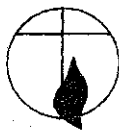


przegląd powszechny

2/810/89

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

Jacek Herman-Iżyski

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
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, (A-37), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

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

Numer zamknięto 25 XI 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Do Prenumeratorów „PP“!

We wrześniu i w grudniu 1988 r. na łamach „PP“ informowaliśmy Czytelników i Prenumeratorów, że jesteśmy zmuszeni podnieść cenę naszego miesięcznika. Zgodnie z tymi zapowiedziami OD STYCZNIA 1989 r. JEDEN ZESZYT „PP“ kosztuje 180 zł, zaś cena prenumeraty wynosi: za I półrocze – 1080 zł, za II półrocze – 900 zł, roczna – 1980 zł.

W związku z powyższym uprzejmie prosimy OSOBY, KTÓRE OPLACIŁY PRENUMERATĘ „PP“ według CEN Z UBIEGŁEGO ROKU o jak najszybsze DOKONANIE DOPŁATY, w przeciwnym bowiem razie nie będziemy mogli w pełni zrealizować złożonych zamówień. Prosimy także osoby, które opłaciły prenumeratę zagraniczną o dokonanie dopłaty do kosztów wysyłki, bowiem PORTO WZROSŁO od stycznia o 100%.

Przypominamy, że prenumeratę „PP“ można realizować przez cały rok, wyłącznie za pośrednictwem naszej administracji (ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa), dokonując wpłaty na konto nr 1560-51624-136, Bank PKO VI Oddział w Warszawie, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Redakcja „PP“

Nowość Biblioteki Przeglądu Powszechnego

Nakładem „Przeglądu Powszechnego” ukaże się w bieżącym roku książka ks. Waldemara Chrostowskiego „Papież-pielgrzym. Jan Paweł II na znacznych pocztowych świata”. Książka będzie liczyć 102 strony + kolorowy album emisji pocztowych, zaś jej cena wyniesie 3500 zł. Przewidywany termin sprzedaży – maj/czerwiec 1989 r.

Publikacja stanowi pierwszą większą próbę systematycznego przedstawienia wszystkich znaczków i pochodnych od znaczka wydawniczych form pocztowych związanych z pontyfikatem Jana Pawła II. Jej celem jest albumowa prezentacja pontyfikatu. Ma ona kształt katalogu, bowiem podaje numerację emisji i pocztowych walorów oraz oznaczenia międzynarodowych katalogów: Michla i Yverta.

Książka składa się z trzech części: 1. opis zasad systematyzacji i szczegółowe omówienie wszystkich emisji; 2. przegląd walorów pod kątem częstotliwości ukazywania się oraz współzależności między emisjami a podróżami apostolskimi Papieża, a także opis motywów najczęściej pojawiających się na znaczkach; 3. album – reprodukcje znaczków i bloków omówionych w części opisowej, które ukazały się od 16 X 1978 do 31 XII 1987 r.

Indywidualne zamówienia na książkę można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego”. Wystarczającą formą zamówienia stanowi wpłata 3500 zł na konto naszego miesięcznika (Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa) z zaznaczeniem na odwrocie przekazu tytułu zamawianej książki.

Z przyczyn od nas niezależnych nie prowadzimy wysyłki książki za zaliczeniem pocztowym.

Spis treści

„W ofierze jest nadzieja“ 169

Z Agnieszką Holland o filmie „Le Complot“ (Spisek) rozmawia
ks. Jan Sochoń.

ks. Józef Życiński

Geny a kultura 176

Nasze zachowania kulturowe i formy życia społecznego mają niewątpliwie podłoże biologiczne. Jednak w ujęciu socjobiologa, E. Wilsona, podłoże to ma charakter ściśle deterministyczny.

Stefan Morawski

Ernst Bloch a problem religijności 187

E. Bloch należy do tych nielicznych myślicieli marksistowskich, którzy próbowali podejść do sensu zjawiska religijnego inaczej, niż to nagminnie czyniono.

Michael J. Schultheis SJ

Geopolityka wymuszonych migracji 206

Autor, pracownik jezuickiego Sekretariatu ds. Uchodźców, analizuje przyczyny trwających migracji ludności. Tkwią one głęboko w systemie geopolitycznym świata, zaś wzrost uchodźstwa bezpośrednio lub pośrednio wiąże się z rywalizacją między ZSRR a USA.

ks. Waldemar Chrostowski

Państwo Izrael – wyzwania i nadzieje 219

Teologiczny dialog chrześcijańsko-żydowski podjęty po wiekach wzajemnych uprzedzeń i podejrzeń nie może być uzależniony od posunięć dyplomatycznych. Tymczasem nie brakuje głosów, że jego kontynuację trzeba uzależnić od uznania państwa Izrael przez Watykan.

Kazimierz Dziewanowski

Wielki sukces małego narodu 240

Naród fiński przekształcił swe ubogie, zacofane i izolowane społeczeństwo w nowoczesne państwo, które dzisiaj zalicza się do najbogatszych na świecie. Dokonał tego własnym wysiłkiem, ale utrzymując demokratyczny system rządzenia.

Pytanie, które trzeba postawić...	
<i>(Józef Kulisz SJ)</i>	250
Niezglębiona głębia Mistrza Eckharta	
<i>(Jacek Bolewski SJ)</i>	259
Sztuka po 1984 <i>(Jan Stanisław Wojciechowski)</i>	272
Chmura z Czernobyla. Uwagi na marginesie	
„Raportu o stanie świata 1987“	
<i>(Roman Warszawski)</i>	287
Kartki z Bliskiego Wschodu: Tak się rodzi	
fanatyzm <i>(Zygmunt Kwiatkowski SJ)</i>	299

Książki – *A. Szymańska*: Sobowtór (Zbigniew Jankowski, „Falo-chrony”) 302

Cz. Łukasz SJ: Biblia a rodzaje literackie (Gerhard Lohfink, „Ro-zumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich”) 304
ks. J. Nawrocki: Rozmowy jesienne z Y.-M. Congarem (Yves-Marie Congar „Entretiens d'automne”) 308

Teatr – *J. Majcherek*: Niepodległość i teatr 312

Film – *J. Uszyński*: Głębia nagich faktów („Niepokonani” Marka Drażewskiego) 315

Książki nadesłane 319

Sommaire

„Le sacrifice est porteur d'espoir“ 169

Avec Agnieszka Holland, sur son film „Le Complot“, un entretien recueilli par l'abbé Jan Sochoń.

abbé Józef Życiński

Gènes et culture 176

Nos comportements culturels et nos formes de vie sociale ont indubitablement un fond biologique. Or, selon le sociobiologiste E. Wilson, ce fond est d'une nature strictement déterministe.

Stefan Morawski

Ernst Bloch et la problématique du fait religieux 187

Ernst Bloch fait partie de ces rares penseurs marxistes qui ont tenté d'aborder autrement que ne l'ont fait tant d'autres avant lui, le sens profond du fait religieux.

Michael J. Schultheis SJ

La géopolitique des migrations forcées 206

Permanent du Secrétariat jésuite pour les affaires des Réfugiés, l'auteur analyse les causes des migrations actuelles des populations. Elles plongent profondément dans le système géopolitique du monde; en effet la montée du phénomène des réfugiés se rattache directement ou indirectement à la rivalité entre l'URSS et les USA.

abbé Waldemar Chrostowski

L'Etat d'Israël – les défis et les espoirs 219

Engagé après des siècles de préventions et suspicions réciproques, le dialogue théologique entre chrétiens et juifs ne saurait être tributaire de mesures diplomatiques. Or les voix se multiplient qu'il faut dépendre la continuation de ce dialogue d'une reconnaissance par le Vatican de l'Etat d'Israël.

Kazimierz Dziewanowski

Le grand succès d'une petite nation 240

Le peuple finlandais a transformé son pays pauvre, sous-développé et isolé en un Etat moderne qui compte de nos jours parmi les plus prospères. Il l'a fait par son propre effort, en maintenant en exercice un système de gouvernement démocratique.

Une question qu'il est nécessaire de poser (<i>Józef Kulisz SJ</i>)	250
L'insondable profondeur du maître Eckhart (<i>Jacek Bolewski SJ</i>)	259
L'art après 1984, ce millésime orwellien (<i>Jan Stanisław Wojciechowski</i>)	272
Le nuage de Tchernobyl. Observations en marge du „Rapport sur l'état du globe 1987“ (<i>Roman Warszawski</i>)	287
Notes du Proche Orient: Ainsi naît le fanatisme (<i>Zygmunt Kwiatkowski SJ</i>)	299
Comptes rendus	302

„W ofierze jest nadzieja“

Z Agnieszką Holland o filmie „Le Complot“*
(Spisek) rozmawia ks. Jan Sochoń

– Agnieszko, wyjechałaś za granicę być może także po to, aby tam kontynuować swój zawód, mówić o sprawach polskich językiem obrazu filmowego. Czy to jednak możliwe? Przecież na kino polityczne mówiące o krajach Europy Wschodniej nie dostanie się pieniędzy. Czy nie bałaś się naciśku zachodniego rynku myśląc o zrobieniu filmu poświęconego wydarzeniom wiążącym się z osobą ks. Jerzego Popiełuszki?

– Oczywiście, bardzo się bałam i nadal się boję, bo żeby zachować jakąś własną prawdę i prawdę mojego kraju, trzeba się podjąć straszliwego wysiłku. Chciałam nadto dotrzeć z własnymi emocjami i doświadczeniami do widza, który na co dzień nie jest nimi zainteresowany, a jeżeli wykaże jakieś zainteresowanie, to jedynie w planie informacji dziennikarskiej albo ewentualnie przejmie się „sprawą Polski“, pośle trochę pieniędzy bądź paczkę. Zresztą dzisiaj trudno skłonić ludzi na świecie, aby oglądali filmy o nieszczęściach, o nieszczęściach innych krajów szczególnie, gdy czują, że sami nic na to poradzić nie mogą. Ale cóż, udało mi się ten film zrealizować i sam ten fakt już uważam za wielki sukces i zwycięstwo. Wydaje mi się przy tym, że film jest komunikatywny, że – co potwierdziły pierwsze projekcje – oglądający są do głębi przejęci, a nawet zbulwersowani. Chciałam, skoro się już we Francji znalazłam – zrobić film (było to moim obowiązkiem) o naszym doświadczeniu. Uważałam, że historia zainspirowana losem ks. Jerzego ma ogromną nośność dramatyczną, zawiera przesłanie etyczne, polityczne, religijne, a także stanowi pewne lustro dla systemu panującego w Polsce i dla każdego z nas.

– Jak powstała idea filmu o ks. Jerzym, zresztą nie tylko o nim, ale i o jego zabójcy? Zapewne myślałaś o filmie od chwili procesu?

* Film w wersji angielskiej nosi tytuł „Zabić księdza“.

– Śmierć ks. Jerzego zbulwersowała nie tylko Polaków. Zastanawiałam się, dlaczego tak się stało, że ludzie w normalnych warunkach specjalnie Polską się nie interesujący i nie będący katolikami tak bardzo przeżyli zabójstwo Księdza. Pytałam: Dlaczego owo wydarzenie wywarło na nich tak silne wrażenie? Niezależnie od osobowości ks. Popiełuszki, pomijając iż był on tak ujmujący, skromny, pełen jakiejś czystości, niezależnie od tego, w tym wydarzeniu – jak sądzę – odbił się podstawowy konflikt, który rozdziera nasze społeczeństwo, konflikt między światem władzy, która dysponuje tylko nagą siłą, a światem wartości duchowych reprezentowanych w tym przypadku przez ks. Jerzego, przez Kościół. Nie chodziło mi o to, aby zrobić film klerykalny, to bowiem nie miałoby żadnego sensu, chciałam natomiast pokazać sytuację, w której wraca się do pewnych elementarnych prawd, archetypicznych, dzięki którym ujawnia się to, kim naprawdę człowiek jest. Mam na myśli przede wszystkim wartości chrześcijańskie, wartości naszej kultury. Dlatego użyłam w filmie fragmentów homilii ks. Jerzego. Przy tym charakterystyczne, że gdy rozmawiałam z Francuzami, z księżmi również, sugerowali, że nabierają one zupełnie nowych znaczeń w kontekście, w którym były wygłaszane, a także poprzez zachowania i postawę wspólnoty, której osoba ks. Jerzego była jakby naturalnym źródłem. Najbardziej istotne elementy wypowiedzi ks. Jerzego sprowadzające się do takich wartości, jak odwaga, wolność wewnętrzna, szacunek dla wolności drugiego człowieka itd. okazały się pociągające, zasługujące na naśladowanie. Dlaczego? Jeżeli za nimi stoi ich autentyczne, głębokie przeżycie, włącznie z możliwością ofiary, stają się one wzorcem, sposobem życia, darem dla wspólnoty. Wybierając natomiast perspektywę, w której oglądałam ks. Popiełuszkę oczami jego przyszłego mordercy, sądziłam, że w ten sposób zbuduję określone napięcie dramatyczne. Wydawało mi się, że jeżeli pokażę wszystko to, co ks. Jerzy mówił, przestanie zawarte w słowach, wydarzeniach, sytuacjach, trafić nie tylko do ludzi, którzy przyszli świadomie słuchać, otworci na treści, które przekazuje Kościół, ale że również trafić do tych, którzy stoją (z różnych powodów zresztą) po stronie przeciwnej. Działalność ks. Jerzego wywoływała, o czym trzeba teraz przypomnieć, mieszaninę fascynacji i nicna-

wiści u przeciwników Kościoła i być może był to jeden z głównych powodów zamordowania go. Gdyby jego osoba nie wywierała tak wielkiego wrażenia na pracownikach „aparatu ucisku“, nie trzeba by go było zabijać. Z tego właśnie wysnułam materię filmową chcąc połączyć dramaturgiczną atrakcyjność z możliwością powiedzenia prawd, które dają się ująć jedynie w porządku sugestii symbolicznych.

– *Twój film nie jest dokumentem.*

– Nie można zrobić filmu dokumentalnego o Polsce poza Polską. Już sam fakt, że Polska jest odtwarzana w różnych zakątkach Francji, że film jest nagrany w wersji angielskiej i dubbingowany w języku francuskim, że grają w nim aktorzy, którzy nie są Polakami, że wreszcie nie znajdujemy wszystkich drobiazgów wiążących się z realiami i krajobrazem Polski spowodował to, że musiałam pewne nasze, narodowe symbole przetłumaczyć na język symboli bardziej zrozumiałych, gdyby bowiem pojawił się nadmiar symboli niejasnych, wtedy polska rzeczywistość stałaby się bardzo, bardzo odległa. Dlatego trzeba było wybrać pewną konwencję, bardziej poetycką formę opowiadania niż dokument, co pociągnęło – nieuchronnie – za sobą określone i najczęściej niezamierzone konsekwencje.

– *Przyznam, że obawiałem się jednego: czy film o sprawie polskiej (choć mającej uniwersalny charakter) zaciekawi widzów tutaj. Czy potrafił zainteresować ludzi na Zachodzie, bogatych, ale i bardzo samotnych?*

– Tego nie wiem. W nich samych musi być pragnienie, chęć obejrzenia filmu.

Całe filmowe przedsięwzięcie kosztowało mnie i producenta wiele wysiłku. Mieliśmy świadomość, że robiąc taki właśnie film nie zarobimy pieniędzy, ale w każdym razie jest on pokazywany wszędzie na świecie w kinach. Zobaczą go również telewizjowicze, a zapewne i właściciele video. Jest to film, który istnieje i który stał się pewnym punktem odniesienia. Wydawało mi się ważne, żeby stworzyć zjawisko, które ludzie mogą interpretować różnorako, w zależności od własnego nastawienia, gotowości. Ci wszyscy, którzy obejrzeli już film podczas najróżniejszych pokazów, szczególnie właśnie zwykli ludzie, odebrali go bardzo mocno.

Księża francuscy (zrobiliśmy taką filmową turę na prowincji) byli szalenie wzruszeni. Rozmawiałam z kard. Lustigerem, który mówił, że księża poczuli się dowartościowani: poczuli oni, że być księdzem to nie tylko posada (we Francji niezbyt atrakcyjna), ale przede wszystkim spełnianie ważnej misji.

– *Czy osobiście znałaś ks. Jerzego?*

– Spotkałam go raz. Było to w 1981 r. podczas jakiejś dyskusji. Nie wiedziałam zresztą, że jest to ks. Jerzy. Zapamiętałam (wtedy nie był on tak bardzo znany i popularny poza środowiskiem parafialnym) dokładnie jego postać; rozmawiałam z nim kilka minut. Uderzyło mnie, że był ujmującym człowiekiem. Dopiero potem, we Francji zobaczyłam go w telewizji, zaczęłam słyszeć o mszach za ojczyznę. Nie mogę powiedzieć, że go znałam, ale jego obraz gdzieś we mnie się sfotografował.

– *Korzystałaś zapewne z pomocy pisząc scenariusz „Spisku”. Dostrzegłem w nim sporo elementów naddanych czy literackich, np. obrazy ukazujące przyjaźń ks. Jerzego i Anny albo telefoniczną rozmowę Piotrowskiego z ks. Jerzym tuż przed wyjazdem do Bydgoszczy.*

– Jest w moim filmie trochę rzeczy dofabularyzowanych. Przecież jeżeli człowiek ma charyzmę, popularność, miłość, jak ks. Jerzy, to wydaje się oczywiste, że są też dziewczyny wokół, które mają dla niego uwielbienie. O ile wiem, wokół ks. Jerzego znajdowały się dziewczyny, które go, w sposób idealny, ale kochały. Rozmowa telefoniczna, o której wspominałeś, rzeczywiście nie miała miejsca, niemniej ks. Jerzy spotykał się z pogróżkami i ostrzeżeniami. Miało natomiast miejsce zdarzenie, którego w filmie nie pokazałam, mianowicie przygotowywanie zamachu na samochód, którym jechał ks. Popiełuszko. Piotrowski powiedział w czasie procesu, że zawahał się i ostatecznie nie rzucił kamieniem. Przetłumaczyłam więc te dwie rzeczywistości na jedną scenę. W filmie fabularnym dopuszczalna bywa taka kondensacja.

– *Myślę, że film wywoła (jeżeli dotrze do kraju) wiele kontrowersji. Żywo będzie dyskutowana scena ukazująca spotkanie ks. Jerzego z ks. prymasem, wzmocniona zresztą zapiskiem pozostawionym w jego notatniku opublikowanym*

chyba nie najszczęśliwiej oficjalnie w Paryżu, bodaj w „Polemice”, jak również jedyna scena mająca charakter erotyczny. Czy były to wymagania producenta zachodniego?

– Cóż, nie chciałam zrobić filmu, jak by to powiedzieć, dla szkółki niedzielnej. Musiałam dodać tej postaci (bo to przecież nie jest ks. Jerzy) jakieś filmowej dramaturgii, rysów wyrazistego konfliktu duchowego. To, że jakaś dziewczyna jest nim zafascynowana, wydało mi się prawdopodobne, a po drugie istnieją pewne wymogi nie tyle producenta, ile raczej widowni. Obraz księdza, jak się orientujesz, na Zachodzie, w USA jest bardzo negatywny, a gdy chodzi o sprawy seksualne, to – na ogół – odnośnie do życia kapłańskiego ludzie ich nie rozumieją, nie poddają ich teologicznej, religijnej refleksji uważając, niejako z założenia, że księża są lub powinni być homoseksualistami. Ponieważ pokazuję, że kapitan jest zafascynowany osobą księdza, że ta fascynacja ma niemal charakter erotyczny, pojawia się też postać przyjaciela księdza – bałam się, żeby widownia tutaj nie pomyślała o pederastii. M.in. dlatego wprowadziłam ten wątek. A w ogóle jest to bardzo ludzkie. Trudno jest pokazać siłę kogoś bez ukazania pokusy.

A jeżeli chodzi o tę scenę z biskupem, kardynałem czy prymasem (to nie jest sprecyzowane), chciałam wskazać na pewną trudność Kościoła w Polsce, który ma do spełnienia, jak rozumiem, dwie główne funkcje czasami będące w sprzeczności: z jednej strony prowadzenie polityki długofalowej i w jakimś sensie kompromisowej z władzami, po to, aby utrzymać substancję, żeby sam Kościół, jego wpływ i wolność były zachowane. Wiadomo, że to jest ważne i jakiego dyplomatycznego wysiłku wymaga. Z drugiej strony jednak pojawia się koncepcja obowiązku zupełnie najprostszego i nie podlegającego żadnej taktyce, koncepcja bycia z ludźmi w momentach trudnych i mówienia na głos tego, co ludzie myślą. Zdarzają się sytuacje, jak sam dobrze wiesz, że te dwa obowiązki wzajem się znoszą. Chciałam to właśnie pokazać, ale nie w sposób karykaturalny. Było pewną męką dla ks. kardynała mówić to, co mówił, stąd pojawia się ostatnie ujęcie tej sekwencji, gdy ks. Alek (w moim filmie) wychodzi taki rozgoryczony, rozgniewany, a tamten pozostaje sam na sam z obrazem męki Chrystusa, jakby antycypując cierpienie swego młodego brata.

- *Wątek „ksiądz i polityka”, tak żywo dyskutowany w Polsce, został w filmie ukazany delikainie, jakby w pewnym oddaleniu...*

- Nie zmieścił mi się on jakoś w opowiadaniu. O tym, że działalność Księdza była odbierana jako polityczna, świadczy reakcja władz. Gdy chodzi o możliwości obrazu filmowego, nie bardzo wiem, co mogłam pokazać: spotkanie z robotnikami, uczestnictwo w strajku. Chciałam zrobić scenę na procesie, ale była tak oderwana od akcji, że zrezygnowałam. Najważniejsze było, że to, co Ksiądz mówił i czynił, to nie była polityka, ale głoszenie wartości podstawowych, którymi żyje chrześcijaństwo i to – przetłumaczone na język aktualnego doświadczenia historycznego, politycznego – chciałam przede wszystkim podkreślić. Bo przecież te proste i – jak niektórzy mówili – banalne słowa miały dla ludzi moc przyciągającą, wzbudzały również histeryczną reakcję drugiej strony. I w tym wyraża się głębsza prawda o sytuacji politycznej.

- *Aktorstwo w filmie jest znakomite. Niemal od pierwszych scen zaakceptowałam zarówno Christophe Lamberta jak i Eda Harrisa. Jak trafiłaś na tych właśnie aktorów? Czy zrozumieli „całą rzecz”, poddali się emocjom i napięciom, jakie wywołałaś swoją wizją polskiej rzeczywistości?*

- Harris, myślę, zrozumiał. Lambert – nie wiem, sądę, że kierował się bardziej intuicją, choć atmosferę i dramaturgię obrazu odczuł rzeczywiście. Jest to bowiem aktor-medium, który sam nie jest w stanie niczego skomponować, lecz ma zdolność przyjmowania pewnych impulsów. Udała mu się bardzo trudna rzecz, aby być prostym i przez to mógł on dotrzeć do widza. Przyznam, że Lambert jest wzruszający i wiarygodny.

- *Smutne jest jednak to, że rozmawiamy o filmie, nie wiedząc czy Polacy w kraju będą mieli okazję go zobaczyć. Może jednak?...*

- Traktowałam ten film jako pewnego rodzaju obowiązek. Trochę on zmienił w moim dotychczasowym życiu, choć nie zrobiłam go dla kariery. Kariere i pieniądze robi się dziś innego rodzaju filmami. Najważniejsze dla mnie było, żeby poruszyć tutejszego widza, żeby zrozumiał on coś wię-

cej, żeby pokazać Polskę jako kraj, który daje światu pewne głębokie wartości duchowe, a nie tylko jako kraj-ofiarę.

– Czytając dzisiejszy numer „La Croix” zauważyłem, że recenzent pisma, Jean Luc Macia, napisał, iż filmem potwierdziłaś swój talent. Wiem, że film wszystkich bardzo poruszył, a i poruszy zapewne tych, którzy będą go jeszcze oglądać, może przyda Polakom nadziei, zaś wartości, o których opowiadają dzieje ks. Jerzego, będą oświeślały nam drogę.

– Myślę, że w tym filmie jest nadzieja, mimo że jest tak tragiczny. Oczywiście, nie zapominam o realnej groźbie. Może się bowiem zdarzyć tak, że ludzie pokroju Piotrowskiego będą decydować w Polsce, ale ufam, że w ofierze jest nadzieja...

