – pozornie tylko prostych. Wydawać by się mogło, że wystarczy przełożyć kolejne linijki pisanych prostym językiem wierszy wielkiego poety. Nic błędniejszego! Tłumacz wciąż boryka się tu – i wychodzi z tych prób zwycięsko! – z melodią zupełnie innego języka, z „ciężarem” poszczególnych wersów, układa je tak, by, w zmienionym nieraz kształcie, oddawały po angielsku sens utworu.

„The Burning Forest” to z wielu powodów „antologia osobista”. Również z powodu bardzo oryginalnego wstępu, w którym autor przedstawia angielskiemu czytelnikowi własną,

przemyślaną wizję współczesnej poezji polskiej. Podobnie niebanalny charakter mają notki biograficzne poprzedzające prezentacje kolejnych autorów.

Dobrze się stało, że czytelnicy angielscy otrzymali kolejną antologię poezji polskiej. My natomiast powinniśmy się spodziewać, że ukaże się w kraju wybór eseistyki literackiej Czerniawskiego, w ogóle u nas nie znanej, oraz kolejne tomy jego wierszy.

Piotr Wilczek

Bilans katolicko-żydowskiego dialogu

Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985. Selected Papers

Libreria Editrice Vaticana - Libreria
Editrice Lateranense 1988, ss. XXXII +
326

Opublikowanie tej książki stało się prawdziwym wydarzeniem. Jej prezentacja miała miejsce podczas uroczystej sesji naukowej, która odbyła się 22 III 1988 r. w auli Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Wzięli w niej udział wysocy przedstawiciele Stolicy Apostolskiej i reprezentatywnych środowisk żydowskich. Książka stanowi bilans 15. lat ożywionego dialogu i owoc zbliżenia, jakie się doko-

nało między oboma wspólnotami religijnymi. Została wydana we współpracy z Komisją Stolicy Apostolskiej do Stosunków Religijnych z Judaizmem oraz Międzynarodowym Komitetem Żydowskim do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych. W wystąpieniu podczas oficjalnej prezentacji kard. Johannes Willebrands powiedział: *Tom, który mamy zaszczyt przedstawić, poświadcza dojrzałość, która jest tak bogata, wyjątkowa i niezwykle, że oznacza rzeczywiste historyczny zwrot w stosunkach między Kościołem katolickim a hebraizmem.* „Piętnaście lat dialogu katolicko-żydowskiego” wydano w renomowanej serii „Teologia e filosofia”, w której ukazały się m.in. najważniejsze dzieła K. Wojtyły.

Książka ma długie i godne poznańskie dzieje. Ogłoszona 28 X 1964 r. na II Soborze Watykańskim Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” stała się fundamentem gruntownej reorientacji wobec Żydów i judaizmu. Duszą katolickiego otwarcia był kard. Agostino Bea nazywany *kardynałem jedności*, pełniący od 1960 r. funkcję przewodniczącego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijań, powołanego na polecenie Jana XXIII. W 1966 r. Paweł VI wyraził zgodę na wydzielenie w ramach tegoż Sekretariatu Urzędu do Stosunków Religijnych z Judaizmem, na którego czele stanął ks. Cornelius Rijk. Po śmierci kard. A. Bea (1968) przewodniczącym Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijań został J. Willebrands, równie oliwny rzecznik ekumenizmu i dialogu z judaizmem. Poczynania Kościoła spotkały się z odzewem ze

strony Żydów. W 1970 r. powołano Międzynarodowy Komitet Żydowski do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych (International Jewish Committee on Interreligious Consultations – IJCIC), z siedzibami sekretariatów w Nowym Jorku i Genewie, w którym swoich przedstawicieli mianowały najbardziej liczące się światowe organizacje żydowskie. W dniach 22 i 23 XII 1970 r. w Sekretariacie do Spraw Jedności Chrześcijan w Rzymie odbyło się programowe spotkanie 6. reprezentantów IJCIC z katolickimi członkami Sekretariatu oraz przedstawicielami Komisji do Stosunków Religijnych z Judaizmem, Kongregacji Doktryny Wiary, Kongregacji Kościołów Wschodnich, Kongregacji Wychowania Katolickiego i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”. Owocem obrad było wydanie „Memorandum”, które uczyniło z dialogu główne narzędzie wzajemnych stosunków. Wypełniając postanowienia „Memorandum” powołano do istnienia organ, w którego skład weszło po 5 osób reprezentujących stronę katolicką i żydowską. Tak powstał Międzynarodowy Komitet Łączności Katolicko-Żydowskiej (International Catholic-Jewish Liaison Committee – ICJLC), *jedyna oficjalna organizacja łącząca Stolicę Apostolską i wspólnotę żydowską, która mimo swoich ograniczeń jest znakiem i skutecznym narzędziem naszych stosunków* (J. Willebrands). Katolickich członków Komitetu za zgodą Pawła VI mianował kard. J. Willebrands, natomiast partnerzy żydowscy byli delegowani przez organizacje należące do IJCIC. Skład Komitetu został wybrany na trzyletnią kadencję i miał odbywać przynaj-

mniej jedno posiedzenie rocznie. Powołano także niewielkie grupy robocze, którym zlecono przygotowanie materiałów na wspólnie uzgodnione tematy.

Międzynarodowy Komitet Łączności rozpoczął regularne spotkania wiosną 1971 r. Pierwsze odbyło się w Paryżu i podjęto na nim tematykę wspólnoty religijnej oraz narodu i ziemi w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, a także problemy praw człowieka i wolności religijnej. Na 2. i 3. spotkaniu plenarnym, w Marsylii (1972) i Antwerpii (1973), na nowo podjęto te same zagadnienia. 22 X 1974 r. Paweł VI ustanowił Komisję do Stosunków Religijnych z Judaizmem, działającą w łączności z Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan. Podczas 4. spotkania Komitetu w Rzymie (1975) odbyła się dyskusja nad zadaniami nowo utworzonej Komisji oraz opracowanymi przez nią „Wskazówkami i sugestiami dotyczącymi wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate”, jak też koncepcją praw człowieka w ujęciu Żydów i chrześcijan. Kolejne sesje ICJLC odbywały się co roku: 1976 (Jerozolima) – ustalenia dotyczące postępu osiągniętego we wzajemnych stosunkach od chwili promulgowania „Nostra aetate”; 1977 (Wenecja) – problematyka misji i świadectwa Kościoła; 1978 (Toledo i Madryt) – obraz judaizmu w nauczaniu chrześcijańskim oraz chrześcijaństwa w nauczaniu żydowskim; 1979 (Regensburg) – wolność religijna i wychowanie do dialogu w społeczeństwie pluralistycznym. Po przerwie w 1980 r. następne spotkania plenarne odbyły się w Londynie (1981)

i Mediolanie (1982) i dotyczyły sekularyzmu jako wyzwania dla obu religii oraz świętości i jej znaczenia dla ludzkiego życia w świecie zagrożonym przemocą. 11. zebranie Komitetu miało miejsce w Amsterdamie (1984) i zajęło się tematem „Młodość i wiara”, zaś 12. w Rzymie (1985) z myślą o uczczeniu 20. rocznicy deklaracji „Nostra aetate”. Na sesji przeprowadzono analizę najnowszego dokumentu Komisji do Stosunków Religijnych z Judaizmem zatytułowanego „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego” oraz upamiętniono 850. rocznicę urodzin Majmonidesa i wytyczono program na przyszłość. Osiągnięcia Komitetu zostały bardzo wysoko ocenione przez Pawła VI i Jana Pawła II. Obaj papieże przyjęli jego członków na specjalnych audiencjach (10 I 1975 i 28 X 1985) zachęcając do kontynuowania prac.

Na tom „Piętnaście lat dialogu katolicko-żydowskiego” składa się przede wszystkim 20 wybranych prelekcji wygłoszonych w trakcie 12. plenarnych spotkań Międzynarodowego Komitetu Łączności. Teksty, wydane po raz pierwszy, napisane są w języku angielskim, z wyjątkiem trzech, które podano po francusku. Autorami wystąpień są katolicy i Żydzi, najlepsi specjaliści głęboko zaangażowani w dzieło zbliżenia obu religii. Oprócz listy autorów zamieszczono kompletny wykaz uczestników sesji ICJLC w latach 1971–85 z krótką prezentacją każdego i zaznaczeniem, w których spotkaniach Komitetu brał on udział. Teksty zawarte w książce stanowią odbicie wszystkich zagadnień poruszanych podczas plenarnych sesji. Do materiałów z 5. spotkania, które

odbyło się w 1978 r. w Madrycie, dołączono aneks „Żydowskie podręczniki na temat Jezusa i chrześcijaństwa”. Na najwyższe uznanie zasługuje fakt, że treści poruszane na zamkniętych sesjach Komitetu, w wąskim gronie specjalistów, zostały udostępnione każdemu, kto pragnie się zorientować, na jakim etapie znajduje się międzyreligijny dialog. Publikacja odzwierciedla rozmaite kierunki w już osiągniętym zbliżeniu i jest solidnym fundamentem do działań w przyszłości. Ilustruje skuteczność współpracy przedstawicieli obu stron i świadczy, jak wiele osiąga się wtedy, gdy zamiast wyolbrzymiać różnice i podziały, buduje się mosty i wydobywa to, co wspólne chrześcijanom i ich „starszym braciom”.

Zbiór tekstów poprzedzają 2 zwięzłe wstępy. Jeden wyszedł spod pióra J. Willebrandsa, autorem drugiego jest G. M. Riegner reprezentujący stronę żydowską. Po wstępach umieszczono pożyteczną notę historyczną, którą opracował Pier Francesco Fumagalli z Sekretariatu Komisji do Stosunków Religijnych z Judaizmem. Autor przedstawił przebieg dialogu i omówił najważniejsze etapy pracy Międzynarodowego Komitetu Łączności Katolicko-Żydowskiej, z których wyrosła omawiana publikacja. Po tekstach prelekcji następuje apendyks, w którym zawarto najważniejsze posoborowe dokumenty Kościoła odnoszące się do dialogu z Żydami. Znalazły się tu: tekst 4. punktu deklaracji „Nostra aetate”, „Wskazówki i sugestie dotyczące wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” (1 XII 1974), przemówienie Pawła VI do Międzynarodowego Komitetu Łączności, przemówienie

Jana Pawła II do przedstawicieli wspólnot żydowskich w Moguncji (17 XI 1980) oraz do delegatów Konferencji Biskupów i ekspertów z dziedziny stosunków katolicko-żydowskich (6 III 1982), dokument „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego” z notą Jorge Mejia, sekretarza Komisji do Stosunków Religijnych z Judaizmem (24 VI 1985), a także przemówienie Jana Pawła II do członków ICJLC i przemówienie w synagodze rzymskiej z 13 IV 1986 r. Wybór tych 9. dokumentów wskazuje, że w opinii katolików i Żydów stanowią one kamienie milowe dynamicznie rozwijającego się dialogu.

Wydanie książki odbiło się szerokim echem na całym świecie. Szczególne znaczenie, rzecz jasna, przykładają do niej w Kościele katolickim i wśród Żydów. Publikacja została uznana za doskonałą syntezę przebytej drogi a zarazem preludium nowego i owocniejszego okresu. Został udokumentowany wkład katolików i Żydów we wzajemne poznanie się oraz pogłębiono perspektywy historyczne i teologiczne. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Jana Pawła II wypowiedziane 19 IV 1985 r. do uczestników sympozjum w 20. rocznicę promulgowania „Nostra aetate”: *Stosunki między Żydami i chrześcijanami bynajmniej nie mają charakteru dyskusji akademickich. Przeciwnie, stanowią podstawę naszych religijnych zobowiązań i naszego powołania – jako Żydów i jako chrześcijan. Dla chrześcijan stosunki te nabierają szczególnych wymiarów teologicznych i moralnych, ze względu na przekonanie Kościoła, wyrażone w dokumencie, którego powstanie upamięt-*

nia obecne kolokwium, że „za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej Narodów (por. Rz 11,17–24)” (Nostra aetate, n. 4). Opublikowanie syntezy dotychczasowego dorobku wskazuje na owocność soborowej odnowy i rokuje duże nadzieje na przyszłość. Również w naszym kraju ta ze wszech miar wyjątkowa publikacja powinna się stać zaczynem, niezbędnym zwłaszcza w realizowaniu postęgi przez tych, którzy na wydziałach teologicznych i w seminariach kształtują młodzież, a także w pracy świadomych swojej misji katechetów i duszpasterzy.

k.s. Waldemar Chrostowski

Twórczość, ład i filozofia

David Bohm, F. David Peat

Science, Order, and Creativity

Bantam Books, New York 1987, ss. 280

Obaj autorzy są fizykami, którzy szczególną popularność zdobyli dzięki pracom o charakterze filozofi-

cznym, związanym z przeobrażeniami współczesnej fizyki oraz z następstwami tych zmian w życiu społecznym i kulturowym.

Jest znamienne, że praca Bohma i Peata pojawia się w okresie nowego zainteresowania się przyrodników problemami, które dotychczas stanowiły domenę przedstawicieli dyscyplin humanistycznych. Zdaniem niektórych autorów reprezentujących podobne podejście jest konieczne podjęcie na nowo tradycyjnych kwestii miejsca człowieka we wszechświecie, społeczeństwie i kulturze zgodnie z aktualnymi konsekwencjami zarówno poznawczymi jak i technologicznymi rozwoju nauk przyrodniczych.

Podjmując tę problematykę autorzy kładą szczególny nacisk na różnorodne przejawy porządku natury. W okresie gdy w filozofii fizyki koncentrowano uwagę na procedurach obserwacyjnych, problem porządku pozostawał praktycznie nie zauważony. Obecnie, kiedy uświadamiamy sobie, iż konieczna jest dobra teoria, by móc powiedzieć, co obserwujemy, przedmiotem dyskusji znów się stały kwestie, które przykuwały przed wiekami uwagę Keplera w jego mistyce przyrody.

Bohm i Peat w neokeplerowskim stylu dzielą się swym zadziwieniem płynącym z faktu, iż wszechświat nie stanowi chaotycznej gry nieskoordynowanych procesów, lecz odsłania coraz pełniej głębię uporządkowanych struktur. Nasze obserwacje badają powierzchnię tej głębi. Niewidoczne struktury odsłaniają się w analizach fizyków-teoretyków, w racjonalnych tłumaczeniach filozofów, w kontemplacyjnym wglądzie misty-

ków. Negatywnym zjawiskiem, które ciągle się pojawia w praktyce badawczej, jest pokusa wzięcia powierzchni za całość, narzucona zarówno konieczną specjalizacją jak i przyjętym stylem prowadzenia badań.

Postulując twórcze podejście, w którym uczony wyzwala się z narzucanych mu stereotypów myślowych, autorzy formułują wiele krytycznych opinii o tzw. milczącej infrastrukturze idei naukowych. Stanowi ona zbiór założeń czysto metodologicznych, które utrudniają badaczom tworząc pracę nad poszukiwaniem nowych rozwiązań teoretycznych i przezwyciężenie starych nieodpowiednich schematów. Wyrazem nowego, twórczego, podejścia do powstałych w ten sposób trudności byłoby m.in. zwrócenie uwagi na ważną rolę przedstawień obrazowych i metaforycznych, mających szersze perspektywy i zawsze pełniących doniosłą funkcję w tworzeniu wizji rzeczywistości. Dotychczasowe akcentowanie podstawowej roli formalizmu matematycznego przyniosło wiele pozytywnych wyników. Jednak nie może ono być irracjonalnie przeakcentowane.

Peat i Bohm podkreślają analogie istniejące między nauką i sztuką. Badacz, by pozostać uczciwym wobec siebie i innych, powinien świadomie się angażować w wolną grę myśli, niezależnie od stopnia społecznych nacisków. Podobne uwarunkowania ukazuje historia rozwoju prądów artystycznych. Tak jak nie można uprawiać nauki w izolacji, podobnie twórczość w sztuce nie rodzi się bez wpływu inspiracji różnymi rejonami kultury. Zaakcentowana szczególnie w pierwszych dwóch rozdziałach książki

twórczość na płaszczyźnie poznawania rzeczywistości powinna kształtować wciąż nowe jej ujęcia w postaci śmiało stawianych metafor-hipotez łączących dwa różne aspekty rzeczywistości. Przykładów mogą dostarczać znane z historii Newtonowskie porównanie zachowania się jabłka do Księżyca lub późniejsze, stopniowo dojrzewające porównanie fali i cząstki. Pokrewne w swojej strukturze do spotykanych w literaturze pięknej metafor (np. u Szekspira „scena-swiat”) nowe ujęcia stają się z czasem rozwiniętymi teoriami tłumaczącymi pozornie rozłączne obszary naszego świata.