– Chciałabyś pracować znowu w kraju?

– O tak, bardzo. Polska mnie najbardziej obchodzi, a poza tym to jest straszliwy wysiłek wciąż tłumaczyć siebie i swoje doświadczenie na inny język. Obecnie rozpoczynam pracę nad kolejnym filmem, którego akcja będzie się działa również podczas wojny. Będzie to już w innej nieco konwencji, bardziej tragikomicznej, jakby szwejkowskiej.

– Życzę powodzenia i nadziei, gdyż – być może – istnieje jednak raj dla filmowców pozbawionych komercji, pogoni za pieniędzmi i światowym powodzeniem. Dziękuję za spotkanie i rozmowę.

Paryż, wrzesień 1988



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (17)

ks. Józef Życiński

Geny a kultura

Fatalizm dla genetyków?

Tradycyjne rozróżnienia między przyrodniczą a filozoficzną interpretacją ewolucji okazały się niemożliwe do zastosowania przy ocenie dyscypliny, której podstawy określił Edward O. Wilson w opublikowanej w 1975 r. pracy „Sociobiology”¹. Wilsonowska socjobiologia nadaje radykalną formę wcześniejszym opracowaniom tzw. biologii społecznej, w których badano biologiczne uwarunkowania mechanizmów społecznych występujących na różnych poziomach rozwoju przyrody ożywionej. Sam twórca obrazoburczego ujęcia określa swą wersję socjobiologii jako *naukowe studium biologicznych uwarunkowań wszelkich form zachowania społecznego, które występują u wszystkich organizmów włącznie z człowiekiem*². Filozoficznych podstaw do wspomnianego studium ma dostarczać tzw. *naukowy materializm* (wyrażenie Wilsona), w którym całą rzeczywistość ludzkiej kultury usiłuje się tłumaczyć przez odwołanie do praw rządzących ewolucją organizmów niższych.

Słynna już formuła Wilsona informuje, iż kultura ludzka *jest trzymana na smyczy przez geny*³. Wyrażenie to mogłoby być niekontrowersyjne przy pewnej interpretacji metafory smyczy. Nikt nie wątpi, iż zupełnie inaczej przedstawiałoby się nasze życie społeczne, gdyby człowiek „odżywiał się” za pośrednictwem fotosyntezy. Niepotrzebna byłaby wówczas uprawa roli, hodowla, przemysł produkujący kombajny czy nawozy sztuczne. Inna byłaby również nasza kultura, gdyby człowiek żył w środowisku wodnym lub rozmnażał się przez pączkowanie. Nasze zachowania kulturowe i formy życia społecznego mają niewątpliwie podłoże biologiczne. W ujęciu Wilsona podłoże to ma jednak charakter ściśle deterministyczny. Nasza twórczość artystyczna, refleksja naukowa czy normy etyczne stanowią jedynie produkt uwarunkowań

genetycznych. Ścisłe biorąc „smycz genów“ jest nie smyczą, lecz kagańcem. Odwołując się do uwarunkowań genetycznych Wilson tłumaczy absolutnie wszystko: postawy altruistyczne, agresję prowadzącą do wojen, zainteresowania homoseksualne, genozę sztuki awangardowej, sympatie do marksizmu etc. Geny kierują po prostu w taki sposób organizmem ludzkim, aby stworzyć optymalne warunki ułatwiające przetrwanie w walce o byt. *Całkowicie zgenetyzowana kultura stanowi możliwość teoretyczną*⁴ – zapewnia dwoje czołowych sympatyków koncepcji Wilsona. Wykorzystując tę możliwość rozwija się interpretacje, według których nasz altruizm, zainteresowania filozoficzne czy przekonania religijne są determinowane przez odpowiednie geny, tylko po to, by kultura ludzka mogła przetrwać mimo różnorodnych zagrożeń. Geny, które są nośnikiem sympatii do marksizmu, ujawniają ponoć mniejszą aktywność w społeczeństwie amerykańskim, gdyż marksistowskie przekonania nie ułatwiają tam walki o byt. W krajach zachodnich ujawniają natomiast swą obecność geny determinujące akceptację terroryzmu, który stanowi zmodyfikowaną formę agresywnych zachowań naszych przodków z dżungli. Różnica między kulturą ludzką a kulturą zwierząt niższych jest więc jedynie różnicą stopnia. Wszechwładne geny stanowią bowiem ostateczny mechanizm determinujący ewolucyjne dostosowanie wszystkich istot żywych. Tak jak w chemii przyjmowany jest układ okresowy pierwiastków, podobnie w socjobiologii można stworzyć UKŁAD OKRESOWY GATUNKÓW. Fakt, iż człowiek zajmuje w tym układzie inne miejsce niż pszczoła lub szympan, nie upoważnia do wypowiedzi o wyższości kultury ludzkiej. Gdyby bowiem stosować konsekwentnie podobne antropomorfizmy, trzeba by mówić o wyższości tytanu nad ołowiem z tej racji, że ma on wyższą temperaturę topnienia czy niższą liczbę atomową⁵.

¹ E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975 (por. też: A. Patrament, *Co to jest socjobiologia*, „PP” 7-8/1988, s. 58-73 – dop. red.).

² E. O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1978, s. 222. Zob. polski przekład S. Szackiej, *O naturze ludzkiej*, PIW, 1988.

³ *On Human Nature*, dz. cyt., s. 167.

⁴ C. J. Lumsden, A. C. Gushurt, *Gene-Culture Coevolution*, w: *Sociobiology and Epistemology*, ed. J. H. Fetzer, Reidel, Dordrecht 1985, s. 7.

⁵ Por. J. H. Fetzer, *Science and Sociobiology*, w: *Sociobiology and Epistemology*, dz. cyt., s. 220.

E. Wilson, który obok C. R. Lumsdena, R. Dawkinsa czy R. Alexandra jest zaliczany do czołowych przedstawicieli radykalnej socjobiologii, przed sformulowaniem swych szokujących tez był znany i ceniony jako entomolog. Jego pracę z 1971 r. „The Insect Societies” uważano za wartościową analizę zachowań społeczności owadów. W kilka lat później Wilson zbulwersował jednych i zachwycił drugih stosując do badań kultury człowieka te same schematy pojęciowe, które stosował wcześniej w badaniach nad owadami. Na kartach „On Human Nature” wyraził on przekonanie, iż gdyby mrówki miały rozwinięty mózg i możliwość podglądania człowieka, ich charakterystyka społeczności ludzkiej nie różniłaby się wiele od naszych opisów społeczności mrówek. Stosując pojęcie kultury do owadów Wilson wymienia jako cechy charakterystyczne kultury mrówek współpracę przy realizacji wspólnych zadań, kalendarz, system kastowy, tabu pokarmowe, troskę o potomstwo, rytuał społeczny etc. Dla odmiany w społeczności ludzkiej filozofujący entomolog może zauważyć takie elementy kulturowe, jak interpretacja snów, etykieta, rytzy pogrzebowe, zainteresowanie dowcipami, tabu pokarmowe etc. Zachowania charakterystyczne dla poszczególnych gatunków mają być ściśle determinowane przez odpowiednie geny, których aktywność jest podporządkowana ewolucyjnej zasadzie przetrwania w walce o byt. Aby zasada ta miała charakter nadrzędny, geny muszą wykazywać pewną plastyczność działania i uwzględniać zmiany warunków, w których funkcjonuje dana społeczność. Dlatego też socjobiologowie nie głoszą prostej wersji wszechdeterminizmu genów, lecz proponują bardziej rozwinięte tłumaczenia, w których uwzględnia się mechanizmy sprzężenia zwrotnego między genami a kulturą.

W szczegółowo rozwiniętym wariantcie przedłożonym w 1981 r. przez Lumsdena i Wilsona ważną rolę pełni pojęcie kulturogeny (cultorgen)⁶. Kulturogeny stanowią swoiste jednostki (kwanty) kulturowe dotyczące względnie jednorodnych zachowań, typów narzędzi, działań twórczych. Są one pojmowane bądź to abstrakcyjnie jako idee czy informacja, bądź operacyjnie jako wzorce konkretnych zachowań, zaś ich zawartość treściowa determinuje nasz genotyp. Ponieważ jednak nie we wszystkich społecznościach ludz-

kich obserwuje się występowanie identycznych zachowań kulturowych, trzeba przyjąć, iż zależnie od tego, który z przeciwnych kulturogenów ułatwia walkę o byt, w poszczególnych społecznościach mogą funkcjonować różnorodne kulturogeny. Założenie to pomaga socjobiologom tłumaczyć różnorodność ludzkich zachowań pozbawioną odpowiedników w społecznościach owadów czy ptaków. Jeśli w określonym społeczeństwie dominuje altruizm i samopoświęcenie, znaczy to, iż te właśnie cechy są korzystne dla rozwoju danego społeczeństwa. Jeśli inne środowisko preferuje z kolei egoizm i filozofię przyjemności, ma to znaczyć, iż podstawową rolę odgrywają w nim kulturogeny wyrażające ludzką witalność i radość życia. Predyspozycje zachowań zakodowane w naszym DNA są uzależnione od tzw. reguł epigenetycznych. Niektóre z tych reguł strukturalizują informację o zewnętrznym świecie docierającą do indywidualnego organizmu. Inne reguły określają odpowiedź organizmu na zmieniające się warunki zewnętrzne. Łańcuch zależności można w uproszczeniu przedstawić następująco: DNA → system nerwowy człowieka → organizm jednostki → społeczność i zbiór właściwych dla niej kulturogenów → DNA.

Zamknięty łańcuch wzajemnych zależności przypomina mocno ewolucjonizm Lamarcka, gdzie niczym *deus ex machina* pojawiały się i rozwijały cechy przydatne dla gatunku. Niektórzy z krytyków nie unikają mocniejszych opinii i twierdzą, że socjobiologia stanowi najnowszą wersję baśni o cudownym stoliczku. Stoliczek ten – po wypowiedzeniu magicznej formuły: *Nakryj się!* – spełniał wszystkie życzenia zainteresowanych stron. Wszechmocny DNA z rozważań radykalnych socjobiologów nie zna również istotnych ograniczeń i spełnia wszystkie życzenia, jakie w danym środowisku potrzebne są do rozwoju żyjących tam organizmów. Radykalna różnica zdań między zwolennikami i przeciwnikami socjobiologii prowadzi do krańcowo różnych opinii przy ocenie jej naukowego statusu. Sympatycy nowej dyscypliny nie tylko zapewniają, iż ma ona charakter naukowy, lecz nawet twierdzą, że w przyszłości socjobiologia będzie podstawową nauką, która obejmie

⁶ *Genes, Minds, and Culture*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1981.

m.in. dotychczasową politologię, prawo, ekonomię, psychologię, psychiatrię i antropologię⁷. Autorzy reprezentujący przeciwstawne stanowisko twierdzą, iż publikacje Wilsonowskich socjobiologów *tak wysoce przypominają parodię /.../ iż można mieć wątpliwość, czy nie stworzono ich jako swoistego dowcipu akademickiego*⁸.

Paradygmat czy paranauka?

Wśród obrońców naukowości socjobiologii bardzo często akcentuje się zasługi Wilsona w badaniu życia owadów. Paul Thompson twierdzi wręcz: *Sukces zastosowań teorii socjobiologicznej w odniesieniu do owadów świadczy o naukowej wartości tej teorii*⁹. Wniosek ten, mówiąc oględnie, nie wydaje się zbyt ścisły. Po uściśleniu powinien on mówić tylko o naukowej wartości socjobiologii przy badaniu owadów. Jest to różnica bardzo istotna. Nic wyglądałaby bowiem poważnie fizyka, w której w podobnym stylu wprowadzono by równie swobodne ekstrapolacje i rozciągano np. prawo grawitacji na dziedzinę „przyciągania uczuciowego” między zakochanymi. Tymczasem w podstawowych założeniach socjobiologii główną rolę odgrywają metafory, swobodne analogie i dowolne ekstrapolacje. W ich wyniku rozciąga się pojęcie kultury na wszelkie formy zachowań zwierząt; usiłuje się wskazywać przykłady altruizmu u pszczoł i przeżyć estetycznych u ptaków walczących o samice. Niektóre z przytaczanych przykładów zależą od konwencji przyjętych przy definiowaniu kultury, etyki czy estetyki. Nierzadko jednak ekstrapolacyjna fantazja przekracza wszelkie granice przy wykazywaniu analogii między zachowaniem człowieka a zjawiskami występującymi w świecie zwierząt czy roślin.

Jako przykład ostatniego podejścia można przytoczyć teksty, w których pojęcie gwałtu, w sensie seksualnym, rozciąga się na świat roślin i ptaków. Po opisie *niewiarygodnej ilości pyłku, którym bombardowane są żeńskie kwiaty* odnajdujemy w tekstach tych konstatacje, iż *rośliny, które popełniają gwałt /.../ stosują się do strategii ewolucyjnej, która ma zwiększyć ich przydatność w walce o byt*¹⁰. Po zastosowaniu tych samych wzorów interpretacyjnych do dzikich kaczek i do człowieka znajdujemy następujące komentarze, które

mają zawierać nową, socjobiologiczną, antropologię: *Być może ludzki gwałciciel, na swój – kryminalnie wypaczony – sposób czyni, co może, by maksymalnie rozwinąć swe dostosowanie w walce o byt. Jeśli tak, to nie różni się on pod tym względem od wspomnianego kaczora /.../*¹¹.

Gorzkie impresje towarzyszące lekturze podobnych identyfikacji nasilają się jeszcze, gdy czytamy zapewnienia, iż gatunek ludzki przekazuje wertykalnie, dzięki genom, swój dorobek kulturowy, podobnie jak dziedziczy się majątek po zamożnych przodkach. Arbitralne, zdroworozsądkowe domysły odgrywają czołową rolę w antropologicznych rozważaniach Wilsona, kiedy zapewnia on np. iż człowiek z natury woli wierzyć niż wiedzieć, albo że istoty ludzkie same tęsknią za indoktrynacją. Nierzadko zapewnienia te wikłają się dodatkowo w wewnętrzne sprzeczności. Tak np. przedstawiając swą krytykę religii z pozycji „naukowego materializmu” Wilson zapewnia, iż religia zniknie, jeśli zdemistyfikuje się jej genetyczne podłoże i wyjaśni naukowo rolę, jaką spełniała w walce o byt. W innych miejscach zapewnia on z kolei równie kategorycznie, iż nasze poszukiwanie *wierzeń religijnych stanowi najbardziej złożoną i równocześnie najpotężniejszą siłę w ludzkiej psychice. Najprawdopodobniej jest ona elementem natury ludzkiej, którego nie sposób wykorzenić*¹².

Zachęty do naukowego wykorzenienia zjawisk, których nie sposób wykorzenić, sprawiają wrażenie naboru nowych rzesz socjobiologicznych Syzyfów, którzy z entuzjazmem potoczą kamień radykalnej wersji genetyki, nawet jeśli wiedzą, iż procedura ta jest z góry skazana na niepowodzenie. Pod względem metodologicznym bardziej interesujący jest fakt, iż teoria, w której przyjmuje się wzajemnie sprzeczne wnioski, pozwala „udowodnić” i wytłumaczyć wszystko. Zaistnienie dowolnej sytuacji daje się pogodzić z liberalnym schematem interpretacji Wilsona, gdyż zawsze można zna-

⁷ D. P. Barash, *Sociobiology and Behavior*, Oxford 1978, s. 6.

⁸ E. Leach, *Biology and Social Science: Wedding or Rape?* „Nature”, 291/1981, s. 267.

⁹ *Sociobiological Explanation and the Testability of Sociobiological Theory*, w: *Sociobiology and Epistemology*, dz. cyt., s. 212.

¹⁰ R. Bleier, *Science and Gender*, Pergamon Press, New York 1984, s. 30 n.

¹¹ Tamże, s. 191.

¹² *On Human Nature*, dz. cyt., s. 169.

leżć stosowne „racje“ wyjaśniające, iż określony zbiór zachowań był przydatny w ewolucyjnej walce o byt. Od czasów Poppera za istotną cechę teorii naukowych uważa się ich podatność na falsyfikację. Oznacza to w praktyce, iż przydatne naukowo są jedynie te teorie, które zakazują pewnych sytuacji. Gdyby zakazane sytuacje wystąpiły, wówczas należałoby odrzucić proponowaną teorię, uznając ją za fałszywą (sfalsyfikowaną). Socjobiologia Wilsona, podobnie jak niektóre wersje psychoanalizy czy demistyfikujące interpretacje politologów, nie zakazuje niczego i można z nią pogodzić dowolny stan danych. Dlatego też jej krytycy twierdzą, iż ma ona podobny status jak interpretacje słynnego doktora Panglossa, którego Voltaire uwiecznił w swym „Kandydzie“. Wolterowski bohater potrafił dla każdej sytuacji określić odpowiedni spłot przyczyn i celów. Wiedział on np. iż nos człowieka ma formę określoną w taki sposób, aby mógł pomagać przy noszeniu okularów. Zdaniem R. I. Lewontina i S. Goulda ten sam wzorzec tłumaczeń jest praktykowany w obecnej socjobiologii, gdzie *prawie wszechmocny dobór naturalny określa cele dla organizmów i kształtuje najlepszy z możliwych światów*¹³. Kształtowanie to ma charakter tak jednoznaczny, iż nawet zawartość wierzeń religijnych i teorii naukowych zależy w ostatecznej instancji od genów ułatwiających walkę o byt.

Ostatnia teza ma ogromne konsekwencje epistemologiczne. Wizja nauki, w której poszczególne teorie walczą wzajemnie o byt i zwycięskie okazują się te, które najlepiej umożliwiają człowiekowi dostosowanie ewolucyjne, nie daje się pogodzić, bez głębokich modyfikacji, z klasyczną definicją prawdy. Skoro bowiem za prawdziwe uważane są teorie najbardziej użyteczne, zaś kryterium użyteczności jest określane przez geny i reguły epigenezy, nie ma podstaw, by optymistycznie oczekiwać, iż nasze teorie naukowe będą obiektywnie informować o faktycznym stanie rzeczy, jak to tradycyjnie sądzono w filozofii nauki. Jeśli ostatecznym kryterium wartości teorii jest aktywność genów, nie zaś obiektywna zawartość treściowa, wówczas – konsekwentnie – należałoby i teorię socjobiologii uznać za produkt genetycznych uwarunkowań naszego gatunku. Nie ma wszak żadnych powodów, by naukę jako taką uważać za ewolucyjny wytwór naszego genotypu, zaś dla socjobiologii czynić

wyjątek i uważać ją za objawienie ostatecznej prawdy o naturze nauki. Konsekwentne rozwinięcie epistemologii proponowanej przez Wilsona prowadzi więc do zakwestionowania prawdziwości jego teorii. Tej wewnętrznej antynomii można by uniknąć, gdyby poddać rewizji i modyfikacji niektóre z podstawowych założeń teorii zawierające bezpodstawne uogólnienia. Procedury takiej nie chce jednak zaakceptować wielu entuzjastów obecnej socjobiologii. Zapewniają oni, iż ich interpretacja jest czymś więcej niż teorią naukową czy ujęciem filozoficznym. Ma ona być mianowicie nowym paradygmatem, w którym ukazuje się radykalnie różna wizja rzeczywistości. Na sceptyczne uwagi krytyków podkreślających, iż jest to paradygmat z wewnętrzną sprzecznością, wyjaśniają oni, że sprzeczności stanowią normalną drogę rozwoju nauki. Po ostatnim wyjaśnieniu wszelką dalszą polemikę należy uznać za bezcelową, gdyż dla wyznawców socjobiologii będzie ona jedynie świadectwem funkcjonowania odmiennych kulturogenów.

Mitologia współczesności

Obecna postać radykalnej socjobiologii nie jest na pewno ostateczna. Nawet porównanie prac Wilsona oddzielonych barierą 6 lat wskazuje, jak bardzo złagodził on przy współpracy z Lumsdenem swoje pierwotne radykalne i bezkrytyczne tezy. Podtrzymywane nadal zapewnienia o socjobiologicznej unifikacji nauk przyrodniczych i humanistycznych, podobnie jak zapewnienia o definitywnym wyjaśnieniu zjawisk etycznych, estetycznych czy religijnych, miały w historii nauki swe odpowiedniki w wielu innych dyscyplinach. Początkowym stadium rozwoju fizjologii czy sztucznej inteligencji towarzyszył ten sam ton entuzjastycznych zapewnień, iż wreszcie wszystko stało się jasne. Braki w teoretycznym opracowaniu nowych dyscyplin najłatwiej jest bowiem uzupełniać za pomocą deklaracji i bogatej w neologizmy terminologii. Wielość neologizmów stanowi niewątpliwie charakterystyczną cechę prac współczesnych socjobiologów. Artykuły, w których roi się od żargonowych

¹⁵ *The Spandrels San Marco and the Panglossian Paradigm*, „Proc. of Roy. Soc.” 205/1978, s. 584.

określeń typu *cinfo*, *mem*, *iden*, *mnemotyp* pozostają niełatwe w odbiorze nawet dla sympatyków Wilsonowskiego paradygmatu.

Autorzy, którzy przywykli do tego, iż rozwój nauki prowadzi do zmniejszenia radykalizmu początkowych wariantów teorii, usiłują określać kierunki przyszłej ewolucji socjobiologii. Wydaje się, iż po rewizji prostego aksjomatu o pandeterminizmie genów socjobiologia zatraciłaby swój materialistyczny wydźwięk i byłaby możliwa do pogodzenia z ontologiami klasyków tak odległych, jak Arystoteles i Platon, Hegel i Kant. W zrewidowanym ujęciu uwarunkowania genetyczne nie miałyby charakteru jednoznacznego, lecz określałyby tylko POLE POTENCJALNEGO ROZWOJU KULTURY charakterystyczne dla gatunku *Homo sapiens*. O tym, które z tych możliwości otrzymywałyby faktyczną realizację, decydowałby w dużym stopniu sam człowiek przez swą refleksję i wybór. Zakodowane w naszym DNA wspólne dla całego gatunku potencjalności mogłyby dostarczać podstaw do rozwoju doktryny o prawie natury czy o naturze ludzkiej niezmiennej w swej istocie mimo różnicy epok i kultur.

Proponowane sugestie interpretacyjne uwalniałyby socjobiologię od znamienia fatalizmu, który charakteryzuje jej obecne ujęcia. Niektórzy z krytyków twierdzą jednak, iż metafizyczny fatalizm stanowi główny atut ujęcia Wilsona, decydując o jego popularności. W prywatnej filozofii życia znacznie łatwiej bowiem narzekać na los i geny niż na własną bezmyślność. Zamiast przeciwdziałać przejawom osobistego egoizmu, można łatwo wprowadzić kojące usprawiedliwienia o dominacji egoistycznych genów w naszym genotypie. Zwalnia ono subiektywnie od odpowiedzialności moralnej i wygląda poważniej niż interpretacje astrologów. W krótkim czasie istnienia socjobiologii usiłowano ją już wykorzystywać do usprawiedliwiania rasizmu, ksenofobii, agresji indywidualnej i zbiorowej etc. Są to usprawiedliwienia nieskomplikowane. Jeśli bowiem nie jesteśmy w stanie wyrwać się z determinizmu genów, to widocznie obserwowane przejawy rasizmu i terroryzmu stanowią nieuchronną konieczność, z którą trzeba się pogodzić i wybrać to, co dyktują nam nasze geny.

W ciągu 12 lat od powstania słynnej pracy Wilsona socjobiologiczna wizja świata nie zdążyła jeszcze dotrzeć do świa-

domości przeciętnego odbiorcy. Uwzględniając zwyczajne prawidłowości rządzące społeczną recepcją idei można oczekiwać, iż dopiero za jakieś 20 lat osiągnie ona stadium społecznej popularności. Być może w tym okresie powstaną już bardziej krytyczne warianty wolne od wizjonerskiej ideologii. Dla grona przekonanych wyznawców skrajne warianty fatalizmu z odsyłaczami do genetyki będą jednak zawsze pozostawać propozycją atrakcyjną i łatwą. Jej bezpodstawności nie da się wykazać empirycznie, gdyż laboratoryjnie nie można testować twierdzeń o związkach genetyki z kulturą. Prawidłowości dotyczące rozwoju naszego gatunku są znacznie trudniejsze do ustalenia niż związki między kształtem groszku hodowanego przez Mendla czy zależności między muszkami *Drosophila* umieszczonymi w butelkach.