Wiele też formułowanych w pracy ma kontrowersyjny charakter. Takie są zarówno sugestie zmiany paradygmatu naukowego jak i przesadne próby łączenia nowej fizyki z myślą Wschodu. Być może na tych ostatnich zaważyła osobista przyjaźń Bohma z hinduskim filozofem-mistyką, Krisznamurti. Wydaje się jednak, iż wiele tez, które Bohm uważa za specyficzne dla mistyków Indii i Chin, miało swe odpowiedniki w kulturze europejskiej. Problem w tym, że nie można było uprawiać fizyki według wskazówek Mistrza Eckharta czy Jana od Krzyża. Istnieją powody, by wątpić, aby przyszła zmiana paradygmatu naukowego mogła przynieść szczęśliwy mariaż fizyki z mistyką.

Oceniając sceptycznie niektóre z „humanizujących” sugestii autorów uważam, iż wartościową warstwę książki stanowią jej przemyślenia dotyczące filozofii fizyki i jej humanistycznych aspektów. Do tej warstwy należą m.in. refleksje nad religią i jej związkami z nauką i sztuką. Religia dotyczy w tej perspektywie podsta-

wowej rzeczywistości bytu, która będąc ponadczasowa przejawia swą realność w czasie. Jej odkryciu przez nas towarzyszy postawa czci dla tajemniczej rzeczywistości, której ślady odkrywamy w intrygującym porządku przyrody. Odkrycie to wprowadza nową skalę wartości w naszą egzystencję, uwrażliwiając zarówno na ideały moralne jak i na dysharmonię bytu wyrażaną terminami „grzech” czy „zło” (s. 263).

W proponowanej perspektywie świat nie jest już maszyną, w której działa demon Laplace’a, lecz racjonalną rzeczywistością struktur, w których swą tajemniczą obecność ujawnia swoista *protointeligencja* (s. 202). Nie należy jej pojmować antropomorficznie jako uwznioślonej wersji demona. Nie można jednak ignorować jej obecności, gdyż zarówno natura praw przyrody jak i zadziwiające ukierunkowania procesów ewolucji odślaniają fascynującą rzeczywistość porządku, której filozoficznej doniosłości nie można dłużej ignorować.

Jacek Rodzeń SDB

 sztuka

Każdemu czasowi jego sztuka?

„Wczoraj i dziś” – ogólnopolska wystawa pokoleniowa prac artystów debiutujących w latach 70., sierpień – wrzesień 1988, BWA Sopot; **„Świeżo malowane”** – ogólnopolska wystawa młodego malarstwa, wrzesień 1988, CBWA Zachęta, Warszawa

Dla recenzenta, którego uczestnicząca obserwacja życia artystycznego rozciąga się na ostatnie 20 lat, to rzadkie i bardzo atrakcyjne wydarzenie. Prawie jednocześnie odbyły się wystawy prezentujące prace wybranych artystów, których debiut przypadł na te właśnie lata. Przybrały one charakter wystaw pokoleniowych. Nie jestem zwolennikiem takich pokoleniowych ujęć, niemniej jest niezaprzeczalnym faktem, że debiutanci z lat 70. – tych zebrała wystawa sopocka – startowali w zupełnie innych warunkach społecznych i ekonomicznych, a także w innym klimacie artystycznym niż debiutanci z lat 80., na których skupił się właśnie komisarz wystawy w Zachęcie. Powstała świetna okazja, by zobaczyć prawie jednocześnie twórczość artystów o tak zróżnicowanym rodowodzie.

Obie wystawy nie mogą być podstawą do jakichś wnikliwych i szczegółowych konstatacji, chociażby z tej przyczyny, że nie są w pełni reprezentatywne. Część zaproszonych artystów nie wzięła w nich udziału. Przyczyny tego są oczywiście bardzo indywidualne, choć nietrudno przypuszczać, że na decyzję twórców wciąż miał swój wpływ „syndrom pogrudniowy”. Za to wystawy te nadzwyczajnie sprzyjają ogólnym konstatacjom. Bowiem zostały tak skonstruowane, jakby miały stanowić ilustrację pewnego generalnego i upowszechnionego już schematu różnic między ostatnimi dwoma dekadami artystycznymi. Według tego schematu sztuka lat 70. jest: medialna, tzn. wychodząca poza tradycyjne warsztaty sztuk pięknych, intelektualna, analityczna i heurystyczna, a także nakierowana na innych ludzi, zbiorowości i ich problemy społeczne i polityczne. Byłaby to sztuka chętnie posługująca się dziełem „otwartym”, interakcją, kreacją grupową i uliczną prowokacją, szukająca kontaktu z życiem czy wręcz utożsamiająca się z nim. Słowem, byłaby to sztuka wciąż w istocie swej awangardowa, mocno tkwiąca w schyłkowym dla awangardy, conceptualnym klimacie, chętnie posługująca się autokomentarzem, werbalizacjami, rysunkowymi wykresami. W swym wizualnym kształcie nudna, szara, mechaniczna i fotograficzna. W przeciwieństwie do tego sztuka lat 80. byłaby: emocjonalna, ekspresyjna, wizyjna, z łaski Bożej, antyawangardowa, zainteresowana przeszłością, postmodernistyczna, introspekcyjna, indywidualistyczna, przedmiotowa, sięgająca do tradycyjnych warsztatów malarskich i rzeźbiarskich, ma-

nualna, muzealna, sprzedażna, gorąca, kolorowa, witalna...

Ogólne wrażenie wynoszone z obu wystaw dają się chyba dobrze zmieścić w tych opozycjach. Wystawa sopocka miała ponadto hasło „Wczoraj i dziś”, była zatem budowana z nadzieją na uchwycenie ruchu świadomości artystów. Organizatorzy zapraszali artystów do pokazania zestawu najnowszych prac i dokumentacji fotograficznej twórczości sprzed lat. Miało to odzwierciedlić przebytą drogę artystyczną. Muszę powiedzieć, że niewiele twórców pokolenia lat 70. przeszło jakąś radykalną zmianę w swej twórczości. U tych najbardziej twórczo ruchliwych można mówić raczej o nawarstwianiu się nowych wątków, o wzbogacaniu, rozbudowywaniu pierwotnej artystycznej koncepcji. Dzięki temu kilka prac można czytać jako postmodernistyczne, w tym sensie tego pojęcia, które ogranicza się właśnie do wielowątkowości. Taki wewnętrzny, wzbogacający dzieło „ruch” warsztatowy i myślowy cechuje najnowsze prace Natalii Lachowicz, ciekawy jest również z tego punktu widzenia Grzegorz Sztabiński. W klimacie artystycznym ostatnich lat również dobrze się czują prace Teresy Murak.

Frapującym przykładem wewnętrznych przekształceń jest działalność artystyczna członków Grupy Lucim. Przedstawili oni rozbudowaną dokumentację fotograficzną swej pracy w małej wiosce, od której grupa pożyczyła nazwę. Działalność ta była swego czasu głośna i wielokrotnie opisywana. W latach 70. jawiła się ona jako przykład socjologizującej, czy tzw. kontekstualnej orientacji późnej awangardy. Można ją było także opi-

sywać w kategoriach dzieła „otwartego”, traktować również jako pewien rodzaj „medializmu”, szukanie innych, opartych na zbiorowej kreacji form artystycznych. Była ona w tamtym czasie nastawiona dość racjonalnie, w każdym razie towarzyszył jej autokomentarz inspirowany bardziej najnowszą historią sztuki niż „wibracjami” płynącymi z nieba. Trochę się to dziś zmieniło, choć – w moim przekonaniu – nie tak wiele. Przede wszystkim pogłębiła się penetracja kultury mieszkańców wioski, wzbogaciła się o jej fundamentalną, religijną warstwę, w ścisłym splocie z obyczajami, świętami i całym wewnętrznym rytmem życia w wiosce. Przy czym obyczaje i religia mieszkańców Lucimia wypłynęły jakby na powierzchnię kontaktów z artystami, oni sami zresztą bardziej przez te lata wrosli w otoczenie. Dawny racjonalizm i dydaktyzm ustąpił pewnemu uduchowieniu kontaktów. Religijna obyczajowość lucimian odsłoniła głębsze warstwy ich egzystencji. Artyści z Torunia spokornieli wobec partnerów, chociaż w ostatecznej intencji lucimianie pozostali wciąż czymś w rodzaju „tworzywa”, które w formie fotograficznej dokumentacji znalazło się w wysokim obiegu kultury, tzn. na wystawie sztuki w BWA w Sopocie. W sumie: większa czułość, większa wrażliwość na duchową rzeczywistość mieszkańców Lucimia, kształtowana przez religię w splocie z obyczajem, pracą, biologicznym rytmem życia – oto wartości, jakie pojawiły się w latach 80. w działalności Grupy Lucim; stworzyły one nową, wzbogacającą całość warstwę interpretacyjną. Mam wielki szacunek dla tej pracy, a nawet podziw dla kon-

sekwencji, z jaką jest prowadzona od tyłu lat. Gdybym jednak miał się posłużyć jakimś syntetycznym skrótem oddającym charakter tego działania, to muszę powiedzieć, że w swym wizualnym kształcie pozostaje ona fotogazetką, zaś w koncepcji pozostaje czymś w rodzaju praktycznej realizacji hasła: *Oświata dla ludu*, tyle że z mniejszym dziś naciskiem na oświatę, za to z większym na lud. Swoistą drogę przebywają również inni przedstawiciele artystycznego pokolenia lat 70. Trzeba jednak powiedzieć, że większość nie przeszła takiej zdyscyplinowanej, wewnętrznej przemiany, pozostając w „swoim czasie”, dobrze odpowiadając większości przymiotników ogólnikowego ujęcia sztuki lat 70.