Nimność jednoznacznych rozstrzygnięć sprawia, iż te same fakty będą mogły otrzymywać inną interpretację w kręgu sympatyków Wilsona, inną zaś u autorów odrzucających genetyczny fatalizm¹⁴. Reprezentując poglądy drugiej z wymienionych grup Stephen J. Gould przytacza jako przykład zachowania pewnych grup Eskimosów. Znane są przypadki, iż gdy zachodziła konieczność zmiany miejsca zamieszkania po wyczerpaniu zapasów pokarmu, najstarsze osoby z grupy pozostawały na miejscu godząc się na własną śmierć po to, aby ułatwić szybką podróż i przetrwanie reszcie grupy. Socjobiologowie interpretują podobne postawy przez odwołanie się do „altruistycznych genów”. Jest ono zarówno proste jak i pozbawione potwierdzeń przyrodniczych, gdyż korespondujące wyrażenie „selfish gene” ma jedynie charakter metafory, nie mówi zaś nic o odkryciu genetycznych uwarunkowań egoizmu. Dlatego też Gould rozwija alternatywną wizję, pisząc: *Nie ma w ogóle żadnych altruistycznych genów. W rodzinach Eskimosów nie występują w rzeczywistości żadne istotne różnice genetyczne. Ofiara, na którą decydują się dziadkowie, ma charakter kultu-*

¹⁴ Wśród przedstawicieli socjobiologii drugiej z wymienionych ujęć rozwija m.in. David P. Barash w pracy *Sociobiology and Behavior*. Twierdzi on, iż można mówić o uwarunkowanych genetycznie PREDYSPOZYCJACH człowieka, nie można natomiast o determinizmie wnoszonym przez geny.

¹⁵ S. J. Gould, *Ever since Darwin. Reflections in Natural History*, New York 1980, s. 256.

rowy, adaptacyjny, nie zaś genetyczny. Rodziny, w których nie było tradycji i ducha ofiary, wyginęły wiele generacji wcześniej. W innych zaś rodzinach ofiarę opiewa się w pieśniach i opowieściach. Starsi przodkowie, którzy zdobyli się na nią, stali się wielkimi bohaterami rodu. Dzieci rozwijały się od najmłodszych lat w atmosferze, w której sławiono i czczono pamięć tej ofiary¹⁵.

Teksty Goulda i Wilsona dostarczają dwóch krańcowo różnych wizji ewolucji. Jedna z nich jest zdominowana przez genetyczny fatalizm, druga ukazuje człowieka jako współtwórcę kultury i etyki. Wszelka próba merytorycznych ocen jest o tyle utrudniona, iż sam Wilson wyznaje, że jego teoria zawiera element mitotwórczej epiki podobnie jak wszystkie inne teorie naukowe. Tzw. działalność mitopojetyczna stanowi zdaniem harwardzkiego socjobiologa nieunikniony element składowy wszystkich teorii naukowych, także „naukowego materializmu”. Wyjaśnienie to jest rozbrajające, mimo że towarzyszą mu zapewnienia, iż mityczny składnik socjobiologii przewyższa swą doskonałością mity obecne w innych teoriach naukowych. Być może gdyby niektórzy sympatycy socjobiologii zaczęli lekturę od podobnych zapewnień, zdotaliby uniknąć przedwczesnych fascynacji. Dla historyka nauki interesujący pozostaje natomiast inny fakt. Dotyczy on dziwnych prawidłowości rozwoju idei – ewolucjonizm, który rozwijano w starożytnych eposach i mitach, powraca dziś w słynnych ośrodkach naukowych w formie usiłującej łączyć epikę, mitologię i deklarację o nowym paradygmacie naukowym.

Gènes et culture

La vision d'une science à l'intérieur de laquelle les différentes théories sont en compétition pour s'affirmer et pour prévaloir, et où finissent par s'imposer celles qui permettent à l'homme une adaptation d'évolution, n'est pas à consilier avec la définition classique de la vérité – affirme l'auteur de l'article. A admettre que ne soient vraies que les théories les plus

utiles et que l'utilité soit fonction des gènes et des règles de l'épigenèse, il n'y a pas lieu d'espérer que les théories scientifiques fourniront une information objective sur la réalité. En conséquence, il y aurait lieu aussi de voir dans la sociobiologie un produit des contingences génétiques du genre Homo sapiens.

Stefan Morawski

Ernst Bloch a problem religijności

1. Historia stosunku ideologii marksistowskiej do religii rozszczepia się na dwie odnogi mające wspólny pień światopoglądowy, ale pojawiające się w pewnych okresach historycznych w odmiennych, niezależnych od siebie wymiarach. Pierwsza z nich – filozoficzna, zasadza się na materializmie dialektycznym, wedle którego religia jest (zgodnie z marksistowską terminologią) wyrazem świata niehumanistycznego i zarazem protestem przeciw niemu, tzn. opium dla ludzi w sensie zastępczej i ułudnej gratyfikacji za nędzę i inne niedostatki życia ziemskiego. Druga – polityczna – odnosi się do Kościoła jako instytucji podtrzymującej i organizującej wierzenia religijne. Relacja pierwsza na ogół nie zmieniała się; marksizm był zawsze ateistyczny, co najwyżej silniej lub słabiej akcentował to stanowisko. Relacja druga zmieniała się w zależności od okoliczności czasowych i przestrzennych, podporządkowana strategicznym czy krytycznym względem, jakimi kierowała się dana partia komunistyczna. Ateizm pociągał za sobą negatywny stosunek do instytucji Kościoła traktowanej jako podpora status quo, ale sednem rzeczy zawsze pozostawała kwestia pojmowania sensu zjawiska religijnego. E. Bloch należy do tych jakże nielicznych myślicieli marksistowskich, którzy do owego zjawiska próbowali podejść inaczej, niż to nagminnie czyniono. Prawdą jest, że miał w tradycji marksistowskiej poprzedników, A. Łunaczarskiego i Maxa Adlera, ale żaden z nich nie podjął analizy interesującego nas fenomenu w tak głęboki i wszechstronny sposób, jak autor „Prinzip Hoffnung”. Bloch zresztą pominął ich milczeniem, choć zapewne Adlera „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik” musiał znać.

2. Bloch dał wyraz własnym przemyśleniom już w „Geist der Utopie” (1918). Punktem wyjścia do rozważań nad sensem religijności jest poczucie nie dających się zgłębić otchłani duszy oraz protoświadomość niewyczerpalności bytu,

który odsłania się tu i teraz, we wnętrzu duchowym i na zewnątrz jedynie jako coś, co domaga się transcendencji. Tak chyba należy rozumieć Blochowską *Metaphysik unsers Dunkels*, przytomność czegoś, co nas przekracza (*Noch – nicht – Bewusst*) oraz odwołania do apostoła Pawła, Augustyna i Mistra Eckharta, tzn. do ich mistycznej *Seelensintensität*, która ujawnia nieustanny stan zdziwienia (*Staunen*) nad sobą i nad światem, zdziwienia egzystencjalnego, które przybiera postać dręczącego pytania o jenseits des Daseins. Potrzebę transcendencji Bloch uważał za konstytutywny czynnik kondycji ludzkiej, która nie znajduje rozwiązania (gdyż niepodobna go znaleźć w dyskursywno-abstrakcyjnej konstrukcji) w żadnym systemie filozoficznym czy w Kościele z jego teologicznymi podpórkami. Doświadczenie religijne jest tu rozumiane w kontekście Kierkegaardowskiej koncepcji jako szukanie Boga w nas samych (*kein Objekt-haftes*), a także jako problem tego, co jeszcze nie znane, nowe, sięgające w przyszłość, jako coś, co – pozostając dotąd w ukryciu – zapowiada naszą pełniejszą wolność i w ogóle spełnienie się ludzkich nadziei na królestwo powszechnej sprawiedliwości. Wywód ten oparty na kluczowych kategoriach Blocha (*Dunkel, Latenz, Ferne, das radikal Neue, Vor-schein, Hoffnung*) już w tamtym dziele zacierał granice między tym co religijne i co utopijne. Judaizm i chrystianizm jako projekcje teologiczne zostały tylko na poły przezeń zaakceptowane. Mesjanistyczno-eschatologiczne ich wątki należy przyjąć, kerygmaty – odrzucić. Nie ma Syna Bożego, jest natomiast śmierć Jezusa na krzyżu, nie trzeba mówić o boskim Demiurgu, zaś należy o Wielkim Rewolucjonście. Zasadą zasad jest wyzwolenie miłość ofiarowana wszystkim ludziom, nie zaś Bóg Ojciec udzielający się ludzkości przez pomazańca. Słowem, Bloch wybiera Jezusa historycznego w opozycji do Chrystusa wiary, gnozę heretyków (Marcjona i J. da Fiora) w opozycji do nauk Kościoła. To szczególne ujęcie doświadczenia religijnego nabiera dwuznaczności w polemice z Lukacsowskim szkicem o metafizyce tragedii z 1911 r. Tragizm – uzasadnia Bloch – nie zasadza się na przymusie umierania, na uświadomieniu sobie, że niebo jest puste, że to, co boskie w nas jest właściwie kruche, że los ludzki jest przerażający, gdyż pozabawiony podstaw. Tragizm ma miejsce, kiedy człowiek

uprzytamnia sobie nieprzejrzystość i niepełność swego istnienia oraz podejmuje próbę wyrwania się śmierci przez heroiczny sprzeciw wobec kalekiego istnienia. Czyni to zaś dzięki transcendencji prometejskiej, czyli Chrystusowej. Z ograniczenia wychodzi się ku nieograniczonym możliwościom (*unvollendet – vollendete Zusammenhänge*). Tragiczmu nie można zatem sprowadzić do wymiarów samej immanencji. Człowiek tragiczny – powiada Bloch – dopiero w świetle religijnego przeżycia tzn. zrozumienia, że jest istotą niepełną (*Nicht so sehr die Selbstbegegnung, als die Hemmnisbegegnung, die Satansbegegnung*) zdobywa wiedzę o okrucieństwie śmierci, która pogrąża go w ciemnościach. Tutaj zatem ofiara Jezusowa wydaje się przekraczać bariery historyczne otwierając wyjście ku innym pierwiastkom, wyższym niżli nieubłagany los człowieka. Jakim jednak – nie mówi się jasno. Coż bowiem ma znaczyć *Gottfülle des Daseins*, jeśli zarazem neguje się Boga jako *causa sui*? Wyjaśnienie, jak wybrnąć z tej dwuznaczności, daje fragment końcowy o K. Marksie, śmierci i apokalipsie. Pozostawmy na uboczu swoistą interpretację marksizmu, interesuje nas ona tylko ze względu na rozpatrywany problem. Otóż krytykę praktycznego rozumu, której według Blocha (podobnie jak według M. Adlera), Marks nie pozostawił, można i należy ufundować na Jezusie nie biczem, lecz miłości, czyli... na heretyckim adwentyzmie. Inaczej mówiąc, rzecz w substancji utopijnej, która jest organicznie związana z *der religiöse Urwunsch*. Religijność – czytamy w tymże zdaniu – to tyle zaś co chiliastyczny telos, melioryzacja świata, aby zrealizować boską istotę człowieka (*sich göttlich zu verwesentlichen*). Dusza ludzka nie jest nieśmiertelna – kontynuuje Bloch – ale wieczna jest wędrówka dusz, ich zakorzenienie w kosmiczno-mitycznym żywiole, i równie trwała jest ludzkość. Śmierć jest apokaliptycznym aktem sił diabelskich, którym przeciwstawiamy wołanie w nas o Boga (*die rufende Kenntnis /.../ des endlich gefundenen Namens Gottes*). Wołanie to wiedzie do trybunału Bożego, przed którym każdy z nas staje pytając o rozpanoszone na świecie zło. W obliczu tejże potęgi chcielibyśmy jak Iwan Karamazow oddać *bilet wiary*, ale jednocześnie nie potrafimy zrezygnować z wiary, że dobro jest i będzie zwycięskie. Lucyfer ulegnie Chrystusowi-Paraklecie, grzech pierworodny, tj. poznanie i okiełzna-

nie żądz wiodących nas do upadku, obróci się w samopoznanie boskich sił w nas. Bloch zamykał „Geist der Utopie“ w poetyce profetyczno-metaforycznych oznajmień. Można odczytać jego zapowiedź *wahre Offenbarung* jako bluźnierstwo czy ofiekie kacerstwo (Chrystus zastępujący węża – symbol buntu) bądź jako przejaw nostalgii za Bogiem, twórcą harmonii doskonałej, któremu nie umiał się oprzeć, ale nie chciał się poddać. Wydaje się, że pierwsza lektura jest właściwa. Bowiem ci sprawiedliwi (*die Gerechten*) nie godzą się na zło i bezsens istnienia (*wozu und wohin*), marząc o innym, alternatywnym świecie – Boga noszą wyłącznie w sobie (*Der Gott besteht durch sie*). Istnienie boskie, to nie fakt samooczywisty, lecz nieustanny problem, z którym musi się uporać filozofia, aby prawdę zmienić w modlitwę i na odwrót.

Rozwinięcie wyłożonych tu idei dokonało się w „Prinzip Hoffnung“ (1953) oraz w „Atheismus im Christentum“ (1968). W pierwszym dziele piąta część poświęcona projektowi marzeniowemu zawiera m.in. rozważania o religii. Marzeniowa transgresja ma miejsce w bajkach i baśniach, w mitologii i kreśleniu wizji wczorajszego czy jutrzejszego złotego wieku. Jest elementarnym składnikiem egzystencjalnej sytuacji człowieka, niepewnej, wychylonej ku przyszłości z nadzieją na ziszczenie lepszego świata. Składnikiem ugruntowanym na ustawicznie stającym się (procesualnym) *novum*, które nie ma kresu. Zwodnicza tedy jest nie tylko teologia, ale i teleologia z wiadomym z góry przeznaczeniem historii ludzkiej czy wszechświata. Wciąż przesuwa się horyzont poznania i dążeń, zaś wraz z nim odradza się utopia. Nie ma źródła jedyne go i ostatecznego na ziemi, tj. zarania dziejów kosmicznych i społecznych; *GENESIS* jest dopiero przed nami. Cóż z tym ma wspólnego doświadczenie religijne? Według Blocha jest ono całościową wizją harmonijnej rzeczywistości, która winna się spełnić przez ożywienie boskości, jaka jest potencjalnie dana człowiekowi. Religia stanowi zatem projekt marzeniowy najwyższego rzędu. Jej korzeniem nie ma być gotowy, statyczny Bóg i Jego apologetyczna wykładnia, lecz ludzka eschatologia zrywająca z tabu o absolucie, z hipotezą Ojca, który włada światem w sposób autokratyczny. Religia cesarska bądź wyzwolenicza, Wielki Inkwizytor bądź Chrystus – oto

dylemat do definitywnego rozstrzygnięcia. Jeśli wszelako odrzuca się pierwszy typ religijności jako fałszywy, jak wytłumaczyć NUMINOSUM TREMENDUM? W dyskusji z R. Otto i K. Barthem Bloch próbuje wykazać, że inność substancjalna charakterystyczna dla doświadczenia religijnego to nic innego jak NOCH-NICHT, strefa możliwości (powinności) ludzkich. To, co uważa się za cud, należy sprowadzić do rewolucyjnej nadziei, DEUS ABSCONDITUS odpowiada w istocie tajemnicy człowieka-istoty niepełnej, wciąż transcendującej samą siebie. W ujęciu tym najlepsza religia paradoksalnie wyzywa się Boga. Jest ATEISTYCZNA, gdyż ENS PERFECTISSIMUM równa się tęsknocie ludzkiej za boskością. Bóg dopuszczalny to tylko ten zhumanizowany (cur deus homo): od Adama Kadmosa przez bogów greckich, naukę Lao-tse w tao, Mojżesza, Zoroastra, Buddę aż po Jezusa Chrystusa. Ten ostatni jest z naszego świata – zrewoltowany wobec wszelkich odmian ucisku, z pogardą zlecający oddać cesarzowi co cesarskie, broniący najślabszych i najbardziej upośledzonych (Mt 25,40). Umysłny siewca niepokoju, gdyż chcący całkowicie zmienić świat zastany, męczennik na krzyżu, aby dać przykład innym, jak podjąć walkę o wyzwolenie człowieka od przezeń zawinionego zła. Chrystus usuwa więc transcendencję Boga przez homousia, przez swoje bogoczołwieczeństwo. Łukasze oświadczenie (10,22), iż jest On posłannikiem Boga Ojca i ma przyjąć należną Mu część, Bloch komentuje jako świadectwo radykalnej humanizacji. Podważenie autorytetu Jehowy pociąga za sobą problematyczność przyjęcia jakiegokolwiek stwórcy. Wszystkie egzegezy cytatów wykrojonych z tekstów kanonicznych Nowego Testamentu służą Blochowi do udokumentowania tezy o Chrystusie-Paraklecie, który nie będąc Synem Bożym ujawnia swą boską wielkością prawdę ludzką: *ERITIS SICUT DEUS*.

Tytuł drugiej książki wskazuje, że autor nie miał wątpliwości, iż motyw prometeuszowo-rewolucyjny jest zaledwie jednym z charakterystycznych momentów chrześcijaństwa. Założenia pozostały wszelako te same co przedtem. To nie religia daje nadzieję, lecz nadzieja określa prawdziwą religijność. To, co w dziejach wszystkich wyznań było i jest najcenniejsze, dotyczy rozsadzających je ruchów kacerskich. Religijne doświadczenie zasadza się na transcendowaniu bez

transcendencji. Paradoks najgłębszy z możliwych, gdyż myśl i działanie człowieka to ustawiczne przewyżczanie status quo i twórcza antycypacja rzeczywistości w pełni uczłowieczonej. Odrzuciwszy przesady teokratyczne i przyjąwszy rewolucyjny apel o wyzwolenie ludzkości od proroka Amosa po Jezusa wypada zgodzić się – według Blocha – że sens naszego istnienia i ESCHATON należy zamknąć w granicach królestwa Bożego na ziemi. Augustyńska refleksja: *Dies Septimus nos ipsi erimus*, odnosi się przecież do projektu, który sama ludzkość ma urzeczywistnić. Teokratyzm kościelny ma podstawę w teocentryzmie, który tutaj Bloch analizuje jako jeden z centralnych wątków religii cezaryzycznej. Ta ugruntowana jest na idei Stwórcy, Pana wszechświata, Demiurga. Apokalipsa jest wyłącznie od niego zależna i do niego zmierza. Jest arcypasterzem wiernych, ich sędzią ostatecznym, użyczającym łaski oświecenia dzięki modlitwie, pokornej służbie, mistycznemu olśnieniu. Stąd spory Blocha tak z Otto'em i Barthem, jak i z egzystencjalizującym Bultmannem. Chrystus jako nowy eon, który już się pojawił, jeszcze raz nadejdzie (wątek mesjanistyczny), ma wskazywać niezbędność określonej egzegezy Pisma Świętego. Takiej, jaką dał Münzer przeciw Melanchtonowi, jaką dzisiaj uprawia J. Moltmann (docta spes) w opozycji do tamtych szkół teologicznych. Religia nie jest – czytamy – opium dla ludzi, nie sprowadza się wyłącznie do samoalienacji. Przykład mistyków (np. de Fiore i Eckharta) dowodzi, że w mocy pozostaje tu paradoks transcendowania bez transcendencji w sensie ścisłym (*diesseits – jenseits*). Doświadczenie religijne – rozpatrywane w kontekście antropologicznym – świadczy raczej o wysiłku dezalienacji przez utopię konkretną i oczyszczenie świata ze zła (Jezus przynoszący ogień, Łk 12,49), wychyla się ku przyszłości. Boskość jest przed nami, mesjańska, do zdobycia wysiłkiem całej ludzkości w celu samorealizowania się. Taki też był nazareński ideał Boga ubogich i pokrzywdzonych, tzn. Jezus z Kazania na Górze przynoszący nie pokój, lecz miecz. Tak też, tzn. sozial-apokalyptisch, wypada zinterpretować wszystkie oskarżenia o kult złotego cielca i mamony. Również Księgę Hioba wolno czytać, mimo iż ów epos ma poświadczyć całkowite zawierzenie siebie Bogu Władcy jako świadectwo igrania z człowiekiem przez Siłę Abso-

lutną, która zmusza, aby oskarżenie niewinnego przyjąć z pokorą. Mściwy Jehowa winien być porzucony, Hiob musi szukać sprzymierzeńców w buncie przeciw niemu i znaleźć INNEGO BOGA. Teofania owej Księgi obraca się w jej przeciwieństwo. Jej cierpiéniczy i zrozpaczony bohater nosi w sobie zarodek nie podśadnego, lecz prokuratora. Bóg (causa sui), który dopuszcza się zła, aby wypróbować wiarę swoich niewolników duchowych, i który zezwala na aktywność Lucyfera, jest cezarycznej natury i upomina się niejako o zmianę teodycei. Jezus głosi miłość wszechogarniającą świat, wybacza nienawiść, ustanawia wspólnotę wierzących, gromi bogaczy mając na względzie etos społeczny, nie zaś niebiański. Dopiero Pawłowy Pierwszy List do Koryntian (13-15) przenosi punkt ciężkości na wiarę w Chrystusa zmartwychwstałego, na Jego wcielenie się w postać człowieka, na pozaziemski świat. Eschatologia zostaje przeniesiona tym samym w jenseits des Menschen. Dlaczego jednak w Ewangeliach, zwłaszcza Markowej (8,38), Jezus mówi o sobie jako Synu Człowieczym? Bloch sądzi, że były to wprawdzie kontynuacje koncepcji Adama Cheruba wyłożonej już w Księdze Daniela (7,13), a także kabalistycznej idei Adama Kadmona oraz jeszcze wcześniejszego irańskiego mitu o niebiańskim pracźlowieku, ale w zupełnie nowym ich rozumieniu. Takim mianowicie, że Syn Człowieczy to nie Syn Boży, posłannik Światłości Wiekuistej (J 3,13; 17,5 oraz Listy św. Pawła), lecz mesjasz ziemski. Nie odsyła on do Logosu, nie ma jeszcze nic wspólnego z Chrystusem Zbawicielem, z Jego oznajmieniem, iż On i Ojciec to jedno i to samo (autor powołuje się tu na przełomową książkę Bousseta z 1965 r.). Syn Człowieczy z Ewangelii to Deus homo factus est, dopiero później został pochłonięty przez kategorię Pantokratora. Powracamy tu do Feuerbachowskiej antropologii doświadczenia religijnego z tą jedynie różnicą, że Feuerbach traktował Boga w sposób rozumowy jako ideę zastępczą wobec filozoficznego samopoznania istoty człowieka już gotowego, Bloch zaś koryguje ten pogląd akcentując, że religia nie jest zjawiskiem chimerycznym, nic nie znaczącym, skoro dzięki niej wyraża się ciągła potrzeba, zakorzeniona w WUNSCHTRÄUME, przekroczenia status quo ku królestwu wolności, tzn. potrzeba transcendencji – nadziei – utopii, aby dopiero

spełnić istotę człowieka. Zastępczą i chorobliwą formą tego wspaniałego Wunschtraum jest religia cezaryczno-teokratyczna, którą należy demaskować. Jeśli czytamy u Jana (21,23) o *nowym Jeruzalem*, to – podkreśla Bloch – trzeba pamiętać, iż: *Religion ist voll Utopie und Utopie durchaus deren zentralster Anteil das Omega „aus freien Volk auf freien Grund“, aus civitas Christi in natura ut illius civitatis extensio* (dz. cyt., Suhrkamp, Taschenbuch Auflage 1980, s. 303).

Dowiadujemy się też, że utopizm religijny i związany z nim ateizm są aktem zniszczenia religii a zarazem heretyckiej nadziei w niej zawartej (dz. cyt., s. 317). Ich podstawą ma być filozofia i praktyka oparta na entelechii, tj. na ukrytych w świecie siłach napędowych (*latenter Tendenz-inhalt*). Utopijno-ateistyczna orientacja nie wyklucza istnienia zła, ale go nie demonizuje. Optymistyczne credo Leibniza jak i pesymistyczna uległość wobec pierwiastków diabelskich pomijają to, co najistotniejsze: wymiar obiektywnych i subiektywnych możliwości, substancjalną alternatywność świata, novum w ludzkiej historii wciąż oczekiwane i wyłaniane, potrzebę marzeń, buntu, emancypacji. Wszystko to rozświećla „impuls Chrystusowy”: Jego rzucenie rękawicy świata, Golgota, męczeńska śmierć na krzyżu, wezwanie skierowane do każdego z nas, aby spróbować żyć inaczej. Jego krzyk anty-Hiobowy: *Eli, Eli, lema sabachthani*, a więc zakwestionowanie pozaziemskiej transcendencji i credo quia absurdum.