Również, jakby na potwierdzenie obiegowego poglądu o medialnym charakterze sztuki lat 70. i drugorzędnej roli malarstwa w tym okresie, ta część wystawy „Wczoraj i dziś”, która została w całości poświęcona malarstwu, wypadła najslabiej. Rzeczywiście, jeśli popatrzymy na „uporczywe bąbelki” w obrazach przywódcy warsztatowców tamtych lat, Gena Małkowskiego, na podmalowane fotografie Teresy Miszkin, ściszone, literackie malarstwo Mariana Kępińskiego czy Rafała Strenta, łatwo będzie nam się zgodzić z tą tezą. Szczególnie że Wiesław Szamborski pokazał wyjątkowo nieciekawe obrazy, zaś dwa niewielkie „dwurniki”, niezłe obrazy Jana Dobkowskiego i bardzo interesujące prace Czesława Tumielewicza nie mogły uratować sytuacji.

Trzeba pamiętać, że zabrakło na wystawie T. Ciecierskiego, A. Bielawskiego, Ł. Korolkiewicza i J. Rylke. Mógł się tam znaleźć również W. Obryzdowski, a także „wprostowcy”,

mieszczący się w limitach wieku, jakie przyjęli organizatorzy wystawy. Niedopatrzenie to dotkliwe, artyści ci powinni być zaproszeni, nawet jeśli organizatorzy zakładali, że mogą być niezainteresowani tą wystawą. Obecność wymienionych tu artystów mogła dość radykalnie zmienić obraz malarstwa lat 70., a nawet zachwiać obiegowym poglądem o sztuce tamtych lat, jaki został wpisany – częściowo świadomie, zaś częściowo przez niedopatrzenie organizacyjne – w kształt sopockiej wystawy.

O pewną schematyczność oceny sztuki lat 80. posądzam również organizatorów wystawy „Świeżo malowane”. Jej rola była co prawda inna, prezentowała ona artystów najmłodszego pokolenia, miała charakter promocyjny lub ugruntowujący pozycję młodych artystów, a także pewien pogląd na to, czym jest młoda sztuka obecnej dekady. Odbывała się również w kontekście bardzo żywej jeszcze pamięci wystawy „Arsenal'88”, która pokazywała młode pokolenie w szerokim, zbyt może szerokim, ujęciu. Wystawa w Zachęcie słusznie zatem zajęła się selekcją tego, co w tej sztuce wyraziście i bardziej dojrzałe.

Zamiar ten powiódł się częściowo. Trzeba przyznać, że na wystawie znalazły się znakomite prace. Do takich – z głębokim przekonaniem – zaliczam realizację Koła Klipsa. Podziwiam w niej dojrzałość warsztatową: wirtuozerię w użyciu różnych materiałów, faktur, wielkości przedmiotów oraz sposób ich symbolicznego przetworzenia, co w rezultacie daje spójną, metaforyczną całość. (W młodej rzeźbie dzieje się niewątpliwie bardzo dużo dobrego, co jednak jest w pełni widoczne dopiero na takiej wystawie, jak np. „Rzeźba w ogrodzie”, przygo-

townej przez fundację EGIT.) Na wystawie w Zachęcie znalazły się prace kilku czołowych malarzy tego pokolenia, pośród których osobście ogromnie cenię Sławomira Ratajskiego i Tomasza Tatarczyka. Zabrało niestety wielu innych, jest to osobny problem, fakt ten pozostawiam na razie bez komentarza. Bardzo mi niepokoi mnie nieobecność na tej wystawie twórców młodego pokolenia wychodzących w sferze środków artystycznych poza malarstwo i rzeźbę, myślę szczególnie o performance. W szczególny sposób wzmacniają oni artystyczne przesłanie swej generacji w warstwie ideowej, wyłamując się jednocześnie z obiegowych przekonań co do bezwzględnego prymatu malarstwa w ostatnim czasie. W rezultacie otrzymaliśmy w Zachęcie jakby antytezę wystawy sopockiej, również da się ją łatwo podsumować za pomocą kilku przymiotników wymienionych na początku.

Niemniej uważam, że stało się bardzo dobrze. Odbyły się dwie ważne wystawy, choć w niepełnym składzie. Zysk z tego jest – w moim przekonaniu – m.in. taki, że owo czarne-białe widzenie dorobku artystycznego ostatniego 20-lecia, dzięki tym wystawom dopełniło się i niejako wyczerpało. W światowej kulturze artystycznej ten schemat wyjałowiał się trochę wcześniej. Pora zatem najwyższa na dojrzałe i wnikliwsze spojrzenie na twórczość artystyczną w tych latach w Polsce. Pora m.in. na wnikliwszą ocenę malarstwa lat 70., pora również dostrzec „medialistów” lat 80. Pora także na odnalezienie ciągłości kultury artystycznej ostatnich lat w miejsce chętniej dziś stosowanych, czarno-białych opozycji.

Jan Stanisław Wojciechowski

teatr

Mroźek po rosyjsku

Moskiewski Teatr Studio „Człowiek”, „Emigranci” Sławomira Mroźka.

1. Wtorek, 11 października, dochodzi 10 wieczorem. Siedzę w małej, dusznej przestrzeni na poddaszu Teatru Studio. Przyjechałem grubo przed oznaczonym czasem przedstawienia spodziewając się tłoku, ale pod teatrem nie zastałem nikogo. Bez trudu kupiłem bilet w kasie, czekam. Publiczność zbiera się powoli: młodzież z warszawskiej teatrologii, kilkoro krytyków, znany mi z widzenia osobnik z KC, sporo Rosjan. Tzw. normalnych widzów nie ma. Może pora jest zbyt późna, jak na dzień powszedni i jak na polski obyczaj teatralny; życie w Warszawie zamiera zwykle wraz z zamknięciem ostatnich sklepów, około godziny siódmej; o tej samej godzinie rozpoczynają się spektakle i ostatnie seanse filmowe; na prowincji ta granica żywotności społecznej została przesunięta jeszcze bardziej: do teatru chodzi się – jeśli w ogóle się chodzi – na piątą, szóstą po południu; takie czasy...

2. Obserwując słabą, towarzysko-środowiskową frekwencję myślę jeszcze o czymś: normalni ludzie nie przyszli, bo to „ruski” teatr. Już nie

raz tak bywało. W ubiegłym roku na występach teatru wileńskiego sala świeciła pustkami. Podobny los spotykał radzieckie filmy. Po części decydowały o tym polskie fobie; ale trzeba też pamiętać, że znaczna część produkcji artystycznej sprowadzanej z ZSRR – zwłaszcza filmy i książki – nie wytrzymywała krytyki, nie mówiąc już o tym, że, jak wszystko co radzieckie, była utopiona w nachalnym propagandowym sosie. Mogło to zbrzydzić nawet wytrwałych rusofilów. Winę za taką, a nie inną recepcję twórczości radzieckiej ponoszą nie tyle polscy widzowie i czytelnicy, ile władze decydujące o polityce kulturalnej. I jakkolwiek zachodzące ostatnio zmiany może właśnie w kulturze manifestują się najwyraźniej, trudno się spodziewać, że wieloletnie uprzedzenia wyhodowane na błędach politycznych znikną z dnia na dzień.

3. Na „Emigrantów” w wykonaniu moskiewskiego Teatru Studio „Czelowiek” przygnała mnie ciekawość, ale ciekawość poniekąd już zaprogramowana. Ktoś, kto widział to przedstawienie tam, powiedział mi: *Niech pan idzie koniecznie, to znakomite*. Gust tetralny mojego informatora jest na ogół wiarygodny, więc zachęcę przekazywałem, komu mogłem: *Idźcie, zobaczcie, to podobno znakomite*. Powtórzyła się znana technika organizowania widowni na najlepsze filmy radzieckie, bo przecież wśród dominującego chłamu takie się zdarzały: choćby kino Tarkowskiego czy ostatnio „Dworzec dla dwojga”. Telefony, poczta pantoflowa, towarzyski obieg informacji – tak to działało i w rezultacie w jakimś peryferyjnym kinie Jutrenka czy Sokół spotykali się sami znajomi. Podobnie było z książ-

kami: parę osób zawsze wiedziało, że trzeba czytać np. Trifonowa. Ale ten sam Trifonow zalegał księgarnie, nawet kioski Ruchu. Potrzeba i umiejętność oddzielania ziarna od plew ograniczała się do bardzo małych kręgów towarzyskich.

4. Historia Teatru Studio „Czelowiek” jest osobliwa. Powstał w 1974 r. jako scena studentów Instytutu Łączności w Moskwie. Wystawiał montaż publicystyczno-poetyckie, m.in. oparte na twórczości Majakowskiego. Ta działalność nie bardzo się podobala patronom teatru. Instytut Łączności odmówił dalszej opieki, ale znalazł się nowy mecenas: Klub Wojskowy (!) Krasnaja Zwiezda. Pod jej skrzydłami wystawiono „Śmierć Tarękina” Aleksandra Suchowo-Kobyłina, „Kartotekę” Rózewicza i „Na pełnym morzu” Mrożka. Łatwo się domyślić, że taki repertuar znowu nie wzbudził zachwyty i zespół musiał się z klubu wojskowego wynieść. Przedtem jeszcze zdążył wystawić radziecką prapremierę „Emigrantów” (1982), ale już wkrótce przedstawienie grywano – z rzadka – w jakiejś piwnicy, zresztą zupełnie autentycznej. Mimo kłopotów Studio „Czelowiek” jakoś przetrwało. W 1986 r. przyszyły poważniejsze sukcesy festiwalowe. Rok później Studio zostało zalegalizowane jako samodzielny teatr. Zespół tworzyli dawni studenci Instytutu Łączności i młodzi aktorzy MChat-u. (Ten króciutki rys historyczny podaję według informacji Andrzeja Wanata, „Teatr” 1988, nr 6. Organizatorzy polskiego występu Studia nie pofatygowali się, żeby wydać bodaj program.)

5. Malarnia Teatru Studio jest miejscem z natury swojej byle jakim:

szare ściany, metalowe schodki i podesty, jakieś rury ciągnące się po ścianach. Przestrzeń została tu ledwie przystosowana do potrzeb teatralnych, bez starań o wystrój i estetykę. Jeśli zważyć, że w Moskwie „Emigranci” grani są w piwnicy, to wydaje się, iż malarnia stworzyła temu przedstawieniu warunki do pewnego stopnia zbliżone. W rogu malarni stoją dwa żelazne łóżka przyrzucone biednymi kocami, pod łózkami sfatygowane walizki. Na środku – okrągły stół, na nim brudne szklanki, jakieś konserwy; dwa koślawe krzesła. W głębi – zasłona zakrywająca coś w rodzaju wnęki kuchennej. Stos śmieci, które spadają z rury zsykowej. Z prawej strony – zlew. Na ścianie – powycinane z czasopism fotografie, reklamy, pin-up girls. To mniej więcej wszystko; nora, do której schodzi się po wąskich żelaznych schodkach z powierzchni świata. Goła żarówka wisząca nad stołem daje ostre światło, wydobywa całą brzydotę i szarżynę pomieszczenia, w którym gnieździ się intelektualista AA (Roman Kozak) i robotnik XX (Aleksander Feklistow).

6. Mroźek po rosyjsku budzi zdumienie: tak jest niepodobny do Mroźka po polsku, tego Mroźka, do którego przywykliśmy. Mogłoby się здаwać, że wszystko o nim wiemy, że znamy jego sztuczki: wyrachowane koncepty, logiczne paradoksy, dialogi przypominające grę w ping-ponga. Tak się w Polsce Mroźka grywało i grywa: jako dość abstrakcyjne równanie, które z zimną i bezwzględną konsekwencją zmierza do przewidywalnego rozwiązania. Mroźkowe postaci są tu z reguły pozbawione jakiegokolwiek wnętrza, steruje nimi

sytuacja. Psychologia jest zapewne ostatnim zjawiskiem, które w świecie Mroźka ma jakiegokolwiek znaczenie. Dominuje język, akcję posuwa mechanizm dialogu i konflikt replik, konflikt zresztą wyłącznie logiczny.

Rosjanie postawili wszystkie te, zdawałoby się naturalne, zasady i prawa dramaturgii Mroźka, na głowie. Matematyczny chłód i wykalkulowane paradoksy roztopili w temperaturze ludzkich emocji i psychologicznych reakcji. W świecie Mroźka zamieszkał człowiek, który na naszych oczach staje się kimś więcej niż tylko żywym mechanizmem wypowiedzianym kunsztownie zaprogramowane zdania; staje się postacią i ponosi przynajmniej część odpowiedzialności za to, co się z nim dzieje.

Po spektaklu spotkałem się z opinią, że Rosjanie zagrali „Emigrantów” wbrew Mroźkowi, że nastawiali wokół tekstu mnóstwo rozmaitych przybudówek, które całkowicie zmieniły sens i przesłanie sztuki. To prawda. Ale nie widzę w tym powodu do zgłaszania pretensji. W moim przekonaniu gra była warta świeczki. Mroźek, by tak rzec, kanoniczny nie ostał się, niemniej rosyjska lekcja „Emigrantów” dała w rezultacie rzeczywiście znakomite przedstawienie o zniewoleniu, które ma wymiar większy niż tylko polityczny czy społeczny. Spektakl moskiewski dokonuje czegoś w rodzaju translacji „Emigrantów” na rosyjski, ale jest to translacja – powiedziałbym – totalna, tzn. taka, która próbuje przełożyć sztukę Mroźka na wszystkich możliwych poziomach znaczeń i niejako zakorzenić ją w systemie odniesień do psychospołecznej tradycji i rzeczywistości rosyjskiej. Zdaje mi się, że kluczem interpretacyj-

nym jest tu padające ze sceny słowo „rab”. Sceptyk oczywiście powie, że rab to po rosyjsku niewolnik, a słowo „niewolnik” występuje w tekście Mrożka. Tak, ale proszę zważyć, co znaczy rab w uszach Rosjanina i jaka tu się rysuje różnica interpretacyjna w stosunku do Polaków słuchających o niewolniku.

Tak czy inaczej wyszedłem z malarni pod dużym wrażeniem i zdaje mi się, że bez względu na to, czy przedstawienie zdradziło Mrożka, czy nie zdradziło (może tylko nasze polskie nawyki interpretacyjne zostały naruszone?), jedno jest ważne: że jakaś garstka Rosjan może w „Emigrantach” rozpoznać coś z prawdy o swoim losie. Reszta jest bez znaczenia.

Janusz Majcherek



Otworzyć okno

„Krótki film o miłości” Krzysztofa Kieślowskiego utrzymany jest w innej tonacji niż jego „Krótki film o zabijaniu”, choć podobnie jak ten wcześniej – prowokuje do zadumy, stawia przed widzem serię pytań natury moralnej, na które nie ma łatwych odpowiedzi. Jest to film łagodniejszy w warstwie wizualnej, bardziej nasycony namiętnościami i uczuciami, zaś mniej myślową spekulacją (co raczej nowe u Kieślowskiego); nie tak ilustracyjny względem głównego problemu, bardziej zaś dowierający drama-

turgii samych wydarzeń. Z punktu widzenia estetycznego to jak dotąd najlepszy utwór w dorobku reżysera.

A jednak jest coś, co łączy oba filmy, jakaś jednolitość stylu, która pozostaje w obrazie, mimo że nad jego powstaniem pracowała z tym samym reżyserem zupełnie inna ekipa zdjęciowa i inni aktorzy. Odmienność tonacji wynika z tematu – innego w obu utworach – wymagającego specyficznego opracowania. Podobieństwo stylu wynika z tego samego, fenomenologicznego podejścia, z jakim reżyser postanowił przetestować dzisiaj, w latach 80. XX stulecia, aktualność, zakres i praktyczność przykazań Dekalogu.