3. Nie ulega wątpliwości, że nawet przy tak skrótowej i uproszczonej charakterystyce poglądów Blocha w interesującej nas kwestii uderza to samo, co – jak sądzę – narzucałoby się przy szczegółowym sprawozdaniu. Mianowicie, iż nie daje on wcale fenomenologicznej analizy doświadczenia religijnego, lecz jego normatywne określenie. Inaczej mówiąc wyznacza a priori kryteria tego, co jest religią pożądaną, co zaś niewłaściwą, tę drugą osądzając jako wynaturzenie pierwszej. Religijność w tym ujęciu nie odbiega od podstawowych przesłanek koncepcji A. Łunczarskiego oraz M. Adlera. Ma być religią ludzkości domagającą się *Humane Teleologie*. Inny niż u poprzedników marksistowskich jest u Blocha rodowód wierzeń religijnych i znacznie bogatsza problematyka, z którą wadzi się w kolejnych

książkach, ale rdzeń jest ten sam – religia bez transcendencji w ściślejszym sensie tego pojęcia, utożsamiona z samopoznaniem i samospełnieniem rodzaju ludzkiego. Słowem, teodycea sprowadzona do historiodycei mającej zrealizować dzięki odpowiedniej strategii wyzwoleniecznej istotę człowieka. Bloch konsekwentnie broni przy tym sensu doświadczenia religijnego, uważa je za „opium” nieodzowne i pożyteczne w tym jego rozumieniu, jakie wyłuskuje z dziejów różnych wierzeń i wyznań. Narzucają się zatem dwa pytania, na które chciałbym dać odpowiedź. Pierwsze dotyczy kluczowego zagadnienia: Czy Bloch trafia w sedno rzeczy, czy jego selektywno-normatywne rozumienie religijności nie mija się z przedmiotem jego badań? Drugie, od tamtego pochodne o tyle, o ile okaże się, że autor „Geist der Utopie” poddał religię zniekształcającemu ją zabiegowi chirurgicznemu, ma na uwadze dające się domniemać motywacje Blocha. Inaczej formułując: Co skłoniło Blocha, aby nie zastąpić religii po prostu utopią, aby trzymać się nie tylko terminologii z zakresu religioznawstwa, ale merytorycznie upominać się o to, aby jego filozofię uznać za religiocentryczną?

Niepodobna zaprzeczyć – choćby w oparciu o wywody z „Prinzip Hoffnung” – że religijne doświadczenie w jego wielorakich postaciach historycznych, związane z określonym Kościołem i określoną teologią czy też występujące bez nich, zawsze i wszędzie odwoływało się do Boga Stworzyciela wszechświata, prazródła i praprzyczyny wszystkiego. Idea ta mogła się pojawiać pod inną nazwą – np. praducha czy pramaterii – ale jak stwierdzał Bloch, wciąż towarzyszyła religiom astralno-kosmicznym, potem religiom Logosu. Doświadczenie religijne zakłada zatem alternatywną wobec ziemskiej rzeczywistość, transcendencję pojmującą ponadnaturalnie, Boga uznaje za władcę, któremu wierzący podporządkowuje się *SPONTE SUB* z pokorą i ufnością. Otto miał więc słuszość podkreślając *tremendum* i *mimicosum* jako właściwości konstytutywne dla tego typu przeżyć. W jakiej formie – czy zawsze jednakowej – przebiega ono doświadczenie trwogi, to sprawa do dalszego rozpatrzenia. W interpretacji Blocha ze względu na redukcję problemu do socjogenezy (Wunschtraum) nie ma innej próby znalezienia wspólnego mianownika dla rozmaitych

wiar i Kościołów. Nie pyta on, na czym istotowo biorąc zasadza się religijność. Nie ma analizy SACRUM jako ewentualnego wyróżnika wierzenia religijnego od wierzeń magicznych. Nb. o tym, że religia żydowska była radykalnie teocentryczna i ugruntowana na sacrum, nie trzeba autora „Atheismus im Christentum” przekonywać, bowiem jednym z jego koronnych argumentów za zwalczaniem cezarizmu w tej sferze duchowej był groźny jehowizm. Muzułmańskie wyznanie – jak powiada Koran – opiera się również na pierwiastku sakralnym i na wierze w Boga jedyne go i absolutnego, na eschatologii raju bądź przekleństwie piekła. Mahomet zaczynał sury od akcentowania, że jest posłannikiem Bożym (*Rasul Allah*) i że wszystkich czeka dzień sądu ostatecznego. Bez wiary w Allaha nie byłoby wojny świętej (dżihad). Religie chrześcijańską odciąć od Boga Ojca to tyle więc, co skazać ją na obumarcie. Blochowski punkt widzenia, według którego Bóg jest *utopisch hypostasiertes Ideal des unbekannten Menschen*, w gruncie rzeczy niszczy aurę religijną. Jego perspektywa bliska jest tym, którzy bronią historycznego Jezusa z Nazaretu, przeciwstawiając Go Chrystusowi legendarnemu czy mitycznemu, stworzonemu przez apostołów i częściowo również przez ewangelistów wbrew realiom, które należy zrekonstruować w ramach ówczesnej wspólnoty wierzących. Konsekwencją takiej przesłanki, jak u Blocha, jest selekcja wątków ewangelicznych, aby oczyścić je z tego, co wyidealizowano w celu podtrzymania kerygmatu apostołskiego. Spór jest stary – od XVIII w. od Reimarusza przez szkołę tzw. *Formgeschichte* (N. Dibeliusa i R. Bultmanna) ciągnie się do dziś. Należy zdeterminować – twierdził Bultmann – możliwość dotarcia do historycznego Jezusa. Wiara w słowo Chrystusowe jest paschalna, nie wymaga uzasadnienia ani też nie może być dowiedziona. Bóg nie wkracza w świat ziemski. Bloch podjął stanowczą polemikę z tą interpretacją, podobnie jak przed nim i po nim uczyniło to wielu badaczy. Niemniej stanowisko przezeń zajęte jest równie jednostronne jak to, któremu się przeciwstawia. Kwestię tę w sposób syntetyczny i niezwykle przejrzysty przedstawił i zanalizował ks. Józef Kudasiewicz w książce pt. „Jezus historii a Chrystus wiary” (KUL, Lublin 1987). W oparciu o najnowszą literaturę biblistyczną autor ów uzasadnia tezę, iż kerygmat

odpowiada temu samemu sensowi egzystencji, który jest wyłożony w sentencjach Jezusa historycznego. Bloch sam stwierdzał w „Prinzip Hoffnung“ za Mistrzem Eckhartem, że w stans seternum (ośnieniu mistycznym) Bóg się samoobjawia. Prawda, że w czyjejs kontemplacji ekstazy-
 cznej (*genaturte Natur*), ale nie jest przecież czystą fikcją. Jeśli nawet według tradycji synoptycznej przepowiadania Jezusa dotyczą głównie królestwa Bożego, zaś w fazie popaschalnej ich tematem jest osoba Chrystusa, Jego powtórne przyjście, nie zmienia to – jak argumentuje ks. Kudasiewicz – ciągłości i zbieżności między obu tymi wątkami. Bowiem ewangelisci opierali się na przekazach naocznych świadków, nie zaś tylko na przesłankach i komentarzach apostołskich. Nie tylko w Listach do Koryntian i Ewangelii Janowej spotykamy zwrot: *Panem jest Jezus*. U Mateusza i Marka również mówi się o Jezusie Chrystusie. Wydaje się to zresztą oczywiste, gdyż ten był przede wszystkim mesjaszem religijnym, zaś mesjaństwo – zważywszy jego zaplecze żydowskie – odsyła do Boga, Pana wszelkich zastępów. Bloch słusznie oponuje przeciw twierdzeniu Bultmanna, że Jezus jest jedynie niewiadomą opisaną w języku mitycznym, jakim posługiwali się prorocy żydowscy i gnostycy. Niemniej historyzacja Jezusa nie przekreśla wcale odniesienia ówczesnej symboliki religijnej do Boga właśnie pojętego jako czysta transcendencja, o której nie można mówić w sposób racjonalny, ale jedynie w sposób przybliżony, obrazowo-metafizyczny. Ponadto religioznawcy katoliccy trafnie zwracają uwagę, że formuła Janowa o *Słowie, które stało się ciałem i zamieszkało pośród nas*, wyraża przekonanie o czymś psychospołecznie rzeczywistym, nawet jeśli odrzuca się ontyczny charakter tej wypowiedzi. Często mitotwórczy sens odkrywa w niej niewierzący; dla wierzących wówczas i dzisiaj – a tylko taką perspektywę trzeba zaakceptować badając istotę doświadczenia religijnego – sens ów był i jest faktyczny. Słowem, dokładniejsze badanie formowania się religii rzymskokatolickiej wskazuje, że wydarzenia społeczne i osobiste losy Jezusa (Jego nauczanie i działalność w określonym miejscu i czasie) zostały poddane apostołskiej interpretacji w sposób nie odbiegający od głoszonej przezeń nowej religii oraz od ówczesnej wspólnoty wierzących.

Jeśli by nawet powyższą argumentację uznać za niedostatecznie przekonującą, to wystarczyłoby zestawić interpretacje Blochowskie z tym, co wykladają encykliki papieskie z lat obecnego pontyfikatu. Papież mówi za Księgą Rodzaju o posłuszeństwie prawu Bożemu i groźbie bałwochwalstwa, kiedy narusza się porządek transcendentny. Nauki społeczne wynikające z założeń religii chrześcijańskiej, tj. walka o równość, wolność i przede wszystkim o braterstwo i solidarność – wszystko, pod czym podpisuje się Bloch – mają tedy według tej miarodajnej egzegezy podstawę w miłości Boga i Jego do nas. Struktury grzechu społecznego mogą być zniesione dzięki przywróceniu etosu chrześcijańskiego. Etos ten zasadza się na tym, że człowiek ma być *żywym obrazem Boga Ojca*, że wspólnota ludzkiej wszechrodziny ma być odbłaskiem sakramentu komunii z Bogiem przez Chrystusa i Ducha Świętego.

W encyklikach powtarza się często pojęcie tajemnicy. Używa go również Bloch, ale ma coś zupełnie innego na uwadze. Podkreślmy ponownie, że dla niego tajemniczość to nieznanie, jeszcze nie spełnione, rzutujące w przyszłość. NOCH – NICHT czy w sensie obiektywnym, czy subiektywnym da się uempirycznić i zrationalizować. Tajemnica wcielenia jest fenomenem innego rodzaju. Dodajmy, że doświadczenie religijne może się zasadzać na absolutnej pewności istnienia Boga i zinternalizowanym podporządkowaniu się Jego władzy bądź na idei *deus absconditus*. Bloch pojedynkuje się również z teologią negatywną dowodząc, że niedostępny, nie dający się poznać i wysławić Bóg to jedynie zastępcza forma człowieka, który wciąż się staje i boryka w walce o doskonałe społeczeństwo. Nie jest tak jednak w innych odmianach doświadczenia religijnego, np. w dramatycznym jego wydaniu, jakie opisywał Kierkegaard (skok w przepaść, znajdowanie i gubienie Boga), ponieważ to, co absolutne musi stanowić punkt wyjścia i dojścia. Zróbmy jeszcze krok dalej. Doświadczenie metafizyczne, w którym Bóg jest nieuchwytną niewiadomą, dopiero wówczas nabiera charakteru wiary religijnej, kiedy Bóg jest problemem nieusuwalnym, kiedy dotykamy tajemnicy kondycji ludzkiej i otchłani bytu poza człowiekiem. Takiej mianowicie tajemnicy, że pytanie o transcendens nęka nas nieustannie, że jesteśmy skazani na teotropizm i różne projekty

teomorficzne, aby zapłacić pustkę bez początku i końca, bez substancjalnej alfy i omegi. Słowem, nawet sceptycyzm co do istnienia Boga, jeśli nie ogranicza się do wygodnej agnostycznej deklaracji, nie rezygnuje z tego układu odniesienia. Przyjmuje się bowiem, że Byt ów nie da się racjonalnie ani obalić, ani udowodnić. Sceptyk zbliża się wówczas do postawy mistyka. Biedził się nad tym zagadnieniem bez powodzenia G. Landauer w „Skepsis und Mystik“ (1913), natomiast dał sobie z nim radę w sposób znakomity L. Kołakowski w rozprawie „On religion“ (1985). Bloch również pisał o Bogu jako nieusuwalnym pytaniu, ale był to dlań problem z zakresu filozofii religii, problem czysto intelektualny, nie zaś doświadczeniowy. Dlatego też ideę tę mógł sprowadzić do potrzeby optymalnej harmonii i nadziei na jej osiągnięcie. Tym samym zaś jenseits uległo odtajmniczeniu. Zrównało się z *das Ganz Andere*, z tym, co stanowi wywalczaną przyszłość.

Doświadczenie religijne to – wróćmy jeszcze raz do przywołanych encyklik – uprzytomnienie sobie zła jako następstwa grzechu pierworodnego i ciągłej pokusy sił szatańskich. UNDE MALUM jest kardynalnym pytaniem teologii i filozofii religijnej. Bloch nie lekceważy tego pytania, ale sytuuje je na płaszczyźnie ontospołecznej, w zderzeniu procesów alienacyjnych i samoalienacyjnych z procesami utopijno-emancypacyjnymi. W świetle wiary królestwo Boże na ziemi jest nie do zrealizowania. Najwybitniejsi myśliciele chrześcijańscy, optujący za teo-homo-centriczną orientacją przeciw autokratyzmowi kościelnemu (np. Biediajew i Maritain) rzetelnie argumentowali, że ryzykowną pychą i butą jest przyjęcie oraz konsekwentne wcielanie w życie aksjomatu Blochowskiego: *ERITIS SICUT DEUS*. Ostrzegają przed nim Księga Rodzaju, gdyż choć człowiek nie jest skażony złem raz na zawsze, jego możliwości zgodnie z wiarą religijną są ograniczone. Przekroczenie ich prowadzi nie do prometejskich zwycięstw, lecz do okaleczenia ludzi, tzn. urządzania raju ziemskiego, który okazuje się piekłem. Nawet sceptyk niepewny istnienia Boga, burzący się przeciw Niemu, musi przystać, choćby poprzez opór i uwikłanie się w Pascalski zakład, na akt pokory. Można by tę sytuację opisać za pomocą kategorii *DISSENT* paralelnej do *ASSENT* kard. Neumana w ramach tej samej

gramatyki doświadczenia nie poddającego się racjonalizacji. Doskonałość i pełna harmonia życia społecznego są horyzontem nadziei również chrześcijanina, ale ten przekłada je na pielgrzymkę życiową wzorowaną na modelu Chrystusowym, w najlepszym przypadku na dążenie do świętości. To jednak co boskie, na ziemi sprawdza się tylko w ustawicznym wysiłku pokonywania niepokonywalnego całkowicie zła. Dlatego też interpretacja Hioba jako męczennika-oskarżyciela Boga nie wydaje się trafna. Wątek Hiobowy dotyczy bezwzględnej ufności wierzącego wobec Boga Stwórcy i zarazem, w sposób pośredni, potencjalnego zła, które jest związane z istotą stworzoną, dysponującą wolnym wyborem.

Wreszcie kwestia wyzwolenia, o którym mówią wszystkie dzieła Blocha. Problem ten podjęli teologowie naszych czasów, zwłaszcza w krajach Ameryki Łacińskiej. Wizja chrześcijańsko-socjalistycznego świata u G. Gutierrezza, L. Boffa i H. Assmanna jest bliska koncepcji autora „Prinzip Hoffnung”. Krytykują oni Kościół cezaryczny odrzucając fatalizm dziejowy, eschatologię sytuując tu i teraz w walce o sprawiedliwość, równość i wolność, podkreślają konieczność politycznej lektury Pisma Świętego. Według nich nauki Ewangelii mają być realizowane w konkretnych warunkach ziemskich, antropologia winna wziąć górę nad eklezjologią, ortopraktyka nad ortodoksją. Wszelako żaden z nich nie twierdzi, że należy się odciąć od Kościoła jako *corpus mysticum*, od transcendencji sensu stricto, od zbawienia w sensie pozaziemskim. Kościół ubogich, ludowy i charyzmatyczny, ujęty jest tutaj w kontekście doświadczenia religijnego, którego źródłem jest wiara w Boga, Syna Bożego i Ducha Świętego. Bez tej wiary w ogóle nie byłoby problemu niepogańskiej przecież kampanii przeciw zeszytniałej hierarchii kościelnej i przeciw zawłaszczaniu środków produkcji symbolicznej (sformalizowane i zdogmatyzowane kapłaństwo i katecheza). Nie byłoby też konfliktu między istotą sakramentów a instytucjami. Słowem, krytyczne wyzwanie owej teologii opiera się na autentycznej wierze, miłości i nadziei, że zostanie zrealizowany apostołat wyzwolonego ludu. Korzenie religii są tu nienaruszone. Podobnie rzeczy się mają w przypadku tzw. czarnej teologii (J. H. Cone, B. Chenu). „Instrukcja o chrześcijańskiej wol-

ności i wyzwoleniu" ogłoszona w 1966 r. przez Kongregację Nauki Wiary mówi o *ryzyku dewiacji* teologów wyzwolenia tylko dlatego, że dyskusja się toczy, by tak rzec, w gronie rodzinnym. Chodzi o proporcję między założeniami ekonomiczno-społecznymi i politycznymi, które mogą warunkować wolność, a soteriologicznym sensem wolności. Ostrzega się braci w tej samej wierze przed nadmierną ufnością wobec ideologii zniekształcającej kulturę, wobec projektów kolektywistycznych rodzących nową niesprawiedliwość nie mniej dotkliwą niż dawna, wobec dyktatu technologii łatwo przyswajalnej do celów ludobójczych i niszczenia naturalnego środowiska etc. Tam odrzuca się monofizytyzm w imię zradykalizowanego nestorianizmu. Tutaj kwestionuje się również drugi. Blochowska koncepcja wyzwolenia jest więc w świetle tamtych przesłanek jednostronna. Zacierła różnicę między religią a utopią. Wyzwolenie w gruncie rzeczy dostrzega w przezwyciężeniu doświadczenia religijnego takiego, jakiego zasadnicze cechy próbowałem tutaj scharakteryzować. Bloch ma oczywiście słuszną rację atakując teokratyczne dążności, ale nie precyzuje tej kwestii dostatecznie jasno. Wystarczy sięgnąć do bliskiej jego problemom teologii wyzwolenia, aby się przekonać, że wiara w Boga patriarchę i władcę może iść w parze w religijno-społecznym buntem przeciw status quo. Religia w sensie doktrynalnym „zniewala“ nie mniej niż jakikolwiek system filozoficzny. Samoalienacja ta jest zapewne nieodzownym składnikiem umysłu ludzkiego szukającego jakiejś stałej bytowej przystani i niewątpliwego sensu egzystencji. Natomiast alienacja staje się groźna wówczas, kiedy przymusza się ludzi do wyznawania jednej religii czy filozofii, tzn. omamia się ich światopoglądowo, aby nimi bez zgrzytów manipulować. Tutaj dotykamy zagadnienia m.in. Kościołów, które służyły i nadal niekiedy służą jako aparat ubezwłasnowolnienia wierzących. To prawda, że Kościół może być despotyczny i inkwizytorski, ale taki być nie musi. Aggiornamento od Jana XXIII świadczy, że Kościół rzymskokatolicki zmierza w przeciwnym kierunku, co zbiega się z coraz żywszymi w ostatnich dekadach tendencjami ekumenicznymi. Tak więc również eklezjokratyzm nie jest tak fatalnym niebezpieczeństwem dla nurtów emancypacyjnych, jak by to wynikało z analiz E. Blocha. W „Sollicitudo

rei socialis“ po szczegółowej analizie źródeł niedorozwoju i nadrozwoju oraz ich skutków czytamy m.in., że *pragnienie wyzwolenia z wszelkiej formy zniewolenia, w odniesieniu do człowieka i społeczeństwa, jest czymś SZLACHETNYM I WARTOŚCIOWYM*. Pragnienie to winno jednak objąć wymiary kulturowe i transcendentne (religijne). Możliwość prawdziwego wyzwolenia ma się ostatecznie oprzeć na *świadomości posiadanej przez Kościół Bożej obietnicy, która gwarantuje, że obecna historia nie pozostaje sama w sobie zamknięta, ale jest otwarta na Królestwo Boże*. Znaczy to jednocześnie, że wyzwolenie jest zadaniem Kościoła otwartego na wszystkie palące problemy współczesnej rzeczywistości społecznej, m.in. na inne wyznania i na niewierzących. Taki Kościół może być autokratyczny i zadufany jedynie za najcięższą cenę: bałwochwalstwa i samokompromitacji.

Pozostaje nam jeszcze odpowiedź na drugie zadane wcześniej pytanie. Dlaczego Bloch upiera się, że mówi o doświadczeniu religijnym, kiedy zajmuje się wprawdzie czymś bliskim, ale jednak innym? Najpewniej dlatego, że od „Geist der Utopie“ budował swoją filozofię antydeterministycznie na podstawach aktywności ludzkiej, indywidualnej i zbiorowej, zbudowanej przeciw zastanemu światu rozlicznego zła. Religia nałożyła się więc na utopię albo odwrotnie. Wszystkie fundamentalne kategorie, którymi Bloch operował, tj. rewolucyjna nadzieja – futurum – utopia konkretna – incipit vita nova, pozwalały na wcięcie się w tradycję religijną, głównie chrześcijańską, w jej nurt kacersko-heretycki, oraz na adaptację Chrystusa jako heroicznego męczennika, symbol postawy prometejskiej. W ten sposób religia odpowiednio wyinterpretowana – kosztem usunięcia z niej tego, co stanowi jej kościec (Chrystusowe wcielenie się w człowieka, Jego oświadczenie: *Żyję dla Ojca i ku Ojcu*) – współlistnieje w koncepcji Blochowskiej z jego WÄRMESTROM. Z drugiej zaś strony, co znamienne, w KÄLTESTROM znalazła się religia cezaryczna, Jehowa i jego powtórki w innych wyznaniach oraz wszystkie instytucje kościelne. Socjalizacja według Blocha jest dopiero przed nami, na horyzoncie utopijnym. Zdegradowany do uzyskania zdobyczy materialnych, do poziomu wyzwolenia się tylko z rozmaitych form eksploatacji – jest samozaprzeczeniem. Socjalizm autentyczny ma znieść, zgodnie z NATURRECHT,

wszelkie przyczyny upokorzenia i zniewolenia człowieka. Cezaryczny Kościół czy autokratyczna wiara w hierarchię eonów, poczynająca się od Boga Stworzyciela, ma być jednym z wciąż odradzających się mechanizmów alienowania ludzkości. Religię monoteistyczną Bloch uważa za współczynnik uniformizacji życia i źródło paraliżowania élan twórczego. Permisywizm kultury amerykańskiej ma zaś swój odpowiednik w wielobóstwie, które uniemożliwia usensowienie całości istnienia i pęd wyzwolenczy ku ziemi obiecanej. Tak oto społeczna ortopedia nakłada się u Blocha na religijną rewoltę, tzn. na wezwanie, aby indywidualne życie kształtować na podobieństwo Jezusa Chrystusa. Tyle tylko – ale jaka to ogromna różnica – że walka o ustanowienie i utrzymanie ludzkiej godności tutaj w projekcie Blochowskim toczy się w granicach społeczno-historycznych, bez odniesienia do Boga i teofanii. Zjawisko racjonalnej irracjonalności, które Bloch analizował po mistrzowsku w „Experimentum mundi” (1976), jest oparte na paradoksie transcendowania bez transcendencji sensu stricto. Stąd stwierdzenie uporczywie powtarzane przez Blocha, że Bóg nie jest faktem, lecz problemem, że religia to nie oszustwo czy iluzja, lecz DOCTA SPES, nabiera szczególnego znaczenia. Jest mianowicie ekspresją w istocie rzeczy postawy przeciwreligijnej, gdyż głosi radykalną humanizację religii, przeciwstawienie Chrystusa Bogu, zgilotynowanie tajemnicy trynitarniej, uznanie zagadki istnienia – przeciw Kościołowi jako corpus mysticum – za właściwość materii przyrodniczej i społecznej, jej nieustannego fieri. Taki obraz filozofii religii wyłania się z całego dzieła tego myśliciela, zaś został wyakcentowany z całą siłą w „Gespräche mit Ernst Bloch” (hrsg. von Rainer Traub und Herald Wieser, Suhrkamp 1975). Trzeba z całą mocą podkreślić, jak to próbowałem już wyłożyć w szkicu „On the present-day artistic utopias” (w „Utopie. Referate und Texte des 6 Internationalen Humanistischen Symposiums”, Ateny 1986, s. 205–229), że utopijne projekty są eschatologią zlaicyzowaną i – co najważniejsze – zakładają, że świat społeczny jest materią dającą się w wyniku kolektywnego etosu doskonale ukształtować. Religia wychodzi z przesłanek przeciwnych. Eschatologia ma sens wyłącznie wtedy, gdy jest ugruntowana ponadempirycznie, zaś świat społeczny nie da się

praktycznie wymodelować w sposób doskonały. Stąd też utopie K. Stiblina (1595) i J. V. Andreae (1619), a także Th. More'a i Campanelli nie były sensu stricto religijne, choć autorzy byli głęboko wierzący. Były to utopie teologicznie nacechowane, projektujące porządek klasztorny jako najwłaściwszy sposób życia prowadzący do zbawienia wiecznego oczywiście nie na ziemskim padole.