Oba utwory stanowią rozszerzone wersje dwóch odcinków telewizyjnego cyklu pt. „Dekalog”, którego realizację Kieślowski właśnie ukończył. Tylko te dwa wątki – miłość i zabijanie – zasłużyły w oczach reżysera na rozwinięcie do wersji pełnometrażowej fabuły kinowej. Oba utwory otrzymały ex aequo Grand Prix na Festiwalu Polskich Filmów Fabularnych w Gdyni w 1988 r.; oba – zarówno poziomem dyskusji jak i krytycznym tonem – bardzo wysoko odstawały od pozostałych (poza „Kobietą samotną” Agnieszki Holland, która jest remanentem z epoki „Solidarności”) filmów biorących udział w konkursie.

*

W „Krótkim filmie o miłości” Kieślowski stanął przed trudniejszym zadaniem niż w swym eseju o zabijaniu i – co trzeba od razu stwierdzić – wybrnął zeń doskonale. O ile wcześniej ukazując z całą drastycznością fakt uśmiercania chciał unaocznić nam, jaką bezcenną wartością jest

ludzkie życie, o tyle teraz na przykładzie historii wzajemnego niezrozumienia starał się pokazać, jak kruchą konstrukcją jest psyche, ludzka dusza, i jak niewiele trzeba, by ją uszkodzić. Sam temat narzucał więc zmianę strategii artystycznej. Nie ma w jego nowym filmie drażniących naturalizmem obrazów; jest za to zawieszony głos, jakaś powściągliwość, jest też swoiste przecucie wstydu – co wszystko razem współtworzy wrażenie delikatności. I to wrażenie pozostaje, mimo że także w tym przypadku z przenikliwością spojrzenia i brutalną szczerością reżyser (a my wraz z nim) wkracza w chronione społeczna konwencją strefy tabu.

Fabula filmu nie jest skomplikowana, rozwija się naturalnym rytmem z najprostszych, codziennych sytuacji. Tomek ukończył właśnie szkołę i pracuje na poczcie. Mieszka w typowym osiedlu jednakowych, betonowych wieżowców, u matki swego przyjaciela, który przebywa w wojsku. Co wieczór przez lunetę obserwuje okna przeciwległego mieszkania, zafascynowany urodą Magdy, trzydziestokilkuletniej plastyczki. Chłopak pragnie zwrócić na siebie uwagę pięknej kobiety używając różnych forteli, lecz bezskutecznie. Dopiero awantura na poczcie ośmiela go do przyznania się Magdzie, że ją podgląda.

Magda nie wie, jak zareagować na tę wiadomość. Początkowo prowokacyjnie próbuje zniechęcić Tomka do dalszych obserwacji i zaprasza do siebie kochanka. Potem spotyka się z chłopcem. Może kobieca próżność, a może uczuciowa pustka jej świata podszeptuje samotnej kobiecie, by kontynuowała tę znajomość. W każ-

dym razie w jej przypadku trudno mówić o zaangażowaniu – o uczuciach, czy choćby o namietności lub fascynacji. Odwrotnie niż w przypadku niedoświadczonego Tomka, dla którego platoniczna miłość do nieznanej mu kobiety jest jednym z najważniejszych uczuć, jakich doświadczył w życiu.

W tok opowieści Kieślowski wpisuje sygnały świadczące o różnicy życiowych doświadczeń obojga bohaterów, o odmienności ich życiowych filozofii. Magda traktuje miłość jako rzecz ziemską, ma za sobą wiele związków, wiele flirtów, ale też wiele rozstań i wiele cierpień. Może fakt, że sama cierpiała porzucona przez mężczyznę, który na stałe wyjechał za granicę, powoduje, iż potrafi zadawać cierpienia innym. Zresztą może nie zawsze jest świadoma konsekwencji swoich działań. Tomek nie ma żadnych doświadczeń w materii uczuciowej, jest jak nie zapisana tablica. Nie wie, według jakich wzorów postępować, czasami więc wydaje się natrętny, to znów naiwny, za to jego siłą jest autentyczność uczuć. O ile dla Magdy relacje międzyludzkie to kwestia techniki współżycia, o tyle dla Tomka to ciągle jeszcze kwestia metafizyki, poznawania tajemnicy drugiego człowieka.

W tym jednak momencie pojawia się konflikt. Spotkanie, w trakcie którego dochodzi do zbliżenia między dwojgiem bohaterów, ma tragiczne konsekwencje. Cyniczne obnażenie tajemnicy, odarcie tabu dotyczącego namietności między mężczyzną i kobietą wywołuje szok u chłopaka i doprowadza go do samobójczej próby. Karetka odwozi go do szpitala. To, co w wymancyjowanym świecie

Magdy jest nic nie znaczącym szczegółem, w świecie Tomka ma niewyobrażalne znaczenie. Powodem nieudanego samobójstwa nie jest przecież niepowodzenie seksualne, lecz fakt, że w towarzyszącej spotkaniu rozmowie metafizyczny świat uczuć można sprowadzać do czysto biologicznej funkcji. Na taką inicjację w dorosłe życie nie chce się zgodzić młody bohater.

Zresztą czy Magda naprawdę tak myśli? Może po prostu nie jest świadoma ciężaru rzucanych słów. A może dopiero później się zmienia, wstrząśnięta tym, że ktoś może w sprawie miłości kłaść na szalę ciężar własnego życia. Próbuje więc spotkać się z chłopcem, coś wyjaśnić. Krąży jak zły duch wokół jego domu, odpędzana przez opiekującą się nim matkę przyjaciela. Zresztą odpowiedź na dręczące pytania może znaleźć tylko w sobie samej.

W ostatniej scenie Magda spogląda przez Tomkową lunetę w swe własne okno, jakby próbując dociec tego fenomenu, że ktoś przyglądając się jej życiu potrafił bezinteresownie obdarzyć ją uczuciem. Może nawet widzi inny możliwy scenariusz wydarzeń, w którym była szansa na szczęśliwe zakończenie.

Film Kieślowskiego nie jest liryczny ani tym bardziej sentymentalny. Nie odwołuje się do kodów językowych czy konwencji stylistycznych utrwalonych w mass-mediach i służących do pokazywania na ekranie emocji. Tym ułatwionym schematom, w których kwestia nazywania uczuć i definiowania sytuacji międzyludzkich jest oczywista, pozbawiona problemów – autor „Krótkiego filmu o miłości” przeciwstawia dokładnie odwrotne

podejście. Stosując podobną, fenomenologiczną procedurę co w poprzednim filmie o zabijaniu, reżyser zawiesza wszelkie obiegowe sądy i próbuje skłonić nas, byśmy jeszcze raz, razem z nim, zastanowili się, czym w zasadzie jest uczucie miłości i dlaczego łączą się z nim kulturowe tabu mające je chronić przed brutalnością życiowej praktyki.

Nie znajduje przy tym jednoznacznych odpowiedzi. W relacje uczuciowe między dziewiętnastoletnim chłopakiem a dojrzałą kobietą zakradł się jakiś „błąd”, który potrafi zabić – co zbyt późno uświadamia sobie mimowolna sprawczyni tragedii. Jakże jednak zachowania składają się na zaistnienie takiego „błędu”? Moralne przykazanie, by nie krzywdzić czyichś uczuć oraz nie nadużywać powierzanej nam intymności, jest wezwaniem bardzo ogólnym, które w różny sposób przekłada się na codzienne sytuacje. W końcu to Tomek pierwszy naruszył sferę prywatności nieznanej kobiety, a jednak nie doprowadziło to do tragedii. Może dzięki tej ingerencji mogło być nawet odwrotnie, otworzyła się – niestety zaprzepaszczone – szansa na prawdziwe uczucie w życiu Magdy. Zresztą byłoby uproszczeniem szukać w filmie rozwiązań dla pojedynczych kwestii. Dopiero wszystkie elementy tej opowieści tworzą gęstą sieć znaczeń, w którą próbujemy złapać sens kulturowego tabu.

Wspominałem już o wrażeniu delikatności, które pozostaje mimo brutalnej szczerości całego wywodu. Nie wiem, czy to zasługa scenarzysty (znowu Krzysztof Piesiewicz), który powstrzymał się od moralizującego komentarza, czy wspaniałych akto-

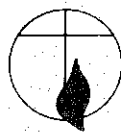
rów (Grażyna Szapołowska i Olaf Lubaszenko), którzy na półtonach, jakby pełni poczucia wstydu, zagrali swoje role, czy w końcu samego reżysera, że oglądając film nie odnosimy wrażenia bezmyślnego natręctwa. Wszystko, co wiemy o bohaterach, jest tylko przypuszczeniem; oglądamy ich losy jakby z wewnętrznym poczuciem zakłopotania, tak, jak byśmy ich podglądali nie mając do tego żadnego prawa. I dobrze, bo jakże inaczej wiarogodnie mówić o uczuciach, o tej delikatnej strefie naszej psyche, którą nieodwracalnie może zniszczyć jedno słowo? To nasze zakłopotanie jest równie istotne jak fabularne perypetie i tym „Krótki film o miłości” odróżnia się od innych, dłuższych filmów o sentymentach.

Myślę, że bardzo istotny i „wielofunkcyjny” jest motyw spoglądania przez lunetę. To dzięki niemu zostaje zrelatywizowana cała opowieść; pojawia się owo poczucie nieoczywistości i zakłopotania, które gra istotną rolę w psychologii odbioru tego filmu.

Ale także ten motyw nabiera charakteru jakiejś wszechogarniającej metafory. Żyjemy w naszych betonowych osiedlach, zamknięci w mieszkaniach-dziuplach, jedno nad drugim, jedni obok drugich – i tak naprawdę bardzo samotni. Obserwujemy się nawzajem przez okno i do tego momentu wszystko jest w porządku. Kiedy jednak ten pseudokontakt próbujemy zastąpić bezpośrednim związkiem, prawdziwym uczuciem, okazuje się, że nie potrafimy tego zrobić, tracąc kolejną szansę. Zaś ból, który powstaje w wyniku nieufności czy niezrozumienia intencji, reprodukuje się – zazwyczaj nieświadomie – przy kolejnych okazjach nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem.

Kieślowski stworzył film doprawdy dojrzały (o co coraz trudniej w kinie polskim), pełen namysłu nad problemami, które zbyt często wydają nam się tak oczywiste, że przestajemy się nad nimi zastanawiać.

Jerzy Uszyński



Listy do Redakcji

Spójrzmy z obu stron

Na marginesie „Z kim i o czym” Rafaela F. Scharfa*

Artykuł Rafaela F. Scharfa zrozumiałem jak słowa brata do brata. Autor podejmuje m.in. temat, */.../ jak Polacy na ogół widzieli swych współobywateli-Żydów, bo to przecież kształtowało ich opinię i stosunek* (s. 280). Rozumiem stanowisko autora, jego stwierdzenia są przeważnie trafne. Jednak w artykule brak „drugiej strony”: jak Żydzi przed II wojną światową postrzegali Polaków. Jak ich sobie przedstawiali w czasie wojny i już po wojnie na terenie Polski. Jest to sprawa równie istotna i prawie wcale nie znana.

Podzielię się kilkoma wspomnieniami. Przed wojną, w tzw. szkole powszechnej siedzieliśmy w ławce z kolegami Żydami nawet o tym nie wiedząc. W polskich szkołach średnich (gimnazjach) było, przynajmniej w Łodzi, gdzie wówczas mieszkalem, wielu Żydów. Przeważnie byli pilni, nie rozpraszali się na zajęcia sportowe czy towarzyskie. Ale do żydowskich szkół średnich polskie dzieci nie miały dostępu. Uważaliśmy te gimnazja za szkoły dla wtajemniczonych.

Mój przyjaciel-Żyd zwierzał mi się, że w gazetach i czasopiśmie drukowanych u nas przed wojną w języku jidisz, a było tych pism kilkanaście, źle pisało o „gojach”. Wyśmiewano w szczególności przypisywane Polakom cechy: idealizm, niechęć do pracy w handlu, brak zmysłu praktycznego, naiwność w stosunkach z ludźmi. Przedmiotem licznych żartów była religia katolicka: ośmieszano uroczystości kościelne, kult świętych, Matki Boskiej. Często przecistawiano w tych czasopiśmie kulturę polską kulturze niemieckiej, którą uważano za wyższą pod każdym względem. W wielu domach żydowskich w Łodzi były książki klasyków niemieckich (w oryginale). Jest też faktem, bo sam jako dziecko obserwowałem to dziwne dla mnie zjawisko, że gdy Niemcy weszli do Łodzi w 1939 r., wzdłuż ulicy Rzgowskiej i Piotrkowskiej (które istnieją do dziś pod tymi samymi nazwami) całe rodziny żydowskie (przeważnie bardzo liczne) witały kwiatami wkraczające oddziały niemieckie. Już kilkanaście dni później były aresztowania, ale tylko polskich nauczycieli i księży. W tym czasie Niemcy jakby kokietowali ludność żydowską w Łodzi, normalnie działał nawet teatr żydowski, sklepy i wiele innych firm. Dopiero rok później Niemcy stopniowo zaczęli stosować wobec Żydów różne formy represji, tak jak wcześniej dokonywano pierwszych wywłaszczeń firm polskich, przesiedleń, aresztowań osób prowadzących i uczęszczających na tajne nauczanie oraz przedstawicieli polskiej inteligencji znanych z postawy patriotycznej.

W miarę narastania prześladowań Żydów zmieniał się ich stosunek, jak sądzę, do Polaków, których pod względem kulturowym przynajmniej część Żydów w Łodzi traktowała gorzej od Niemców. W 1942 r. Niemcy budowali

* „PP” 9/1988, s. 279-289 (przyp. red.).

nową linię kolejową Łódź – Andrzejów. Pracowało tam kilka tysięcy Żydów. W południe przyznawano im dwugodzinną przerwę (w owym czasie były jeszcze takie „luksusy”). Choć to było zabronione i groziło przyjmującym karą śmierci – Żydzi ci rozchodzili się po całej okolicy i prosili polskie rodziny o coś do jedzenia. Do naszego domu też przyszedł mężczyzna mniej więcej w wieku 40. lat (odwiedzał nas jeszcze przez prawie dwa tygodnie). Matka moja częstowała go obiadem (wcześniej zamykając drzwi na klucz, gdyby ktoś chciał wejść i zobaczyć naszego „gościa”). Byłem wówczas świadkiem rozmów. Matka nie mogła zrozumieć naszego gościa, dlaczego – skoro Niemcy dają im przerwę i wtedy nie są oni pilnowani – Żydzi nie uciekną gdzieś na wieś czy do lasu. Nasz rozmówca, wyróżniający się niezwykle smutną twarzą, którą pamiętam do dziś, stwierdzał: *Na nic by się to zdało, musimy odpokutować nasze ciężkie winy wobec chrześcijan, których oszukiwaliśmy i z których sztydziśmy. Zawiniłiśmy też wobec Boga, zajmowaliśmy się lichwą, nie przestrzegaliśmy nakazów Bożych. Jesteśmy skazani na zagładę i nic nas nie uratuje.* Taki fatalizm był dla nas zupełnie niezrozumiały. Dowiedzieliśmy się jednak z czasem, że również bardzo religijni Żydzi, podobnie jak przedstawiciele Judenratu, taki fatalizm upowszechniali.

W owym czasie, myślę, zależnie od sytuacji i środowisk opinie Żydów o Polakach były zapewne zróżnicowane, bo jedni zmieniali swój stosunek do Żydów pod wpływem tragedii, jaka ich spotykała, inni traktowali ich również jako Polaków, którzy stanowili część polskiej państwowości i polskiego społeczeństwa (nie zapominajmy, że gdy w 1936–37 r. zaczęły się w Niemczech różne represje przeciw Żydom, kilkaset tysięcy spośród nich przeniosło się do Polski, np. wiele budynków przy Alei Trzech Wieszczów w Krakowie pochodzi właśnie z tego okresu, były to posesje zamieszkałe głównie przez Żydów-emigrantów z Reichu).

I wreszcie okres powojenny. Rodzimi Żydzi zostali albo wymordowani na miejscu, albo w innych miejscowościach poza gettem łódzkim. Uratowała się garstka ukryta przez Polaków. Natomiast około pół miliona Żydów napłynęło ze Związku Radzieckiego wraz z wojskiem lub z ludnością cywilną, która przybyła ze Wschodu. W latach 1945–50 wiele instytucji państwowych zatrudniało w większości Żydów (np. Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, Handlu Zagranicznego, Spraw Zagranicznych, wiele wydawnictw). Wielu z nich pełniło też funkcje prokuratorów, oficerów śledczych oraz „personalników” w urzędach, fabrykach, w szkołach. Jaki był stosunek tych osób do miejscowych Polaków? Interesujące, że wśród skazywanych na różne kary z karą śmierci łącznie w okresie 1945–53 procent osób pochodzenia żydowskiego był minimalny. Również skazywani wojskowi byli z pochodzenia Polakami. Natomiast w tym okresie odsunięto z różnych stanowisk pewną część Polaków żydowskiego pochodzenia, przeważnie osoby, które jeszcze przed wojną były ochrzczone. Czy prokuratorzy i oficerowie śledczy oraz „personalnicy” okazywali Polakom jakieś względy? Czy wyróżniali się wyrozumiałością względnie tolerancją? Każdy, kto pamięta tamte czasy, musi przyznać, że niestety było inaczej. Dlatego też po ponownym dojściu do władzy Gomułka

w 1956 r. ponad 120 tys. Polaków żydowskiego pochodzenia, pełniących różne ważne funkcje w wielu instytucjach, opuściło Polskę udając się do Izraela, częściowo także do innych krajów.