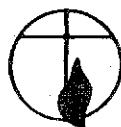
Wolno więc w konkluzji – powracając do naszych refleksji wstępnych – podać w wątpliwość dotychczasowe próby marksistowskiego ujęcia doświadczenia religijnego, które miałyby fenomen ów uczynić przyswajalnym dla tego światopoglądu. „Religia ludzkości” – nawet w przypadku tak głębokiego, wielostronnie przemyślanego i olśniewającego systemu, jak ten Blocha – okazuje się jedynie przyczynkiem zewnętrznym do tej problematyki. Stanowi zaś znamienne świadectwo obecności „Christentum im Atheismus”. Nb. nie dziwnego, że we wspomnianych sporach o Jezusa historii i Chrystusa wiary współcześni marksiści wychodzący poza slogan religii jako opium dla ludzi opowiadali się za pierwszym rozwiązaniem, tzn. za procesem potyczki z alienacją i eschatologią rewolucyjną, ustawiczną transgresją status quo, osiągnięciem tego, co wydaje się niemożliwe, królestwem Bożym do ziszczenia na ziemi. Taką wykładnię religii dał V. Gardovsky w „Gott ist nicht ganz tot” (1971), M. Machovec w „Jezus für die Atheisten” (1972) i R. Garaudy w licznych pismach. Wówczas jednak zmartwychwstanie Chrystusa, jego odkupieńcza i zbawcza działalność, podobnie jak grzeszność człowieka, są poddane metaforycznej interpretacji i tracą swoisty sens, jakim obdarza je kontekst religijny. Polski filozof katolicki, J. Tischner, w książce pt. „Polski kształt dialogu” (Paryż 1981) trafnie zaobserwował, że etos marksizmu – również w najlepszej jego wersji – musi się zamykać w granicach ziemskich. Nb. kodą „Prinzip Hoffnung” jest przytoczenie napisu na mieczu F. Geyera, bojownika wojen chłopskich: *Nulla crux, nulla corona*. Mówiąc o krzyżu ma się tu na uwadze zarówno znak despotycznego Kościoła jak i symbol Syna Bożego, który się wcielił w człowieka. Możliwe są i pożądane zbieżności między obu tymi światopoglądami oraz wspólne działania, ale niemożliwa jest pełna akceptacja jednego przez drugi. Tragizm istnienia ludzkiego w ujęciu chrześcijańskim

wydaje się znacznie głębszy niż w marksistowskim rozwiązaniu tego zagadnienia. Człowiek – istota krucha zwrócona ku absolutowi, który jest tyleż daleki, tracony i niepojęty jak bliski odzyskiwany i oczywisty, to coś więcej niżli świadomość niespełnionej śmiertelnej egzystencji. Casus Blocha potwierdza tę obserwację w całej rozciągłości.

Ernst Bloch et la problématique du fait religieux

L'auteur, professeur de philosophie, procède à l'analyse de l'oeuvre d'Ernst Bloch sous l'angle du fait religieux, pour conclure qu'il est légitime de remettre en question les tentatives d'approche jusqu'ici entreprises par les marxistes, de l'expérience religieuse, d'une approche qui aurait permis de rendre cette expérience assimi-

lable à la vision marxiste du monde. Même dans le cas d'un système profondément réfléchi qu'est celui de Bloch, le concept de „religion de l'humanité“ ne constitue qu'une contribution extrinsèque à la problématique. L'ethos marxiste se meut nécessairement dans des limites strictement terrestres.



Michael J. Schultheis SJ

Geopolityka wymuszonych migracji*

Skutki takiego stanu rzeczy [podziału świata na przeciwstawne bloki i swobodnego handlu bronią] przejawiają się w zaostreniu typowej PLAGI ujawniającej brak równowagi i konflikty we współczesnym świecie: MILIONY UCHODźCÓW, których wojny, klęski naturalne, prześladowania i wszelkiego rodzaju dyskryminacje pozbawiły domu, pracy, rodziny i ojczyzny.

Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 24

Wprowadzenie

XX stulecie nazwano *wiekem uchodźcy*. W istocie, uchodźcy ucieleśniają dzisiaj człowiecze cierpienie i rozpacz może bardziej niż inni ludzie. Noszą oni znamiona Chrystusa cierpiącego: zranieni, wżgardzeni, bez miejsca, które mogą uważać za swoje. Zależni od innych gdy idzie o jedzenie i picie, ubranie, gościnę i nadzieję – najbardziej podstawowe elementy nieodzowne do przeżycia teraz i do nadania kształtu przyszłości. Uchodźcy są *znakami naszego czasu*, współczesnym wyrazem Słowa Bożego. Ale jakiego „Słowa”, jakiej Ewangelii są dla nas świadectwem? To pytanie porusza nas i może wprawia w zakłopotanie, każdego osobiście i jako wspólnotę wierzących. Z jednej strony słuchamy Ewangelii, która wzywa nas do pomagania im w ich bieżących potrzebach, jakbyśmy wsłuchiwali się w echa przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,25-37), o Łazarzu i bogaczu (Łk 16,19-31) i o oddzieleniu owiec od kozłów (Mt 25,31-46).

Z drugiej strony jesteśmy świadomi, szczególnie po II Soborze Watykańskim, że wierność „Ewangelii” wzywa nas do gruntownego przemyślenia społecznego i teologicznego znaczenia owych *przybyszów* pośród nas. W konsekwencji jesteśmy wezwani do uważnej analizy powodów ich przymu-

* *La geopolitica degli spostamenti forzati*, „La Civiltà Cattolica” nr 3318 z 17 września 1988, s. 457-468.

sowej migracji, do refleksji teologicznej i duchowej oraz do opracowania strategii polityczno-duszpasterskiej, która ustali te przyczyny i zacieśni naszą solidarność z uchodźcami, w celu zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa, w którym mogliby oni żyć w pokoju i powrócić do ziemi, którą nazywają ojczyzną.

W artykule tym spróbujemy zgłębić problem wymuszonej migracji i określić zasady analizy podstawowych kwestii dzisiejszego fenomenu uchodźców. Głównym punktem jest *geopolityka wymuszonej migracji*, tzn. próba analizy pewnych związków przyczynowych, które zdają się istnieć pomiędzy uchodźcami jako współczesnym zjawiskiem o zasięgu globalnym a siłami geopolitycznymi charakteryzującymi się wzrostem współzależności i integracją w światowej gospodarce. Papież Jan Paweł II w swojej ostatniej encyklice społecznej nawiązuje do uchodźców jako do *plagi*, która ujawnia brak równowagi oraz napięcia we współczesnym świecie i bierze początek z podziału świata na Wschód i Zachód (zob. SRS, nr 24). Do jakich wniosków powinno prowadzić to stwierdzenie, by dogłębniej zrozumieć zjawisko uchodźstwa? I jakie implikacje (jeśli jakieś istnieją) wynikają z tego dla pasterzy Kościoła pracujących wśród uchodźców oraz w kontekście misji Kościoła w świecie?

Większość z nas jest świadoma, że liczne osobistości publiczne w USA i w Europie cierpko zareagowały na wypowiedzi Ojca Świętego i skrytykowały je jako po prostu mylne lub co gorsza uproszczone. Jakkolwiek nie jest możliwe przedstawienie w tym miejscu ani drobiazgowej obrony, ani zasadniczej krytyki tych ogólnych oświadczeń, chcielibyśmy naszkicować główne linie takiej obrony i rozwinąć podwójną tezę: 1. podstawowe przyczyny obecnej wymuszonej migracji – uchodźcy są tylko jedną częścią tego zjawiska – sięgają struktur i są głęboko zakorzenione w czynnikach geopolitycznych określających światowy system; i 2. główny strumień uchodźców jest bezpośrednio lub pośrednio związany z konfliktem pomiędzy Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi (por. SRS, nr 20 i 30–37).

Pomińmy tu ewentualne zastrzeżenia – oczywiste jest, że te założenia i wyjaśnienia nie sprawdzają się w każdej sytuacji uchodźców. Jednakże taki sposób analizowania pogłębia

nasze rozumienie współczesnej tragedii uchodźców i ma znaczące konsekwencje dla duszpasterskiej pracy Kościoła. Oprócz opieki i pomocy materialnej stosowna odpowiedź z konieczności zawiera odpowiednią strategię polityczną zmierzającą do ustalenia zasadniczych przyczyn rodzących uchodźstwo.

Rozwijamy tę analizę mając na względzie trzy aspekty obecnej sytuacji uchodźców: 1. naturę kryzysu – kim są uchodźcy i gdzie się znajdują? 2. powody kryzysu – jakie są zasadnicze przyczyny? i 3. odpowiedzi na kryzys – jakie są warunki stosownej i skutecznej odpowiedzi duszpasterskiej?

Kim są uchodźcy i gdzie się znajdują?

Przemieszczenia ludności i przymusowa migracja nie-uchronnie towarzyszące wojnom, konfliktom i długotrwałym niedostatkom ekonomicznym to zdarzenia nie tylko naszego wieku. Jednakże od 1950 r. zmieniła się natura tych ruchów. Uchodźczy los – przymusowa migracja w większej części dotyczy już nie Europy, ale krajów rozwijających się w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej. Dziś jest na świecie około 15 mln uchodźców¹. Szacunki różnią się znacznie z rozmaitych powodów: przeprowadzenie dokładnego spisu jest trudne, szczególnie na terenach wiejskich; kraje pierwszego schronienia wykorzystują zawyżone szacunki, kiedy stanowią one bazę pomocy finansowej dla uchodźców; państwa często klasyfikują uchodźców raczej zgodnie z własnymi interesami i ideologią państwową niż według potrzeb osób zainteresowanych; status uchodźcy oznacza przyznanie legalnych praw i ustalenie związanej z nimi odpowiedzialności. Rządy często pragną ograniczyć tę ostatnią.

Pojęcie „uchodźca” zostało sformułowane po dwóch wojnach światowych bieżącego stulecia, kiedy zachodnie państwa skierowały swą uwagę na pomoc własnej ludności zmuszonej do przesiedlenia się na skutek wojny. Liczne biura prywatne i rządowe zachęcały rządy do sformułowania kodeksów dotyczących statusu uchodźcy, zaś *sytuację uchodźcy* określono jako przypadek *jednostkowy*. W 1951 r. Narody Zjednoczone utworzyły tymczasowy Urząd Wysokiego Komisarza ds. Uchodźców (UNHCR) do określenia

minimalnego standardu uznania za uchodźcę i traktowania kogoś jako takiego oraz w celu promowania i ułatwiania albo powrotu do kraju, albo asymilacji w krajach schronienia.

Głównymi narzędziami UNHCR do osiągnięcia tego celu były Konwencja z 1951 r. i Protokół z 1967 r. odnoszące się do statusu uchodźcy (Protokół z 1967 r. usunął klauzulę Konwencji z 1951 r., która za uchodźców uważała tylko osoby znajdujące się w takiej sytuacji na skutek *wydarzeń poprzedzających 1951 r.*). 104 państwa ratyfikowały bądź Konwencję, bądź Protokół; 3 kraje (w tym także Włochy) ratyfikowały jedynie Konwencję z 1951 r., zaś 3 inne, wraz ze Stanami Zjednoczonymi, wprowadziły w życie tylko Protokół z 1967 r.

We wspomnianych dokumentach w dalszym ciągu używa się najszerszej stosowanej definicji *uchodźcy* jako osoby, która z *dobrze uzasadnionych przyczyn obawy prześladowania z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do szczególnej grupy społecznej lub wyznawania specyficznych poglądów politycznych znajduje się poza krajem, którego jest obywatelem, i nie jest w stanie lub – z powodu tej obawy – nie chce korzystać z opieki tego kraju*².

W 1969 r. Organizacja Jedności Afrykańskiej (OJA), uwzględniając specyficzne problemy Afryki, rozszerzyła tę definicję włączając do niej *każdą osobę, która z powodu zewnętrznej napaści, okupacji lub obcej dominacji czy z powodu wydarzeń poważnie naruszających porządek publiczny w części lub w całym kraju, z którego pochodzi, lub którego jest obywatelem, jest zmuszona do porzucenia miejsca swego stałego zamieszkania i do szukania schronienia gdzie indziej, poza krajem, z którego pochodzi, lub którego jest obywatelem*³. 34 państwa członkowskie ratyfikowały tę Konwencję OJA, która weszła w życie 20 czerwca 1974 r.

Chociaż ograniczenia oficjalnej definicji UNHCR są powszechnie znane, może być pożyteczne przypomnienie dwóch z nich, które jawią się jako znaczące w ich aktual-

¹ Zob. „Refugees” (miesięcznik Sekcji Informacji Publicznej Urzędu Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców), grudzień 1987, nr 48; United States Committee for Refugees, *World Refugee Survey*: 1986, s. 36–40.

² UNHCR, *Collection of International Instruments Concerning Refugees*, Ginewra 1979², 6.11.40.

³ Tamże, 194.

nym zastosowaniu. Po pierwsze, definicja ta zakłada indywidualny tok weryfikacji, co jest niemożliwe do spełnienia, kiedy uchodźcami są całe grupy ludności. Po drugie, wyłącza ona trzy kategorie osób najczęściej zmuszonych do ucieczki: osoby zmieniające miejsce pobytu w granicach jakiegoś kraju; ofiary działań wojennych; ofiary represji i niesprawiedliwości ekonomicznej.

Uchodźcy znajdują się dzisiaj w sytuacji pozornie normalnej. Aż do około 1950 r. miliony ludzi tkwiły w przedpieklu bezdomności. Większość została zrehabilitowana, ale strumień uchodźców wciąż płynie. Od czasu do czasu zmienia się rozmieszczenie: z Europy do Azji, z Azji Południowo-Wschodniej do Afryki, do Ameryki Środkowej. Ale rokrocznie nowe grupy są wykorzeniane i zmuszane do porzucenia domów odziedziczonych po przodkach i własnych stylów życia.

Dzisiaj około połowy uchodźców na świecie znajduje się w Afryce. Największe ich skupisko uformowało się w „afrykańskim rogu” (Sudan, Somalia i Etiopia). Powtarzające się walki między siłami rządowymi i antyrządowymi w południowym Sudanie i północnej Etiopii oraz panująca tam susza zagrażają życiu setek tysięcy osób. Ponadto w ciągu ostatnich 3 lat setki tysięcy ludzi w Mozambiku i Angoli zmieniły miejsce pobytu z powodu konfliktów podsyconych przez Republikę Południowej Afryki, a popieranych przez interesy i armie zachodnie. Ponad milion Mozambijczyków szukał schronienia w sąsiednich krajach, zaś być może 4 mln tychże migrowało w granicach swojego kraju.

Największe skupisko uchodźców znajduje się w Pakistanie udzielającym gościny około 3 mln Afgańczyków, którzy uciekli przed wojną domową, jaką wspiera w ich kraju Związek Radziecki. Około 1900 tys. ludzi przeszło do Iranu⁴. W Azji Południowo-Wschodniej płynie strumień uchodźców z Kambodży, Laosu i Wietnamu do sąsiednich krajów, szczególnie do Tajlandii. W Ameryce Środkowej, szczególnie w Salwadorze i Gwatemali, represyjne reżimy popierane przez rząd Stanów Zjednoczonych spowodowały migracje ponad miliona osób.

Ze względu na obawę, iż takie liczby osłabiają naszą wrażliwość na ludzkie cierpienie, które się za nimi kryje, wystarczy odnotować, że zależą one od uwarunkowań politycznych

i gospodarczych. Kiedy do jakiegoś regionu wraca pokój i wygasają tam konflikty, wielu spośród uchodźców powraca do domu. Tak, jak się to zdarzyło w Zimbabwie po uzyskaniu niepodległości w 1980 r.; podobny i powolniejszy obrót może to przybrać w Afganistanie, jeśli rzeczywiście powróci tam pokój.

W poszukiwaniu przyczyn

Dlaczego ludzie stają się uchodźcami? Według jednych obserwatorów uchodźstwo to wynik rozpadu reżimów i – co idzie w ślad na nim – nowego podziału wewnętrznych sił politycznych i gospodarczych. Dla innych uchodźstwo to łączny wynik zamachów stanu i wewnętrznych konfliktów w świecie narodów przedwcześnie stających się państwami, na które tylko marginalnie i przypadkowo wywierają wpływ siły zewnętrzne. Takie interpretacje są zgodne z podstawowymi przesłankami definicji UNHCR, określającej uchodźstwo jako zjawisko *jedyne w swoim rodzaju i charakterystyczne dla pewnego obszaru*, i dobrze służą wojskowym strategom oraz różnym rządów poszukującym racji, które usprawiedliwiałaby ich interwencjonistyczną politykę.

Niemniej te analizy są powierzchowne, zaś wypływające z nich wnioski zwodnicze. Dlaczego? Dlatego, że zaniedbują one określenia wzajemnych złożonych relacji istniejących między działaniami politycznymi i gospodarczymi a ich głównymi aktorami w światowym systemie coraz ściślej współzależnym i zintegrowanym. Poglobiona analiza musi brać pod uwagę owe relacje; w ten sposób dojdzie się do wniosku, że uchodźcy to ofiary nieporządku strukturalnego w obecnym systemie światowym (zob. SRS, nr 16, 17, 38). Papież Jan Paweł II opisuje ów nieporządek jako *struktury grzechu* kryjące formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy, technologii (zob. SRS, nr 36 n.).

Te nieporządki strukturalne najlepiej uwidoczniają się w rywalizacji między Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi i w konsekwentnej militaryzacji przenikającej stosunki międzynarodowe na wszystkich szczeblach. Historycznie konflikt ten przybierał różne formy:

⁴ USCFR, *World Refugee Survey*, na podstawie spisów rządu irańskiego z 1986 r.

- bezpośredniej lub pośredniej interwencji zbrojnej w innych krajach, np. USA w Wietnamie i Ameryce Środkowej oraz Związku Radzieckiego w Afganistanie. Te przypadki są dobrze udokumentowane. Gorsza jest znajomość przypadków działania supermocarstw za pośrednictwem państw satelitarnych lub protegowanych, których liderzy są przekupywani bądź utrzymywani przy władzy;

- pomocy wojskowej i gospodarczej bezpośredniej - przez programy dwustronne, lub pośredniej - przez programy współpracy wielostronnej, jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy i RWPG;

- bardziej ogólnego poparcia dla krajów o systemach politycznych i gospodarczych, które same supermocarstwo uważa za „dające się pogodzić” z jego interesami. Zdarza się także coś przeciwnego - wtedy, gdy supermocarstwo usiłuje odmówić swojej pomocy krajom „inkompatybilnym” lub „niezaangażowanym”. Ostatnio w Narodach Zjednoczonych większego znaczenia nabierają głosy krajów mniej-szych i dlatego stają się one ważnym kryterium przyznania lub wstrzymania „pomocy”.

Te różne przejawy napięcia Wschód - Zachód można by widzieć nie jako izolowane i odosobnione od wszystkiego innego, ale jako elementy integralnej strategii, za pomocą której każde supermocarstwo usiłuje rozszerzyć i zachować swoją pozycję supremacji w systemie światowym. Zgodne z tą strategią są usiłowania manipulowania i kontrolowania wewnętrznych ugrupowań i organizacji ukierunkowane na sprzyjanie własnym interesom narodowym i ogólnym (por. SRS, nr 20-27). W Trzecim Świecie i w krajach rozwijających się konflikt ten można zauważyć przy próbach narzucania poszczególnych modeli rozwoju.

Supermocarstwa tworzą odmienne „systemy” przysparzające dóbr i kosztów różnym grupom i na różne sposoby. W obu systemach prawie identyczne niekorzystne skutki ponoszą grupy nie odgrywające pierwszoplanowej roli. Tak więc gdy ruchy ludowe i dysydenckie odnoszą sukcesy próbując stworzyć podstawy do przeprowadzenia reform gospodarczych i politycznych, ci, którzy kontrolują siły rządowe, sprzymierzają się z popierającym je supermocarstwem lub z tym, kto pełni tę funkcję, i reagują przemocą wojskową, by utrzymać „prawo i porządek” w kraju.

Aktualnie wyrazem tego jest tzw. polityka „bezpieczeństwa narodowego“, która stosuje wyrafinowane środki represji do kontrolowania ludności. Ofiarami są uchodźcy nie mniej niż ci, którzy uciekają przed prześladowaniami w dosłownym znaczeniu tego wyrazu.

Podążając tą drogą analizy zaczynamy odkrywać przyczyny przymusowych migracji i widzieć, jak tragedia uchodźców jest głęboko zakorzeniona w założeniach i praxis dominujących w obecnym systemie światowym. System ten różnicuje się ideologicznie na osi „Wschód – Zachód“, zaś gospodarczo dzieli się wzdłuż linii „Północ – Południe“. W ten sposób ugrupowania przeważające w siłach dominujących dalej wyrażają wizję świata wiodącą w poprzednim okresie. Ich koncepcje często są formułowane językiem ideologii, odwołują się do doktryny bezpieczeństwa i uciekają się do kontroli zasobów naturalnych i rynków światowych, chociaż akceptują one wiele spośród zmian dokonujących się w systemach gospodarczych i politycznych świata oraz rosnące współzależności między pierwszo- i drugoplanowymi aktorami.

Istnieją inne wymiary tego *nieporządku strukturalnego*. Jednym z nich jest obecny kryzys w światowej gospodarce.

Kraje uprzemysłowione – z natury strukturalne – wykorzystując zasadnicze zmiany w sposobach produkcji i w światowym popycie w dużym stopniu przeniosły ciężar poprawy na swoją najbiedniejszą ludność i ubogi Trzeci Świat. Jest to najbardziej widoczne w ogromnym zadłużeniu, które więzi i unieruchamia najbiedniejsze kraje⁵. Ten powszechny kryzys gospodarczy może być rozwiązany przez współpracę krajów uprzemysłowionych z krajami rozwijającymi się. Na skutek pogłębiania się kryzysu gospodarczego warunki życia biednych stają się coraz trudniejsze.

Innym bezpośrednim czynnikiem *nieporządku strukturalnego* jest militaryzacja polityki poszczególnych państw i polityki międzynarodowej. Tak Stany Zjednoczone jak i Związek Radziecki są za nią odpowiedzialne. Ich politykę warunkują ogromne zyski z przemysłu zbrojeniowego, ponadto wzmacniają one rolę organizacji militarnych i mi-

⁵ Por. ostatni dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax“ dotyczący międzynarodowego zadłużenia: *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, Città del Vaticano 1986.

nisterstw obronnych w prawie wszystkich krajach uprzemysłowionych. Ten rodzaj polityki oraz niepokojący handel bronią i jej przemysł pozostają w bezpośrednim związku z powstawaniem uchodźstwa. Ostatnie rozmowy i spotkania wysokiego szczebla pomiędzy USA i ZSRR mogą zwiastować pewne znaczące zmiany, ale interesy obu krajów są jasno określone i trudno z nich rezygnować.

Trzeci czynnik to logiczna, ale wynaturzona konsekwencja drugiego. Z nasileniem się konfliktu Wschód – Zachód w minionym dziesięcioleciu prawie wszystkie supermocarstwa wycofały się z udziału w międzynarodowych i regionalnych organizacjach współpracy. Na początku lat osiemdziesiątych supermocarstwa wstrzymały ryzykowne inwestycje w zakresie współpracy międzynarodowej, wyjąwszy przypadek sojuszy wojskowych, i w istotny sposób osłabiły takie organizacje międzynarodowe, jak Narody Zjednoczone, przelewając na niektóre z nich nieufność cechującą relacje między dwoma blokami. Np. Stany Zjednoczone w 1983 r. odmówiły ratyfikowania traktatu Konferencji Prawa Morza, mimo że negocjowały go przez prawie 10 lat. Konsekwentnie utrudniały powszechne rokowania w strukturach Narodów Zjednoczonych na temat problemów gospodarczych świata i wycofały się z postępowania Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, które dotyczyło jednostronnej wojskowej polityki interwencyjnej USA. Trzeba także powiedzieć, że Związek Radziecki nigdy nie był promotorem światowej organizacji, która rozwijałaby swoje działania dla dobra wspólnoty narodów.

Wniosek, do którego doszliśmy w naszym wywodzie skicując kierunek zmian w światowym systemie w terminach konfliktu Wschód – Zachód, jest taki, że główni aktorzy tak spolaryzowali narody świata, iż racje ideologiczne i dotyczące bezpieczeństwa czynią teraz skrajnie trudnym osiągnięcie strukturalnej zmiany, która byłaby owocem międzynarodowej współpracy. Dodatkowy czynnik to większy napływ uciekinierów jako bezpośredni skutek owej polaryzacji i sytuacji bez wyjścia.

Uchodźcy są znakiem nieporządku w najgłębszych podstawach światowej wspólnoty, coraz bardziej współzależnej. Wskazują oni na głęboki kryzys moralny i duchowy kul-

tury, która toleruje warunki, jakie nieustannie ich rodzą. Papież Jan Paweł II opisuje tę sytuację jako głębokie zło moralne naszego pokolenia i jedno z tych, do ustalenia przyczyn których wzywa nas Ewangelia (zob. SRS, nr 38–40).

Czemu światowa wspólnota jest niezdolna do ustalenia tych przyczyn? Jedną z racji polega na tym, że odgrywający w niej główne role używają mitów i symboli w celu uwierzytelnienia własnych systemów społecznych, zaś pytania dotyczące przesłanek instytucjonalnych tych systemów odrzucają jako „ideologiczne” („neokomunizm” i/lub „reformizmy kapitalistyczne”) ⁶. Przypomnijmy tu reakcje czy to na ostatnią encyklikę Papieża, czy na list pasterski biskupów amerykańskich ⁷.

Inny powód jest niekiedy nazywany zmęczeniem litości (*compassione fatigue*). Kraje uprzemysłowione wobec wewnętrznych problemów bezrobocia i ładu społecznego skłonne są traktować uchodźców jako problem świata w niedorozwoju; to kolejna wskazówka, że nie chcą one rozwiązywać wewnętrznych problemów „cywilizowanego” świata. Tak więc w całej Europie Zachodniej w dyskusjach na szczeblu rządowym politycy skupili swe siły na zamknięciu granic i ograniczeniu napływu nawet tych, którzy proszą o azyl w sposób zgodny z prawem. Taka postawa to nowy sposób obciążania winą ofiar. Niestety, ponieważ ten punkt widzenia uważa się za uczciwy, maleje sympatia zarówno wobec uchodźców i bezdomnych w krajach uprzemysłowionych, jak i wobec uchodźców oraz innych uciekinierów w Trzecim Świecie.

Niektóre wskazówki duszpasterskie

Jeżeli przedstawione tu główne założenia są poprawne – tzn., że wzrost uchodźstwa w świecie jest głęboko zakorzeniony w instytucjach geopolitycznych dominujących w światowym systemie i bezpośrednio wiąże się z konfliktem między supermocarstwami – wynikają z nich pewne

⁶ Zob. użyteczną analizę T. E. Clarke'a, *To Make Peace, Evangelize, Culture*, w: „America” z 2 lipca 1984 r.

⁷ W. Safire, „New York Times” z 22 lutego 1988 r.; „The Economist” z 5 marca 1988 r., s. 98 n.; artykuł wstępny w: „Forum” z 28 marca 1988 r.

ważne wskazówki dla odpowiedzi duszpasterskiej Kościoła. Moglibyśmy to wyrazić teologicznie w sposób, który dotyczy każdego z nas: Chrystus, który utożsamia się z ubogim uchodźcą, mówi do nas i zaprasza nas do odpowiedzi na różnych poziomach. Przede wszystkim zaprasza nas do udzielenia uchodźcom pomocy materialnej i w stosunkach międzyludzkich. Uchodźcy to osoby i rodziny: John i Maria, Okello i Achola, Sunil i Priyah, Khanh i Diem oraz ich dzieci i krewni. Pan wzywa nas, byśmy zrozumieli, że nie są to odosobnione przypadki osób dotkniętych nieszczęściem, lecz ofiary sił mających korzenie w historii i bardzo często umiejscowionych daleko od granic ich kraju.

Po drugie wzywa nas do pracy nad nowym sformułowaniem międzynarodowych zasad, określających status uchodźcy i chroniących uciekinierów, tak żeby odzwierciedlały one i określały w najbardziej odpowiedni sposób istniejące obecnie warunki. W najlepszym przypadku dotychczasowe konwencje i dokumenty dają tylko jedno określenie „uchodźcy” – to, które mogą zaakceptować rządy; pierwszy krok do zrobienia to udoskonalenie ich oraz zrozumienie ich ograniczeń i użyteczności. Chrystus, mówiący do nas za pośrednictwem ubogiego uchodźcy, na innym poziomie zaprasza nas jeszcze do uświadomienia sobie i pomocy innym w zrozumieniu powiązań między uchodźstwem a licznymi problemami, które może woleli-byśmy przemilczeć. Przypomnijmy niektóre:

- prawa człowieka i skuteczne środki uczestnictwa w życiu gospodarczym, politycznym i społeczno-kulturalnym społeczeństwa;
- wpływ polityki ekonomicznej krajów najbardziej uprzemysłowionych na gospodarkę światową, zaś szczególnie na najbiedniejsze kraje i najuboższą ludność świata;
- natura państwa narodowego, niezawisłości narodowej, sytuacji bezpieczeństwa narodowego i regionalnego;
- militaryzacja naszych państw, wykorzystywanie ograniczonych zasobów naturalnych narodowych i światowych do produkcji systemów wyrafinowanej broni, rola naszych krajów w popieraniu sprzedaży broni, handel bronią i jej przemysł;
- polaryzacja naszych światowych systemów wokół ideologii Wschód – Zachód i rzutowanie tego podziału na prawie wszystkie aspekty stosunków międzynarodowych;

– konieczność ewangelizacji naszej zachodniej kultury z jej gloryfikacją przemocy i technologii zniszczenia.

Te problemy służą jako przewodnik w naszych próbach uporządkowania i przekształcenia rzeczywistości. Prowadzą nas one zasadniczo wzdłuż dwóch różnych, ale uzupełniających się dróg. Pierwsza wiedzie ku bardziej zróżnicowanemu i pluralistycznemu systemowi międzynarodowemu, który z biegiem czasu ograniczałby dominującą rolę supermocarstw. To powolny proces, ale kraje europejskie działając każdy na własny rachunek lub wspólnie już zaczynają pełnić swoją odpowiedzialną i właściwą im rolę w tej dziedzinie. Wystarczy pomyśleć o znaczącej roli, jaką mogą i powinny odegrać w centralnej Ameryce, Ameryce Łacińskiej i w Afryce Południowej, ale której po większej części jeszcze nie realizują.

Druga droga prowadzi ku bardziej skutecznym instytucjom międzynarodowej współpracy. Aby zwiększać zakres ich oddziaływania, trzeba także, by pozostałe kraje żądały pełnego uczestnictwa w światowym systemie coraz bardziej zróżnicowanym i pluralistycznym. Katolickie nauczanie społeczne dostarcza odnośnie do tego użytecznych wskazówek, przypominając narodom i ich przywódcom o pokusie uczynienia ze światowej wspólnoty miejsca rozgrywek bogatych i potężnych. Światowa wspólnota oferuje szczególnie możliwości nowych form solidarności, systemy opieki i pomocy i wszystko to powinno tworzyć rzeczywiste więzy wbrew podziałowi Północ – Południe (zob. SRS, nr 43 n.). Kościoły pod wieloma względami w znaczący sposób przyczyniły się do stworzenia i rozwinięcia nowych form solidarności, ale ten krok dopiero ostatnio został zrobiony i droga do celu nie jest jeszcze wyraźnie nakreślona.

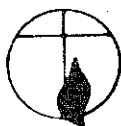
Zakończenie

Podsumowując, liczba uchodźców na świecie może być obecnie nie większa niż w przeszłości. Ale z wielu powodów aktualna sytuacja uchodźców jest inna i coraz bardziej krytyczna. Uchodźcy są znakiem nieładu kryjącego się w coraz bardziej współzależnym systemie światowym. Ojciec Święty opisuje tę sytuację jako najgłębsze zło moralne naszego pokolenia i jedno z tych, które musimy przezwyciężyć, jeśli chcemy pozostać wierni Ewangelii (zob. SRS, nr 38–40).

Pozwolę sobie tu podsumować dwoma krótkimi cytatami i końcową refleksją. Pierwszy cytat to słowa mojego przyjaciela, księdza i współbrata, który pracuje w jednej z parafii w Soweto (RPA). Mówi on: *Jesteśmy tymi, którzy muszą się zaangażować w pracę nad radykalnym przekształceniem międzynarodowego porządku politycznego i gospodarczego, który toleruje i rodzi tę ogromną migrację ludności. Dokonując tego stajemy się tymi, którzy działają w solidarności z uchodźcami*. Drugi cytat to uwaga Ojca Świętego wypowiedziana w 1983 r. do dyplomatów akredytowanych w Watykanie: *Trzeba czynić usilne starania /.../ przez politykę sprawiedliwości i pokoju, by się uwolnić od przyczyn tej bolesnej rzeczywistości [uchodźstwo i głód], która nie jest nieunikniona. Oby nasze pokolenie potrafiło podjąć wyzwanie*.

I końcowa refleksja: głosy uchodźców wzywają nas z okręgu tej ziemi, na której koniec przeszłych nieszczęść stopniowo zapada się w cień, zaś nadzieje słabną. Przymuszeni do ucieczki krzyczą oni z głodu, wołają o schronienie i opiekę. Kiedy wydaje się, że brzask może nadejść, pragną oni stworzyć sobie nowe życie powracając do swej ojczyzny bądź osiedlając się gdzie indziej. Na koniec więc żądają od nas czegoś więcej – wzywają, byśmy się z nimi zjednoczyli, by przekształcić struktury polityczne i gospodarcze, które na początku zmusiły ich do porzucenia swoich domów i wspólnot.

thum. Maria Magdalena Matusiak



ks. Waldemar Chrostowski

Państwo Izrael – wyzwania i nadzieje

W 1988 r. minęła 40. rocznica istnienia państwa Izrael. Obecne państwo jest trzecim w dziejach narodu żydowskiego. Pierwsze powstało po wyjściu z niewoli egipskiej (poł. XIII w. przed Chr.) podczas stopniowego obejmowania w posiadanie ziemi Kanaan i ukształtowało się ostatecznie za rządów Saula, pierwszego króla, a następnie za Dawida i Salomona. Podzielone po śmierci Salomona (ok. 930 r.) na Królestwo Izraela (Północ) i Judy (Południe) przetrwało na północy do podboju asyryjskiego (722 r.), zaś na południu do najazdu Babilończyków (587 r.). Po kilkudziesięcioletnim okresie niewoli Żydzi zdołali wskrzesić państwo, które za czasów perskich i hellenistycznych miało różny stopień autonomii. Próby syryjskich Seleucydów na pocz. II w. przed Chr. zmierzające do całkowitej hellenizacji Palestyny zakończyły się powstaniem machabejskim (167–164 r.), które przyniosło Żydom więcej swobody. Po przejęciu władzy przez Rzymian (63 r. przed Chr.) państwo egzystowało rozwijając się ekonomicznie pod rządami Heroda i jego synów. Rozpoczęte w 67 r. po Chr. powstanie przeciw Rzymianom zakończyło się 3 lata później zagładą Jerozolimy, zburzeniem świątyni i położyło kres drugiemu państwu żydowskiemu. Nastąpił długi okres rozproszenia Żydów, który trwał ponad 19 stuleci. Dopiero 14 maja 1948 r., gdy wygasł mandat brytyjski w Palestynie, proklamowano powstanie niezależnego państwa żydowskiego. W stosunku do odrodzonego państwa istniała i nadal istnieje rezerwa, która ma swoje historyczne i teologiczne uwarunkowania. W dobie ożywiającego się dialogu między religiami jest pożyteczne rozpoznanie i opis zmian w tradycyjnym nastawieniu chrześcijan i Kościoła do koncepcji, zaś od 40. lat do rzeczywistości państwa żydowskiego.

Żyd „wieczny tułacz“

Religijno-narodowa katastrofa w 70 r. były łatwiejsza do zniesienia, jako że już wcześniej Żydzi przeżyli bolesne

doświadczenie utraty własnej państwowości i posiadali wzorce zabezpieczenia sobie bytu bez własnej ziemi i państwa. Pierwsza reorientacja miała miejsce w VI w. przed Chr., kiedy przesiedlony do Babilonii naród musiał zorganizować życie na wygnaniu. Zaczęły się wyłaniać podstawowe instytucje judaizmu, które ostatecznie wykrystalizowały się po powrocie z niewoli i w zasadniczych zrębach istnieją do dziś. Elita duchowo-intelektualna uświadomiła sobie, że warunkiem przetrwania narodu jest silne zakorzenienie w przeszłości, bo tylko związek z dziejami gwarantuje ciągłość istnienia. Jeszcze w niewoli podjęto żmudną rekonstrukcję historii Izraela oraz jej teologiczną reinterpretację. Osią rozrachunku z przeszłością było religijne objaśnienie burzliwych kolei losów. Podstawą retrospekcji stało się przepowiadanie proroków, głównie Jeremiasza i Ezechiela. Rozpamiętując orędzie prorockie (Jr 13,17.20-23) wykazywano rodakom, że zagłada była nieunikniona, bo naród nie dochował wierności Bogu (por. Kpł 26,32). Wygnanie i rozproszenie, niewola i niedostatek to zawinione skutki złego postępowania, sprzeniewierzenia się Bogu. Warunek odnowy i przywrócenia niezależnego państwa w ziemi przodków stanowiło nawrócenie, tzn. powrót do Boga i odmiana stylu życia (zob. Pwt 30,3; Jr 32,37.44; Ez 36,28).

Tuż po klęsce Jerozolimy i zburzeniu drugiej świątyni rabini podjęli trud przebudowy życia narodu. Początkowo wydawało się, że można powielić wzorce sprawdzone podczas niewoli babilońskiej. Nie tracono nadziei na odzyskanie niezawisłości politycznej i swobód religijnych. Rewolta pod wodzą Bar Kochby (132-135 r.) przyniosła całkowite rozczarowanie. W poł. II w. Żydzi zrozumieli, że rozproszenie, sytuacja diaspory, może być stanem bardzo długim, że należy na nowo zorganizować życie narodowo-religijne. Rabini zrezygnowali z odbudowy państwowości wiedząc, że w ówczesnej sytuacji było to niemożliwe. Zadbali o zebranie i utrwalenie wielkiej duchowej spuścizny minionych wieków. Jakkolwiek przedłużająca się sytuacja upokorzenia nakazywała łagodzenie surowych osądów prorockich, to jednak klęska narodu i wygnanie z ziemi ojców nadal objaśniano jako zasłużoną karę za popełnione niewierności.

Katastrofa Żydów nastąpiła w okresie formowania się chrześcijaństwa. W kontekście dramatycznych wydarzeń

historycznych chrześcijanie uświadomili sobie własną tożsamość i potrzebę oderwania się od żydowskiego podłoża. Wobec zagrożenia bytu religijno-narodowego nastąpiło także usztywnienie stanowiska Żydów wobec chrześcijan. Wkrótce dokonał się definitywny rozłam między młodym Kościołem a Synagogą. Każda z religii zaczęła iść własną drogą, przy czym obie powoływały się na starotestamentową rzeczywistość jako wspólne oparcie dla wiary i praktyki. Nastąpiły gwałtowne polemiki między religiami, w których strony czyniły wszystko, aby uprawomocnić własne roszczenia religijne. Antyżydowskie nastawienie wzmogło się, odkąd chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Imperium Rzymskiego (pocz. IV w.) i wyraźnie zaznaczyła się „inność“ judaizmu. W ogniu kontrowersji rozstrzygać miały argumenty teologiczne. Żydzi przedstawiali Jezusa i chrześcijan jako apostatów, którzy zdradzili macierzystą wiarę. Chrześcijanie podjęli nauczanie proroków o cierpieniach i wygnaniu jako skutku sprzeniewierzenia się Bogu. O ile dla Żydów perspektywa prorocka stanowiła zobowiązanie do rzetelnego obrachunku z narodową przeszłością i zachętą do wierności Bogu, o tyle chrześcijanie uczynili z niej rozbudowany system „teologii wiecznego wygnania“. Położenie Żydów objaśniano jako wynik odrzucenia przez nich Jezusa Chrystusa. Szczególna rola przypadła w udziale antyżydowskiej interpretacji okrzyku: *Jego krew na nas i na dzieci nasze* (Mt 27,25). Wyizolowany z kontekstu ewangelicznej narracji traktowany był jako formuła przesądzająca o losie wszystkich Żydów obarczonych odpowiedzialnością za śmierć Zbawiciela. Za tym szła teza, że wraz z przyjściem Chrystusa i zaistnieniem Kościoła zostało anulowane Przymierze między Bogiem a narodem wybranym. Miejsce Żydów zajął „nowy Izrael“, tj. chrześcijanie. Skoro Żydzi odrzucili Jezusa, Bóg na wieki odrzucił Żydów. Grzech był wyjątkowo ciężki, więc i kara będzie straszliwsza aniżeli ta, którą przecierpiał niewierny naród podczas niewoli babilońskiej. Sytuację rozproszenia, utraty ziemi i własnej państwowości odczytywano jako skutek winy i potwierdzenie chrześcijańskich roszczeń. Żydzi tułający się i pozbawieni ojczyzny mieli być najlepszym dowodem tego, kto jest spadkobiercą starotestamentowych zapowiedzi i mesjańskich obietnic.

Paradoksalnie – chrześcijanie odzegnując się od Żydów i potępiając ich, potrzebowali ich istnienia. Los rozproszonego ludu miał być znakiem wyższości chrześcijaństwa. Opierając się na Liście do Rzymian (9–11) nauczano, że przed końcem czasów Żydzi nawrócą się na wiarę chrześcijańską i powrócą do swojej ziemi. Nauczanie według tego modelu trwało przez wieki nasilając się i słabnąc. W odczuciu Żydów stało się sprzyjającą okolicznością do rozwoju antysemityzmu. Jules Isaac w książce „Jesus and Israel” (1971) nie zawahał się nazwać go *nauczaniem pogardy*.

W chrześcijańskim nastawieniu do Żydów nie brano pod uwagę kilku czynników. Już w ST, w liście Jeremiasza do wygnańców w Babilonii (Jr 29,1–23), życie rozproszonych wspólnot żydowskich otrzymało sens pozytywny. Obecność *pośród narodów* miała być sposobnością do *święcenia Imienia*, tj. dawania świadectwa o Bogu. W epoce przedchrześcijańskiej, równoległe z istnieniem państwa żydowskiego, istniały prężne diaspory żydowskie, z których najsilniejsza była egipska (Aleksandria). Tam powstała Septuaginta, pierwszy przekład ST na język grecki, przejęta przez chrześcijan i słusznie uznawana za *praeparatio evangelica*. Nikt nie traktował żydowskiej diaspory aleksandryjskiej jako kary. Z kolei obarczanie Żydów odpowiedzialnością za śmierć Jezusa wypaczało sens ofiary Zbawiciela. Wszyscy, którzy w Niego uwierzyli, muszą zaakceptować powszechną odpowiedzialność za Jego śmierć, (*umarł dla nas i dla naszego zbawienia*). Wreszcie chrześcijanie odbierali istnienie Żydów jako marną wegetację. Nie widzieli, że znajdując się w dramatycznym położeniu Żydzi nadal prowadzili głębokie życie duchowe wedle zasad swojej tradycji religijnej. Przez kilka pierwszych stuleci epoki chrześcijańskiej kwitły ważne ośrodki judaizmu na terenie Palestyny. Od końca IV w. punkt ciężkości przeniósł się do Babilonii. Kiedy z początkiem VII w. cały Bliski Wschód i Afryka Północna stawały się łupem Arabów, Żydzi zostali zmuszeni do przeniesienia się do Europy i osiedli zwłaszcza w Hiszpanii. Nowa sytuacja nie sprzyjała marzeniom o własnym państwie, zresztą od wielu pokoleń Żydzi byli wychowywani bez ojczyzny. Namiastką swobody i zabezpieczeniem tożsamości miało być odizolowanie się od chrześcijańskiego otoczenia, co chrześcijanie przyjmowali z ulgą i chętnie czynili to samo.

Obie wspólnoty religijne współdziałały w coraz głębszym procesie oddzielania się od siebie. Im dłużej trwała sytuacja wygnania, tym bardziej chrześcijanie utwierdzali się w przekonaniu, że Żydzi stanowią namacalny przykład skutecznej trwałości kary Bożej.

Stereotyp Żyda „wiecznego tułacza” funkcjonował przez stulecia znajdując wyraz w oficjalnych wypowiedziach Kościoła i kształtując pobożność wiernych. Dawał znać o sobie szczególnie wtedy, gdy na tle Żydów wybuchały kontrowersje o społecznym i ekonomicznym podłożu. Można przytoczyć wiele cytatów skwapliwie wykorzystywanych przez Żydów jako ilustracja chrześcijańskiego antysemityzmu¹. Przykładowo na łamach „La Civiltà Cattolica” z 20 IV 1897 r. czytamy: *Mija teraz 1827 lat, odkąd spełniła się dokładnie przepowiednia Jezusa, że Jerozolima zostanie zburzona tak gwałtownie, iż nie zostanie kamień na kamieniu, że Żydzi jako niewolnicy zostaną uprowadzeni pomiędzy wszystkie narody i że będą rozproszeni aż do spełnienia historii* (Mt 24,1.15; Łk 13,35; 19,41; 20,16; 21,6.20). *Ani jedna sylaba z tej przepowiedni nie okazała się fałszywa, wszystko sprawdziło się po dzień dzisiejszy. Przekleństwo: „Jego [Jezusa] krew na nas i na nasze dzieci” (Mt 27,25), wypowiedziane kiedyś przez lud wobec Poncjusza Piłata, nadal jest każdego dnia weryfikowane, tak ustawicznie jak wschodzi słońce i zachodzi; a teraz, kiedy się mówi lub pisze o /.../ antysemityzmie, nie jest niewłaściwe oceniać to zjawisko jako wyjaśnienie tamtego przekleństwa w dzisiejszym świecie*². Nowotestamentowe orędzie wykorzystano tu jako probierz teologii „wiecznego wygnania”.

Żydzi, jakkolwiek na ogół urządzili sobie życie na obczyźnie, nie przestali myśleć o własnej ziemi. Widzieli ją w kategoriach biblijnych jako dar Boży (Rdz 12,7; 26,3-4; Pwt 12,1; 19,14), nieodłączny składnik zapowiedzi Przymierza z Rdz 12,1 nn. i innych miejsc ST (np. Rdz 17,7-8; Pwt 30,3-5; Iz 43,5-7; Jr 16,15; So 3,20). Przywiązanie do „Erec Israel”, Ziemi Izraela, było motywowane nie tylko historycznie, lecz i teologicznie, jako następstwo powołania Abrahama i owoc obietnic ponawianych pozostałym patriarchom.

¹ Zob. np. M. Hay, *The Roots of Christian Anti-Semitism*, New York 1981.