Jest też faktem, że zarówno przed wojną jak i po wojnie jeśli np. kierownikiem placówki naukowej, instytutu czy katedry była osoba pochodzenia żydowskiego, często otaczała się ona pracownikami tego samego pochodzenia. Np. u Adama Schaffa oraz Juliana Hochfelda większość pracowników rekrutowała się spośród takich osób, co oczywiście nie mogło być bez wpływu na postawy innych studentów czy pracowników. W różnych placówkach naukowych (znam tę sprawę dość dobrze) w ramach wymiany naukowej np. z Francją czy z USA z Polski wyjeżdżały głównie osoby pochodzenia żydowskiego, zaś z zagranicy przyjeżdżali Francuzi czy Amerykanie również pochodzenia żydowskiego. Tak bywało w latach powojennych.

Czy takie fakty nie rzutowały na wzajemne postawy? Myślę, że Rafael F. Scharf zgodzi się ze mną, iż wszystkie te fakty nie sprzyjały braterstwu. Dlatego tak cenne są czynione w ostatnich latach próby wzajemnego pojednania.

Romuald Dybowski

O duszpasterstwie w armii Andersa raz jeszcze

W związku z zamieszczonym w „Przeglądzie Powszechnym” nr 7–8, s. 74–91 i nr 9, s. 290–302 opracowaniem „Duszpasterstwo wojskowe w Armii Polskiej z ZSRR” napłynęło do redakcji wiele listów wyrażających uznanie dla autora, zaś dwa z nich zasługują na wyróżnienie ze względu na zawarte w nich cenne sprostowania lub uzupełnienia.

Prof. dr inż. Jerzy Węgierski z Katowic prostuje i uzupełnia ważnym dodatkiem informację dotyczącą ks. płk. Józefa Panasia, że mianowicie nie zginął on w obozie, jak podałem, lecz po aresztowaniu we Lwowie i po nocnym przesłuchaniu 4 kwietnia 1940 r. według oficjalnej wersji popełnił samobójstwo wyskakując przez okno. Nieoficjalnie natomiast gloszono, że po zamęczeniu został wyrzucony przez okno. Był członkiem konspiracyjnego Komitetu Społeczno-Politycznego przy ZWZ we Lwowie z ramienia Stronnictwa Ludowego i Komisji Skarbu w Komendzie Obszaru Nr 3 ZWZ. Sprostowaniu uległa również data aresztowania ks. Włodzimierza Cieńskiego, które miało nastąpić nie 17 września, lecz 17 kwietnia 1940 r. Ks. Cieński był również członkiem Komitetu Społeczno-Politycznego ZWZ we Lwowie z ramienia ks. arcybiskupa Bolesława Twardowskiego oraz szefem duszpasterstwa i opieki społecznej w Komendzie Obszaru Nr 3; występował pod pseudonimem „Pomian”. Trzecie wreszcie sprostowanie prof. Węgierskiego dotyczy nazwiska pierwszej komendantki Pomocniczej Służby Kobiet, które powinno brzmieć Władysława (Włada) Piechowska, nie Piechocka.

List p. Sławomira Kalbarczyka z Warszawy zawiera równie cenne sprostowanie, dotyczące osób, które 14 sierpnia 1941 r. podpisały w Moskwie Umowę Wojskową. Byli to: szef Polskiej Misji Wojskowej, gen. Zygmunt Szyszko-Bohusz i gen. Andrzej Wasilewski ze strony radzieckiej. Natomiast spotkanie gen. Andersa i gen. Pamfilowa nastąpiło dwa dni później, tj. 16 kwietnia.

Obu szanownym Autorom wspomnianych listów uprzejmie dziękuję za nadesłane sprostowania, które przyczyniły się do ustalenia prawdy historycznej.

Sam muszę również sprostować informację dotyczącą księży wyświęconych na terenie ZSRR przez biskupa polowego. Opierając się na opracowaniu ks. prof. K. Kantaka podałem, że dwaj z wyświęconych wówczas księży byli maria-nami. Ks. kpt. M. Chrostowski OP, kapelan ks. bpa Gawliny w ZSRR, podaje natomiast w swoim opracowaniu „Ks. Biskup J. Gawlina wśród Wojska Polskiego w Rosji”, London s. 16, że z nowo wyświęconych kapłanów ks. B. Jachimowicz był marianinem, ks. Z. Dierżka – oblatem, zaś ks. A. Jankowski należał do archidiecezji lwowskiej. Ponadto nastąpiło tam jeszcze wyświęcenie trzech diakonów, których nazwisk jednak ks. Chrostowski nie podaje. Godna uwagi jest także informacja ks. Chrostowskiego, że wśród zgłaszających się na kapelanów księży znalazł się również oszust. Nazywał się Władysław Gałecki, podawał się za kapucyna. Przez pewien czas pełnił funkcję kapłana 23 pp. Jego oszustwo zostało wykryte w czasie pobytu ks. bpa Gawliny na terenie ZSRR. Został aresztowany i zasądzony na trzy i pół roku więzienia.

Julian Humeński SJ

KSIAŻKI NADEŚLANE

Instytut Wydawniczy Pax

Jan Dobraczyński, *Magdalena*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 50000+350 egz.
Lloyd C. Douglas, *Szata*, przeł. Maria Skibniewska. Warszawa 1988, wyd. III, nakł. 50000+350 egz.

Thomas S. Eliot, *Poezje wybrane*, esej o poezji Eliota pióra Wacława Borowego. Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Marek Junianus Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa (Z dodaniem Prologów)*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Ignacy Lewandowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Giuseppe Lazzati, *Świecczy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, przeł. Zenon Ziółkowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Barbara Petrozolin-Skowrońska, *Przed tą nocą*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Włodzimierz Sedlak, *Inną drogą*, teksty zebrał i opatrzył posłowiem Marek Bielski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Dick Selvig, Don Riley, *Nie piję. Poradnik dla alkoholików, ich rodzin, przyjaciół i bliskich*, przeł. Irena Doleżał-Nowicka; dr Robert Toporkiewicz, *Powstanie i rozwój Ruchu Anonimowych Alkoholików w świecie i w Polsce*. Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 20000+350 egz.

Jędrzej Tucholski, *Cichociemni*. Warszawa 1988, wyd. III uzupełnione, nakł. 40000+350 egz.

Poradnik rodzinny „Zorzy”. Kalendarz 1989, tekst oprac. Irena Wojtulewicz. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 40000+350 egz.

Stefan Rowecki w *relacjach*, pod red. naukową Tomasza Szaroty. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 40000+350 egz.

Teraz będzie Polska. Wybór z pamiętników z okresu I wojny światowej, wstęp, oprac. i przypisy Andrzej Rosner. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Andrzej Bronk SVD, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988, wyd. II, nakł. 4000+25 egz.

Zofia J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988, wyd. I, nakł. 10000+125 egz.

Bioplazma. Materiały II Krajowej Konferencji nt. bioplazmy. Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, 18 grudnia 1985, pod red. Włodzimierza Sedlaka, Józefa Zona, Mariana Wnuka. Lublin 1988, wyd. I, nakł. 1500+25 egz.

Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie. Materiały z sympozjum Wartość osoby upośledzonej i jej miejsce w społeczeństwie, KUL 18–20 lutego 1985 r., pod red. Doroty Kornas-Bieli. Lublin 1988, wyd. I, nakł. 2000+25 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

ks. Adam Boniecki MIC, *Notes rzymski. Tom 1 listopad 1979 – listopad 1981*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Karol Wojtyła, *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Stowarzyszenie „Wisła-Odra” Oddział Wojewódzki w Katowicach

Jerzy Lis, Henryk Sienkiewicz *przeciw Drang nach Osten*. Katowice 1988, nakł. 5000 egz.

Wydawnictwo Księży Marianów

kard. Gabriel-Marie Garonne, *Maryja wczoraj i dziś*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.

błg. Jerzy Matulewicz, *Dziennik duchowy*. Warszawa 1988, wyd. III, nakł. 10000 egz.

kard. Leon-Joseph Suenens, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 25000+350 egz.