² Anonimowy art. *La dispersione d'Israele per il mondo moderno*, „La Civiltà Cattolica” XVI, vol. X, fasc. 1125, s. 258.

chom. Związek Żydów z ziemią zawsze miał dwa wymiary: był wyrazem pamięci o przeszłości (zob. Kpl 26,42) oraz rękojmią nadziei na przyszłość. Każdy dorosły Żyd modłał się trzy razy dziennie wyczekiwał przywrócenia Jerozolimy i powrotu do Ziemi Świętej. Cała obyczajność żydowska była naznaczona tęsknotą do Izraela. Nawet w najtrudniejszych epokach podejmowano pielgrzymki do kraju stale uważanego za własność. Nie było w Palestynie okresu, aby nie mieszkwały tam rodziny żydowskie. Działo się tak mimo restrykcji Rzymian po 70 i 135 r. oraz trudności stwarzanych przez Bizancjum, krzyżowców i muzułmanów. Po 1500 r., a zwłaszcza po 1700 r., wzmożła się żydowska emigracja do Palestyny. Chrześcijanie i państwa chrześcijańskie rozmaicie oceniały żydowskie roszczenia. Ich spełnienie wydawało się nierealne. Tęsknoty były wyrazem marzeń, o których sądzono, że nigdy nie będą mogły się ziścić. Żyd „wieczny tułacz” miał być ustawicznym ostrzeżeniem.

Powrót do historii

Od poł. XIX w. w różnych krajach Europy nasilała się narodowa świadomość poszczególnych ludów i wzmagaly się nastroje i dążenia niepodległościowe. Nie mogło to ominąć Żydów. Początkowo próbowali oni tylko wyjścia z getta i równouprawnienia w ramach społeczności europejskich, ale światlejsi Żydzi szybko dostrzegli w tym śmiertelne zagrożenie tożsamości narodu. Tak pojęta emancypacja niosła groźbę całkowitej asymilacji. Przyłączając się do żądań wolności dla innych Żydzi zaczęli wołać o wolność dla siebie. Nikt, kto walczył o prawo do samostanowienia własnego narodu, nie mógł się sprzeciwiać idei samostanowienia Żydów. Niezawisłe państwo należało się im na tej samej zasadzie, na jakiej inni domagali się autonomii dla siebie. Bez własnego państwa Żydzi nie byli w pełni narodem, lecz ludem potrzebującym ziemi i niezależności. Pierwszą oficjalną petycję żądającą ustanowienia *państwa izraelskiego w Palestynie* przedstawiono 16 VI 1878 r. na kongresie w Berlinie. W krótkim czasie pionierzy tej miary co r. Judah Alkalai (1798–1878), r. Hirsch Zevi Kalischer (1795–1874) i Moses Hess (1812–72) opracowali zręby ruchu „Hibbat Zion” (Miłość Syjonu) popularnego w Euro-

pie Wschodniej. W 1882 r. Lev Pinskor wydał dzieło zatytułowane „Autoemancypacja” wyraźnie domagając się ziemi, w której Żydzi mogliby osiąść i prowadzić życie jak inne narody.

Przyzwolenie na stworzenie państwa żydowskiego nie musiało oznaczać zmiany dawnego nastawienia chrześcijan. Palestynę zamieszkiwała głównie ludność arabska i wydawało się, że Żydom można zaproponować odbudowanie państwowości w innym rejonie świata. Wskazywano na południowo-wschodnie rubieże dawnej Rzeczypospolitej lub tropikalny obszar Afryki Wschodniej. Takie propozycje nie uwzględniały żywotnego związku między narodem, państwem i ziemią, który od wieków pielęgnowała wiara i tradycja żydowska. Ścisły związek między narodem a ziemią jest fundamentem żydowskiej tożsamości, bo obietnica ziemi stanowi integralną część Przymierza między Bogiem a Jego ludem. Dla chrześcijan nie jest to w pełni zrozumiałe, ponieważ w NT idea ziemi została zastąpiona eschatologiczną obietnicą *nowej ziemi* (por. Mt 5,5; 25,34; 1Kor 6,9–10; 2Kor 5,6), zaś miejscem spotkania Boga i człowieka nie jest ziemia, lecz Jezus Chrystus³. Żydzi nie chcieli dopuścić, aby ich dążenia niepodległościowe spełniły się gdziekolwiek. Przeczuwali, tak jak część chrześcijan, że gdyby założyć państwo żydowskie na jakimkolwiek terytorium, byłoby to jeszcze mocniejszym potwierdzeniem odwiecznego przekleństwa tułaczy. Dla zachowania tożsamości jedynym miejscem odbudowania suwerennej państwowości mogła być Palestyna, „Ziemia Izraela” *par excellence*. Doskonale rozumiał to Theodor Herzl (1860–1904), autor dzieła „Der Judenstaat” (1896) i twórca I Kongresu Syjonistycznego zwołanego do Bazylei (1897). Definitywnie wykrystalizował się silny nurt myśli i polityki żydowskiej wskazujący na Palestynę jako jedyną rozsądną możliwość wskrzeszenia państwowości. Powrót na Syjon był pojmowany na płaszczyźnie politycznej i religijnej zarazem. Malowano wizje oparte na prorocत्वach z ostatniej części Księgi Izajasza i wytyczające kształt odnowionego życia narodu. Ruch ten,

³ C. A. Rijk, *SIDIC Study Session: People – Land – Religion*, SIDIC VIII/1975/2, s. 36. Zob. też W. Würzburger, R. J. Zvi Werblowsky, *Land, People and Nation in Jewish Perspective* oraz I. De la Potterie SJ, B. Dupuy OP, *People, Nation, Land: The Christian View*, w: *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970–1985*, Rome 1988, s. 3–14.

określany nazwą syjonizmu, od początku kształtował się jako złożone, polityczne i religijne zjawisko wyrosłe z mesjańskiego prądu judaizmu. Dość niespodziewanie sojusznikami Żydów stały się ideologie ateistyczne, dla których ewentualność powrotu Żydów na Syjon nie miała żadnych teologicznych konotacji, a nawet mogła się stać wygodnym narzędziem w zwalczaniu religii i Kościoła.

Chrześcijanie z niedowierzaniem patrzyli na mrzonki rozproszanego narodu. Na ogół uważano, że nie ma potrzeby przyznawania Żydom Ziemi Świętej, bo nie ma potrzeby istnienia Izraela w jego starotestamentowym kształcie. Powrót do Palestyny wymaga, aby Żydzi najpierw zostali ochrzczeni, a więc zmienieni w chrześcijan. Metahistoryczny fakt nawrócenia musi poprzedzać historyczny powrót do Palestyny i umożliwić Żydom ponowne stanie się dziećmi obietnic danych Abrahamowi. Judaizm był traktowany jako antycypacja chrześcijaństwa i został uznany za przedawnione zjawisko religijne. Spełniwszy swoją misję Żydzi są jedynie ludzką społecznością potwierdzającą zasadność wiary w Chrystusa i gdyby nie to mogliby w ogóle nie istnieć. Dodajmy natychmiast, że takie ujęcie nie ma nic wspólnego z ideologią ludobójstwa. Chrześcijaństwo nigdy nie uległo tej bezbożnej dewiacji. Nie zabrakło jednak otwartej niechęci do syjonizmu, który skutecznie działając na arenie polityki i historii nie pasował do tradycyjnego nauczania o Żydach. Do dzisiaj są przypominane słowa Piusa X wypowiedziane w styczniu 1904 r. na audyencji udzielonej Th. Herzlowi ubiegającemu się o poparcie Stolicy Apostolskiej dla ruchu syjonistycznego: *Nie możemy poprzeć tego ruchu. Nie możemy powstrzymać Żydów przed udaniem się do Jerozolimy, ale też nigdy nie możemy tego usankcjonować. Jako Głowa Kościoła nie mogę ci inaczej odpowiedzieć. Żydzi nie uznali naszego Pana, przeto my nie możemy uznać żydowskiego narodu. Jeżeli udacie się do Palestyny i osiedlicie tam waszych ludzi, będziemy mieli gotowe kościoły i kapłanów, aby was wszystkich ochrzcić⁴.*

I wojna światowa przyniosła duże przeobrażenia w kształcie ówczesnej Europy. Żydzi nie przepuścili okazji przypomnienia światu swoich roszczeń, co się spotkało z natychmiastową reakcją wielu chrześcijańskich środowisk i Kościoła. We Francji jesienią 1916 r. biskup Charmetant

w ostrym manifestcie piętnował plany *sprzedaży Palestyny Żydom*. Z przekazem przestrzegał przed przekształceniem rejonu w *sanktuarium /.../ miejsce schronienia dla ofiar ciągłych prześladowań*. Powoływał się m.in. na potrzebę zagwarantowania dostępu do miejsc świętych i praw dla ludności arabskiego pochodzenia. A jednak rok później, 2 XI 1917 r., ceniony naukowiec Chaim Weizmann uzyskał od angielskiego ministra spraw zagranicznych, lorda Balfoura, deklarację przyznającą Żydom *narodowy dom w Palestynie*. Żydzi porównali to do wzmiankowanego w Biblii (2Krn 36,22–23; Ezd 1,1–4) edyktu władcy perskiego, Cyrusa, zezwalającego ich przodkom na powrót do własnej ziemi i kładącego kres niewoli babilońskiej. Nieco ponad 3 tygodnie później (27 XI) Wielka Brytania zadeklarowała się *popierać ustanowienie w Palestynie ojczyzny dla ludności żydowskiej i uczynić wszystko, by umożliwić osiągnięcie tego celu*⁴. Błogosławieństwem tego okresu nazywają Żydzi angielską okupację Palestyny oraz założenie Uniwersytetu Hebrajskiego na górze Scopus w Jerozolimie. 1 VII 1920 r. urząd komisarza objął Herbert Samuel, o którym mówi się, że był pierwszym rdzennie żydowskim zarządcą Ziemi Świętej od czasów Nehemiasza (V w. przed Chr.). Reakcja arabska jedynie skonsolidowała Żydów i przyspieszyła dalsze działania. Już wcześniej rozpoczęto odradzanie hebrajskiego jako języka mówionego i zintensyfikowano masową emigrację do Palestyny.

Mimo oznak wyraźnego postępu większość chrześcijan nadal nie przypuszczała, aby położenie Żydów mogło się radykalnie zmienić. Realizacja „mesjańskiego snu” wydawała się niemożliwa. Widać to w oficjalnych wystąpieniach Stolicy Apostolskiej. Dla przykładu Benedykt XV w przemówieniu wygłoszonym na konsystorzu 10 III 1919 r. powiedział: *Nie możemy nie zajmować się planami konferencji pokojowej co do miejsc świętych, nie ma bowiem wątpliwości, że nasz ból – podobnie jak wszystkich chrześcijan – byłby wielki, gdyby niewierni uzyskali w Palestynie uprzywilejowane stanowisko, a jeszcze większy, gdyby te wspaniałe*

⁴ Fragm. z *The Diaries Th. Herzla*, New York 1956, s. 429–430, cyt. za: Pinchas E. Lapide, *The Last Three Popes and the Jews*, London 1967, s. 83.

⁵ Cyt. za R. Aubert, *Historia Kościoła. T. 5: 1848 do czasów współczesnych*, IW Pax, Warszawa 1985, s. 367–368.

*zabytki zostały powierzone opiece ludzi, którzy nie są chrześcijanami*⁶. Wkrótce zawiązało się Association des Amis de la Terre Sainte (Stowarzyszenie Przyjaciół Ziemi Świętej), którego honorowym przewodniczącym został kard. D. J. Mercier. Celem Stowarzyszenia była *energiczna walka przeciw utworzeniu wyznaniowego (żydowskiego) państwa w Palestynie*. Wśród wielu poczynąń trzeba też wymienić międzynarodowy kongres katolicki poświęcony problemowi Palestyny (w Einsiedeln w Szwajcarii, 12–16 VII 1920 r.). Tym niemniej wypowiedzi i akcje chrześcijan nie miały żadnych konsekwencji politycznych. Nie wszyscy katolicy podzielali również nastawienie antyżydowskie. Powstało np. Association des Amis d'Israël (Stowarzyszenie Przyjaciół Izraela). Jego działalność została zawieszona 28 III 1928 r. dekretem Świętego Oficjum. Katolikom doradzono, by przeszli do Archikonfraterni Modlitwy o Nawrócenie Izraela działającej od 1926 r. z siedzibą w Jerozolimie. Takie stanowisko dominowało w latach 30. i po rozpoczęciu wojny. Warto przytoczyć napisany w 1943 r. list administratora apostolskiego w Stambule do watykańskiego Sekretarza Stanu, kard. L. Maglione, w którym referując o akcji pomocy Żydom dzielił się on swoimi odczuciami: *Być może to tylko moje osobiste skrupuły. W każdym razie pewne jest, że odbudowanie królestwa Judy i Izraela jest tylko utopią*⁷. Autorem tych słów jest Giuseppe Roncalli, późniejszy papież Jan XXIII, twórca wielkiej reorientacji w Kościele, także wobec Żydów i judaizmu.

Podczas II wojny światowej zginęło ponad 6 mln Żydów. Dramat Szoah stał się okolicznością decydującą o odrodzeniu żydowskiego państwa. Żydzi zrozumieli, że nigdzie na świecie nie mogą czuć się bezpieczni. Międzynarodowa społeczność uznała, że trzeba okupić bezmiar tragedii masowo wymordowanego narodu. Po licznych rozgrywkach dyplomatycznych i konfliktach zbrojnych 15 maja 1948 r. Tymczasowa Rada Państwa ze swoim prezydentem D. Ben Gurionem proklamowała zaistnienie „Medinat Israel” – państwo Izrael stało się faktem. Rozpoczęcie niezawisłego istnienia stanowi – zgodnie z trafną formułą Emila Fackenheim – *żydowski powrót do historii*. Dramat Szoah oznaczał śmierć, powstanie suwerennego państwa przyrównywano do zmartwychwstania narodu. Zaistnienie Izraela sprawiło,

że dla wielu nie-Żydów historia żydowska rozpoczęła się w 1948 r. Żydzi stali się w pełnym tego słowa znaczeniu narodem, świadomym swojej odrębności i zarazem równorzędnym partnerem pozostałych narodów świata. Powrót do własnej ziemi i zorganizowanie niezależnego państwa zostało objaśnione w języku ksiąg świętych, co wytworzyło ideologiczny związek między Biblią a syjonizmem. Tu nastąpiło silne zderzenie z tradycyjnym nauczaniem chrześcijańskim. Jeżeli po tak długim okresie rozproszenia Żydzi odbudowali własne państwo i ustrzegli tożsamość narodo-wo-religijną, to chrześcijanie nie mogli nie dokonać prze-wartościowania „teologii wiecznego wygnania”. Jednak chrześcijańska odpowiedź na narodowy powrót Żydów do Ziemi Świętej i odrodzenie Izraela nie jest jednolita. Jedni teologowie, początkowo niemała ich liczba, byli gotowi odczytywać te wydarzenia jako zapowiedź rychłego nawró-żenia Żydów lub widzialny znak powtórnego przyjścia Chrystusa. Czas szybko ostudził takie nastroje. Inni widzieli w reaktywowaniu Izraela fakt czysto świecki, nie mający żadnego związku z prorocztwami Pisma Świętego⁶. Teksty Starego i Nowego Testamentu nie mówią o współczesnym państwie żydowskim, a więc nowy twór polityczny nie ma znaczenia teologicznego dla chrześcijan ani żadnych impli-kacji dla chrześcijańskiej teologii. Tego samego zdania byli ci, którzy podkreślając niewłaściwość dawniejszego patrzenia na Żydów dodawali, że odrodzenie żydowskiej państwo-wości nie jest niczym nadzwyczajnym⁷. Izrael jest takim samym państwem jak każde inne. Obok tych reakcji od samego początku dochodziły do głosu odmienne tendencje. Zwłaszcza w USA wielu katolickich teologów utrzymy-wało, że niepodległy Izrael w Ziemi Świętej ma znaczenie dla chrześcijan. Gdyby teologia nie respektowała tego faktu, byłaby ahistoryczna, zaś to oznaczałoby próbę umniejszenia obecności Boga w dziejach świata. W najbardziej przychyl-nych Żydom i judaizmowi kręgach uważa się, że Izrael stanowi wypełnienie najważniejszego przeznaczenia żydow-

⁶ Tamże, s. 368.

⁷ Cyt. za P. E. Lapide, dz. cyt., s. 282.

⁸ G. Baum, *Is the New Testament Anti-Semitic?* Glen Rock, NJ 1965, s. 341.

⁹ D. P. Merrifield, *Catholics and Israel: A Personal Reflection*, „America” 130 (Apr. 27, 1974), s. 323.

skiego narodu, jest zgromadzeniem jego wygnańców w całość. Pojawiły się też opinie, że odrodzony Izrael może pełnić funkcję gwaranta judaizmu jako jednej z największych światowych religii. W takim ujęciu poparcie dla Izraela bywa uznawane za obowiązek chrześcijan¹⁰. Dodaje się, że byłoby ono częściowym zadośćuczynieniem za wykroczenia i błędy bolesnej przeszłości. Dla ilustracji zacytujmy to, co napisał J. Oesterreicher: *Państwo Izrael jest widzialnym wyrazem trwałości narodu żydowskiego. Judaizm w ogólności, zaś państwo Izrael w szczególności to standardy wierności Bożej*¹¹. Najbardziej radykalni teologowie chrześcijańscy oceniają wszelką nieprzychylność wobec odrodzonego państwa Żydów jako nowy objaw antysemityzmu¹².

Spuścizna trudnej przeszłości

Wkrótce po ogłoszeniu niepodległości państwo Izrael zostało uznane przez wielkie mocarstwa. Nie nastąpiło jednak dyplomatyczne uznanie go przez Stolicę Apostolską i ten stan rzeczy trwa do dzisiaj. W pierwszym okresie istnienia mogło się wydawać, że jest to twór efemeryczny, przypadkowy i krótkotrwały. Jeszcze przed jego powstaniem nazajutrz po decyzji ONZ o podziale Palestyny (29 XI 1947 r.), wybuchła krwawa wojna żydowsko-arabska trwająca do rozejmu w 1949 r. W najbardziej nieprzychylnym nastawieniu do Żydów upadek ich państwa mógłby być jeszcze jednym dowodem czczych nadziei na niepodległość. Polityczne podstawy istnienia Izraela były kruche, zaś z teologicznego punktu widzenia nie widać było możliwości zmiany utartych poglądów. Ziemię Świętą, chociaż od wieków znajdowała się pod panowaniem niechrześcijańskich władców, zaś większość jej populacji nie była chrześcijańska, uznawano za szczególną własność chrześcijan. Poglądy takie dobrze streszcza cytat z „L'Osservatore Romano” z 1947 r.: *Współczesny syjonizm nie jest prawdziwym spadkobiercą biblijnego Izraela, lecz tworem świeckim /.../ Zatem Ziemia Święta i jej święte miejsca przynależą do chrześcijaństwa, prawdziwego Izraela*¹³. Żydzi podejrzewają, że względu teologiczne nadal pozostają przyczyną powściągliwości Watykanu w kwestii dyplomatycznego uznania Izraela, ale tak nie jest.

W ostatnim ćwierćwieczu dokonała się znamienna reorientacja Kościoła wobec Żydów i judaizmu¹⁴, co nie mogło pozostać bez wpływu na stosunek do niezależnego państwa żydowskiego. Jakkolwiek de iure nie uznane, de facto zawsze stanowi probierz stosunków z judaizmem i ważny czynnik reorientacji. Jeżeli mimo upływu czasu i oczywistej zmiany nastawienia Watykanu powstrzymuje się on od dyplomatycznego uznania Izraela, trzeba wnosić, że muszą istnieć powody uzasadniające taki stan rzeczy. Na czoło wysuwa się sprawa swobodnego dostępu do świętych miejsc chrześcijaństwa. Palestyna to ziemia Jezusa Chrystusa, Jego Matki i pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Chrześcijanie zawsze chcieli mieć dostęp do tych miejsc, bo tylko tam można chodzić ziemskimi śladami Zbawiciela. Oderwanie wiary chrześcijańskiej od realiów Ziemi Świętej grozi wytworzeniem idei bezcielesnego Zbawcy, radykalnie sprzecznej z rzeczywistością wcielenia. *Słowo stało się Ciałem* na tym skrawku ziemi i ma ona dla chrześcijan wymiar teologiczny. Między Żydami a chrześcijanami istnieje coś w rodzaju zadróżki, niezależnie od tego czy się o tym otwarcie mówi, czy nie. Obie religie są zakorzenione w Ziemi Świętej i ona określa w pewien sposób ich tożsamość. Miejsca święte to nie tylko cel pielgrzymek, lecz i szczególne zobowiązanie do świadczenia o Chrystusie. Wiara w Niego powinna trwać zwłaszcza tam, gdzie On żył i nauczał, cierpiał, umarł i zmartwychwstał. Istnienie prężnych wspólnot chrześcijańskich w Palestynie to powinność wszystkich uczniów Chrystusa. Do wypełnienia zadania utrzymania miejsc świętych i podtrzymywania w nich wiary chrześcijańskiej Klemens VI w 1342 r. powołał franciszkanów. Wszyscy chrześcijanie mają ich wspierać w dziele, którego realizacja jest w dużym stopniu uzależniona od

¹⁰ R. F. Drinan, *Honor the Promise, w: America's Commitment to Israel*, New York 1977.

¹¹ J. Oesterreicher, *Correspondance: „Quarter Truths”*, „Commonweal” 94 (10 July 1970), s. 331; *The Theologian and the Land of Israel*, „The Bridge” V, s. 242.

¹² E. Flannery, *Anti-Zionism and the Christian Psyche*, JES 6 (Spring 1969), s. 173–184; *Prolegomena to the Psychological Study of Christian Anti-Semitism: A Response*, JES 7/1970, s. 110–116.

¹³ Cyt. za P. E. Lapide, dz. cyt., s. 282.

¹⁴ Zob. H. Muszyński, *Świadomość współczesnych korzeni...*, „Znaki Czasu”, 10, IV–VI 1988, s. 24–38; W. Chrostowski, *Nowe spojrzenie na chrześcijaństwo na Żydów i judaizm – nowa teologia*, „PP” 9/1988, s. 263–278.

spokoju na Bliskim Wschodzie. Ruch syjonistyczny i państwo żydowskie były przez Watykan (ale nie tylko) odbierane jako czynnik destabilizacji w tym rejonie świata. Kościół nie krył obawy, że ustanowienie Izraela groziło obniżeniem liczby chrześcijan w Ziemi Świętej, co zresztą w pełni się potwierdziło. 5 dni przed powstaniem państwa Izrael, 10 V 1948 r., Pius XII w „*Auspicia quaedam*” wyraził też *gorące zatroskanie* o bezpieczeństwo miejsc świętych, wzywając do sprawiedliwego rozwiązania konfliktu między Żydami a Arabami. Kilka miesięcy później, 24 X domagał się *międzynarodowych gwarancji dla prawa do swobodnego dostępu, wolności religijnej oraz poszanowania zwyczajów i tradycji religijnych* („*In multiplicibus*”), co zostało powtórzone 15 IV 1949 r. w „*Redemptoris nostri*”. Pierwsze lata istnienia Izraela zdawały się potwierdzać te obawy. Wyłoniły się problemy wolności religijnej i swobód w zakresie praktykowania wiary, dóbr kościelnych i stanu chrześcijan w państwie żydowskim, boleśnie odczuwane do 1955 r. Nie pozostało to bez wpływu na stanowisko Piusa XII. Trzeba z mocą podkreślić, że mimo wielowiekowych obciążeń i uprzedzeń, które wycisnęły swoje piętno w wielu dziedzinach stosunków chrześcijańsko-żydowskich, i mimo żywotnego przywiązania chrześcijan do Ziemi Świętej w dokumentach Stolicy Apostolskiej nie umieszczono żadnego potępienia odrodzonego państwa żydowskiego. Z drugiej strony należy przyznać, że Izrael dołożył starań, aby wkrótce zapewnić swobodny dostęp do miejsc świętych i możliwość wyznawania chrześcijańskiej wiary.

Stawiano również inne warunki, od spełnienia których Watykan uzależnił uznanie Izraela. Chodzi o określenie uznanych prawem międzynarodowym granic państwa oraz umiędzynarodowienia Jerozolimy. Watykan odkłada dyplomatyczne uznanie państw, których granice pozostają przedmiotem sporów. Z tego względu nie nastąpiło dotychczas uznanie Jordanii. Wprawdzie w 1973 i 1975 r. biskupi USA sugerowali możliwość uznania Izraela *jako niezależnego państwa bez ustalonych granic*, ale watykańska dyplomacja nie poszła w tym kierunku. Postulat umiędzynarodowienia Jerozolimy, przypomniany przez Piusa XII w dokumentach „*In multiplicibus*” i „*Redemptoris nostri*”, ma na celu pełne zagwarantowanie dostępu do miejsc świę-

tych i jest zbieżny z rezolucją ONZ z 9 XII 1949 r. Po tzw. wojnie sześciodniowej w 1967 r. stanowisko Watykanu znacznie złagodniało. Paweł VI w alocucji z 23 XII 1968 r. wyraził nadzieję na *opracowanie międzynarodowych rozwiązań w kwestii Jerozolimy i miejsc świętych*, zaś 24 VI 1971 r. mówił nie o umiędzynarodowieniu Jerozolimy, lecz o potrzebie międzynarodowych zabezpieczeń prawnych statusu miejsc świętych i praw religijnych poszczególnych wspólnot. Znamienne, że ani w soborowej deklaracji „*Nostra aetate*” (1965), ani w watykańskich „*Orientacjach i sugestiach* dotyczących wprowadzania w życie deklaracji soborowej „*Nostra aetate*” (1974) nie mówi się o stosunku wobec odrodzonego państwa żydowskiego. Żydzi, dla których powrót do Ziemi Obiecanej jest spełnieniem Bożych obietnic i daru ziemi z Rdz 12, oceniają to jako ignorowanie centralnego elementu duchowości żydowskiej i znaczną przeszkodę w rozwijaniu dialogu między religiami¹⁵. Dopiero ostatnie lata przyniosły nowe akcenty w oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Zasadniczym motorem reorientacji jest całościowo pojęte orędzie Jana Pawła II, który wielokrotnie wypowiadał się na temat zbliżenia chrześcijan i Żydów i sam uczynił w tym kierunku przełomowe kroki¹⁶. Ze szczególną wdzięcznością Żydzi przyjęli wystąpienie w Moguncji 17 XI 1980 r., w którym Papież wyeksponował trwałość Przymierza z Bogiem, a więc i daru ziemi. W promulgowanym 5 IV 1984 r. liście apostolskim „*Redemptionis anno*” Jan Paweł II mówiąc o Izraelu podkreślił jego prawo do bezpieczeństwa i należytego spokoju na zasadach przysługujących każdemu innemu narodowi. W dokumencie Komisji do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem zatytułowanym „*Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego*” (1985) mówi się: *Co do istnienia państwa Izrael i jego wyborów politycznych, trzeba*

¹⁵ L. Klenicki, *Basic Jewish and Christians Beliefs in Dialogue. Initial Hesitancies and Sensivities – A Jewish Reading of the Two Recent Documents*, w: *Understanding the Jewish Experience*, ed. by E. J. Fisher i L. Klenicki, Joint Educational Program of Anti-Defamation League of B'nai B'rith and US Cath. Conference Department of Education 1982-1983, s. 43.

¹⁶ Zbiór wypowiedzi Jana Pawła II na temat Żydów i judaizmu, zob. E. J. Fisher, L. Klenicki (ed.), *Pope John Paul II on Jews and Judaism 1979-1986*, NCCB Community for Ecumenical and Interreligions Affairs and the Anti-Defamation League of B'nai B'rith 1987.

je widzieć w perspektywie, która nie jest sama w sobie religijna, lecz odwołuje się do ogólnych zasad prawa międzynarodowego. Marcel Dubois, doskonały znawca problematyki chrześcijańsko-żydowskiej, w czerwcu 1988 r. powiedział: *Ważne jest, aby podkreślić, że Papież nie ma z państwem Izrael ani problemów politycznych, ani teologicznych. Jego jedyną troską jest oddanie sprawiedliwości Palestyńczykom*¹⁷. Właśnie w tym tkwi sedno aktualnych zastrzeżeń Watykanu. Na przeszkodzie do pełnej normalizacji stosunków stoją niepokoje trwające w Izraelu. Chrześcijanie i Stolica Apostolska dostrzegają rażące dysproporcje między wzniosłością moralnych zasad wiary Izraela a polityką wobec Arabów prowadzoną na terytoriach okupowanych. Uznanie państwa żydowskiego mogłoby też pogorszyć położenie chrześcijan arabskiego pochodzenia w Izraelu oraz i tak trudną sytuację Kościoła w krajach muzułmańskich.

Żydzi rozmaicie odnoszą się do powściągliwości Watykanu. Jedni usiłują zrozumieć jej powody i nie widzą potrzeby przynaglania normalizacji stosunków z Izraelem¹⁸. Także wielu katolików podziela ten pogląd oceniając, że *aktualnie de facto istnieją robocze kontakty, które wydają się wzajemnie zadowalające; próby podniesienia tych kontaktów na szczebel ambasadorów mogą tylko spowodować niepożądane komplikacje dla obu stron*¹⁹. Z drugiej strony, przede wszystkim wśród Żydów, słychać niecierpliwe żądania dyplomatycznego uznania odrodzonego państwa. Daniel Rufeisen, ksiądz żydowskiego pochodzenia pracujący w Izraelu (sam uważa siebie za Żyda wyznającego wiarę chrześcijańską), streszczając i oceniając obawy Stolicy Świętej powiedział: *Myślę, jestem przekonany, że Watykan rozumie te sprawy, tylko, jak ktoś tutaj [w Izraelu] słusznie powiedział, wszedł na bardzo wysokie drzewo i nie bardzo wie, jak z niego zejść /.../. Proszę mi darować, ja nie rozumiem tego wszystkiego. Ja nie rozumiem braku przewidywania właśnie, właśnie tego braku roztropności. To jest strasznym oskarżeniem, co teraz powiem, ale to jest brak mądrości w Duchu Świętym*²⁰. Nie brakuje głosów, że od uznania Izraela trzeba uzależnić kontynuację chrześcijańsko-żydowskiego dialogu²¹. Pewna grupa Żydów daje do zrozumienia, że coraz mniej zależy im na formalnym uznaniu przez Watykan. Twierdzą, że i tak byłoby to posunięcie spóźnione, a więc

bez znaczenia dla samych Żydów. Spory wokół tej sprawy uznają za wewnętrzny dylemat Kościoła.

Perspektywy i szanse

Skrajne stanowiska w kwestii dyplomatycznego uznania Izraela nie mają racji bytu. Ci, którzy przynaglają Stolicę Apostolską, powinni się liczyć z uniwersalizmem posługi Kościoła i rosnącą troską o to, aby mniejszościom narodowym i religijnym zapewnić należytą wolność. Tym bardziej teologiczny dialog chrześcijańsko-żydowski, podjęty po wielu wiekach wzajemnych podejrzeń i oskarżeń, nie może być uzależniony od posunięć dyplomatycznych. Dotychczasowy przebieg kontaktów pokazuje, że potrzeba czasu, aby zabić rany i złagodzić urazy. Powściągliwość Watykanu sugeruje, że dla chrześcijan zaistnienie niezależnego państwa żydowskiego jest nie tylko wydarzeniem politycznym, lecz ma implikacje teologiczne. Uważne wsłuchanie się w roszczenia Żydów i wnikliwe studia biblijne uświadomiły związek narodu żydowskiego z Ziemią Izraela. Nie można wykluczyć, że w odrodzeniu Izraela Kościół uzna fakt o kapitalnym znaczeniu nie tylko dla Żydów, lecz i dla chrześcijan, jeden ze znaków czasu epoki naznaczonej piętnem Szoah. Wielu teologów czyni to już dzisiaj, lecz potrzebna jest powszechna zmiana świadomości. Ważna w przełamywaniu barier była wizyta Jana Pawła II w rzymskiej synagodze (13 IV 1986 r.) i nazwanie przez niego Żydów *naszymi starszymi braćmi*. Pomimo trudności z dyplomatycznym uznaniem Izraela dość pomyślnie rozwijają się kontakty między rządem Izraela a Stolicą Apostolską. Spotkania z Głową Kościoła odbyli Golda Meir i Mosze Dajan. Po spotkaniu Jana Pawła II z ministrem spraw zagranicznych, Josephem Itzhar-Ciechanoverem (28 IV 1979 r.), Watykan

¹⁷ Wywiad przeprowadzony przez P. Hart z Marcelem Dubois, opatrzony tytułem *Per me il pericolo è la Jihad*, „30 Giorni”, 6/1988, s. 71.

¹⁸ Tak np. F. G. Friedmann, *The Vatican, Israel, and „Holy Zion”*, „Commonweal” CXIII, 16 z 26 IX 1986 r., s. 489-490.

¹⁹ B. Williams OP, *Redemption and Morality in Light of the Catholic-Jewish Dialogue*, „Face to Face” XIV/1988, s. 34.

²⁰ *Być księdzem w Izraelu*. Wywiad z o. D. Rufessem, „Tygodnik Powszechny” nr 26 z 26 VI 1988 r., s. 6.

²¹ Np. A. Hertzberg, *Rome Must Recognize Israel*, „New York Times” z 4 XII 1985 r. (Op-Ed Page).

wydał oświadczenie postulujące częstsze kontakty między Stolicą Świętą a Izraelem, zaś 25 III 1980 r., wbrew wahanom wielu rządów, Jan Paweł II nazwał układ egipsko-izraelski *decydującym impulsem w pokojowym procesie w całym regionie*. Przemianom tym towarzyszą pozytywne przewartościowania w chrześcijańskim spojrzeniu na judaizm i w poglądach na odrodzone państwo Żydów.

Istnieje wiele racji, które nakazują w nowym świetle widzieć rzeczywistość państwa Izrael i konstruktywnie wytyczają drogi na przyszłość. Oto one.

– Chrześcijanie powinni zrozumieć, czym dla żydowskiej tożsamości jest posiadanie własnego państwa w Palestynie. Stosunek do tej sprawy zawsze ma podtekst teologiczny, a w każdym razie głęboko dotyka żydowskiego sumienia. Nigdy też nie jest obiektem neutralnych dyskusji. Ma to szczególne znaczenie dla tej elity chrześcijan, która angażuje się w dialog z judaizmem. Zaistnienie niezależnego państwa jest – obok dramatu Szoah – podstawowym wyznacznikiem dzisiejszej żydowskiej samoświadomości. Odrodzone państwo stoi w pojęciu Żydów na antypodach zagłady, oznacza zmartwychwstanie narodu wydanego na śmierć. Niezrozumienie, a tym bardziej ignorowanie tego nie tyle gniewa Żydów, ile sprawia im ból i uniemożliwia jakikolwiek sensowny dialog. Z kolei Żydzi powinni mieć wzgląd na obustronne wielowiekowe uprzedzenia i odmiennosc chrześcijańskiej wizji dziejów, a także na „zazdrość” wobec ziemi Abrahama i patriarchów, których postaci są nieusuwalnym elementem tożsamości Kościoła.

– Mając własne państwo Żydzi znaleźli się u siebie, odzyskali swój kręgosłup jako naród i jako jednostki. Dopiero teraz jest możliwy naprawdę skuteczny dialog chrześcijańsko-żydowski, bo obie religie stają do niego jako partnerzy świadomi odrębności, lecz gotowi do postępu i uznania racji drugiej strony. Dotąd patrzono na Żydów przez pryzmat rozproszonej po świecie mniejszości, zaś ta sytuacja stwarzała powody do licznych uproszczeń i teologicznych stereotypów. Żydzi we własnym państwie nie mają dawnych kompleksów, zaś dialog między religiami może być podjęty z nowych pozycji.

– Rozproszeni i zamknięci w swoich wspólnotach Żydzi nie byli dobrą ilustracją rzeczywistości ST. To, o czym opo-

wiadają biblijne teksty, wydawało się chrześcijanom jedynie opowieścią o przeszłości, zamkniętym wstępem do bogactwa NT. Chociaż obie wspólnoty religijne żyły obok siebie, pozostawały sobie nie znane i obce. Izrael zorganizowany jako państwo stwarza pełne możliwości życia według starotestamentowych wzorców. Na duszę żydowską oddziałują zawsze Księga i Ziemia. Powrót do Ziemi Świętej i zorganizowanie w niej życia zgodnego z Księgą, tj. Biblią, tworzą pełnię egzystencji żydowskiej. Dzisiejszy Izrael to nie skansen, w którym Żydzi usiłują odtworzyć dawne zwyczaje i obrzędy z myślą o zaspokojeniu ciekawości widzów, lecz złożona rzeczywistość narodu swobodnie wyznającego swoją wiarę i czczącego Boga w sposób przyjęty przez przodków. Jakkolwiek rabiniczna reorientacja przeobraziła realia duchowo-religijne, to widać, że ST nie przeszedł do historii, istnieją bowiem ludzie, którzy nim żyją. Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera możliwość kontaktów z Izraelem i jego obywatelami, możliwość turystyki i pielgrzymowania. Pobyt w państwie Żydów daje okazję do zapoznania się z bogactwem duchowym narodu, który pozostaje dziedzicem Bożych obietnic.

– Pojawienie się państwa żydowskiego powinno nakłonić chrześcijan do całkowitego zaniechania koncepcji „gniewu Boga” i „teologii wiecznego wygnania”. Stanowiąc tło dla niesprawiedliwego traktowania Żydów osłabiły one czujność chrześcijan na zło, które i nas nie omija. Obie strony zapisały karty wielkich odstępstw od Boga i niejednokrotnie stają przed koniecznością radykalnego oczyszczenia i nawrócenia. Chrześcijanie nie mogą poprzestać na konfrontacji starotestamentowych prorocत्व i nowotestamentowego orędzia z postawą Żydów, lecz muszą dokonać własnego rachunku sumienia. Powstanie państwa żydowskiego powinno ten proces zintensyfikować i pogłębić.

– Teologii nie wolno uprawiać w oderwaniu od dziejów. Bóg nie jest abstrakcyjną Ideą filozofów, lecz Osobą działającą w ludzkiej historii. Jerozolima i Izrael to nie tylko typy Kościoła i eschatologicznej rzeczywistości nieba, lecz miasto i państwo na Bliskim Wschodzie. Konkretność ich istnienia jest rzeczywistym zobowiązaniem i drogowskazem w uprawianiu teologii. Spekulatywna i duchowa terminologia musi mieć wzgląd na realia, bo Biblia i rzeczywistość

ziemska, teologia i historia są nierozdzielne. Wydarzenia dziejowe świadczą o obecności Boga w świecie. Jeżeli po prawie 2000 lat ustawicznych prób unicestwienia jakiś naród podnosi się i istnieje, to należy w tym widzieć „palec Boży”. Tym bardziej dotyczy to Izraela, który zawsze pozostaje świadkiem Boga i dźwiga brzemiona monoteistycznej wiary.

– Rzeczywistość państwa żydowskiego skłania do nowych przemyśleń w zakresie samoświadomości chrześcijańskiej. Upředzenia wobec Żydów i judaizmu zaciemniają sedno ewangelicznego orędzia. Kościół nie może określić własnej tożsamości bez refleksji nad judaizmem. Trzeba usuwać krzywdzące stereotypy myślowe i w nowy sposób pokazywać narodziny chrześcijaństwa i jego dzieje. Nie wolno też przeoczyć współczesnej rzeczywistości judaizmu. Dramat Szoah i powstanie Izraela to dwa czynniki wyznaczające samoświadomość żydowską. Szoah bywa odbierane jako wynik kryzysu chrześcijaństwa, zaś powstanie państwa żydowskiego jest wyzwaniem dla chrześcijańskiej teologii. Nie ulega wątpliwości, że gdyby chrześcijanie potrafili się uporać z obydwoma aspektami najnowszej historii Żydów, byłby to proces nie tylko poznawczy, ale i terapeutyczny.

– Odrodzenie się Izraela w Ziemi Świętej ma jeszcze inną, niedocenianą należycie konsekwencję. Oto fragment wypowiedzi patriarchy łacińskiego w Jerozolimie, Michela Sabbah: *Hebrajska wspólnota chrześcijańska jest wspólnotą, która zrodziła się wraz z państwem izraelskim. Znajduje się ona jeszcze w okresie formacji. Ma swoje trudności wynikające z poszukiwania tożsamości w obliczu państwa*²². We współczesnym Kościele odżyła starożytna rzeczywistość judeochrześcijań. Paradoksalnie nastąpiło to po 1948 r. Uważne wsłuchanie się w problemy tej wspólnoty może jaśniej ukazać pełne napięcia dzieje wczesnego Kościoła. Z drugiej strony pisma NT stanowią najlepszy punkt oparcia do rozwiązywania judeochrześcijańskich dylematów. Nie ulega również wątpliwości, że chrześcijanie pochodzenia żydowskiego mogą odegrać bardzo pozytywną rolę w ożywiającym się teologicznym dialogu z judaizmem i Żydami.

– Pozytywna reorientacja Kościoła wobec państwa żydowskiego nie oznacza zubożnienia wobec praw lud-

ności palestyńskiej. Zabiegając o pokój i sprawiedliwe rozwiązanie konfliktów chrześcijanie zawsze pamiętają też o swoich braciach pochodzenia arabskiego. Należy potępić wszelką przemoc dającą początek dalszym gwałtom i niesprawiedliwości. Bolesny „problem palestyński” z chwilą powstania Izraela przybrał jeszcze bardziej dramatyczne formy. Latem 1988 r., wobec stale pogarszającej się sytuacji na zachodnim brzegu Jordanu i w strefie Gazy, Komisja „Iustitia et Pax” opublikowała w Jerozolimie oświadczenie, w którym czytamy m.in.: *Przyznanie racji jednej ze stron również nie prowadzi do żadnego rozwiązania. Izraelczycy i Palestyńczycy muszą mieć odwagę myśleć bez zahamowań i nie bać się mówić szczerze, muszą mieć odwagę patrzeć sobie nawzajem prosto w oczy. Izraelczycy – pokonując swoją postawę wyłącznie defensywną i bojową, Palestyńczycy – zaślepienie spowodowane niesprawiedliwością, której doznają od wielu lat. Potrzebna jest odwaga pokoju, dialogu równych i wolnych przedstawicieli, którzy są świadomi, że prawa jednych kończą się tam, gdzie dalej nie mogą być realizowane bez szkody dla innych, i że nie można naprawić niesprawiedliwości na drodze innej niesprawiedliwości*²³. Żądając uznania dyplomatycznego własnego państwa Żydzi nie mogą lekceważyć tego aspektu stanowiska Stolicy Apostolskiej.

²² Kościół jerozolimski. Wywiad z patriarchą łacińskim Kościoła Jerozolimskiego *Michelem Sabbah*. „Tygodnik Powszechny” nr 37 z 11 IX 1988, s. 3.

²³ Cyt. za „Przegląd Katolicki” nr 35 z 28 VIII 1988 r., s. 8.

L'Etat d'Israël – les défis et les espoirs

En retraçant l'histoire de l'Etat d'Israël et en traitant de son présent, l'auteur conclut que de points de vue extrêmes de reconnaissance diplomatique de fait d'Israël n'ont pas de raison d'être. La retenue du Vatican suggère que l'éclosion d'un Etat juif indépendant serait non seulement un fait politique mais aussi un fait aux implications théologiques. Il n'est pas à exclure que, dans la renaissance d'Israël, l'Eglise reconnaitra un fait d'une

importance capitale non seulement pour les juifs mais également pour les chrétiens. Malgré les difficultés avec la reconnaissance d'Israël, les contacts entre son gouvernement et la Vatican connaissent un développement assez favorable et s'accompagnent d'une révision positive des jugements qui marque l'approche chrétienne du judaïsme et de l'Etat rétabli des Juifs. Ce qu'il faut pourtant c'est un changement général de l'état de conscience.

Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Wielki sukces małego narodu

Opisując uroczystości tysiąclecia chrztu Rusi-Ukrainy, które odbyły się na Jasnej Górze w obecności kard. Lubaczewskiego oraz 3. kardynałów i 12. biskupów polskich, uroczystości, do których – jestem o tym przekonany – historycy będą powracać przez wiele nadchodzących lat, Maciej Kozłowski tak napisał w „Tygodniku Powszechnym” (nr 39/1988): *Dla tych zdumionych pielgrzymów, których w tych dniach widziałem na Jasnej Górze, było wielkim zaskoczeniem, że obok nas, w Polsce żyje kilkuset tysięcy wspólnota naszych braci, sławiących tego samego Jezusa Chrystusa i należących do tego samego co my Kościoła, tyle tylko, że służbę Bożą sprawujących w innym niż my obrządku.*

To prawda. Polacy istotnie wiedzą zawstydzająco mało o Ukraińcach. Nie tylko zresztą o tych, którzy żyją za naszą rubieżą, lub są rozproszeni – podobnie jak Polacy – w obcych krajach i na innych kontynentach, ale i o tych, którzy żyją tuż obok nas. Również o tych, którzy w bohaterski sposób trwali przy swej wierze, języku i kulturze, co zaiste powinno wzbudzać szacunek, przyjaźń i zainteresowanie u tych rzesz, które w naszym kraju uczęszczają na msze za ojczyznę. Lecz niestety, gdy piszę te słowa, mam przykrą świadomość, że wkrótce – jak już nieraz – przyjdą do redakcji „Przeglądu” listy, w których pewni siebie, mocno zdenerwowani i starsi na ogół panowie będą pouczać mnie i redakcję, iż należy położyć kres skandalowi polegającemu na tym, że polski publicysta piszący w katolickim piśmie ośmiela się mówić z sympatią o Żydach, o Niemcach, a teraz jeszcze na dodatek o Ukraińcach. Albowiem, zdaniem tych panów, którego nie wypowiadają, ale które samo przebijają się na powierzchnię, prawdziwie polski publicysta powinien o wszystkich naokoło pisać z niechęcią, pogardą lub zgolą z nienawiścią. Umysłów tych panów nie mać dość przecież oczywista myśl, że po pierwsze to nie po chrześcijańsku, po drugie zaś, gdyby większość Polaków przyjęła

taką postawę, to skazałaby siebie i naród polski na wieczną podległość, izolację i skarleń. Do głowy im nie przychodzi, że na upowszechnieniu takiego myślenia wśród Polaków najbardziej zależy wrogom Polski i że przyjęcie takiej postawy musiałoby spowodować ostateczną katastrofę narodową i pozbawienie narodu polskiego jakichkolwiek szans w przyszłości. Przyjęcie postawy nienawiści i pogardy zamiast ciągłego i upartego poszukiwania współpracy byłoby samobójstwem narodowym. Chcę zatem powiadomić tych panów, zanim zasiądą do pisania pełnych oburzenia listów, że ich trud jest daremny. Ja nadal będę się odnosił do innych narodów z sympatią i takim zrozumieniem, na jakie mnie stać. Do narodów sąsiedzkich i do mieszkających dalej. Do Żydów, Niemców, Ukraińców, także do Rosjan, Białorusinów, Litwinów, Czechów, Słowaków. Również do Austriaków, Szwedów, Turków, Hindusów, Japończyków; do Arabów, Murzynów, Chińczyków; do Włochów, Francuzów, Tybetańczyków i do wszystkich innych, których nie wymienilem. O pewnych wszelako ludziach dość trudno mi pisać z sympatią – o tych, którzy są przeświadczeni, że cechą prawdziwego Polaka musi być ogarniająca wszystkich obcoplemieńców, nikomu nie wybacząca niechęć, pogarda, a nawet nienawiść. W tej materii różnica między nami jest diametralna.

Gdy chodzi o Ukraińców niewiedza oraz zakorzenione nienawistne mity wywodzące się z przeszłości, straszne zabobony, a także prawdziwe fakty, które miały niegdyś miejsce, utrudniają wielu ludziom myślenie. Nie miejmy złudzeń – te fatalne zjawiska istnieją po obu stronach. Ale gdy się zastanawiamy nad owym nieszczęsnym stanem rzeczy, musimy zadać pytanie: Czy wina jest tylko po stronie zwykłych ludzi? Czy to tylko oni podtrzymują tę duszną atmosferę, jaka od dawna otacza problemy polsko-ukraińskie, zaś od 40 lat nabrała właściwości prawdziwie trujących? Wolne żarty! Tak nie jest, bo czymże od 40 lat karmiono polską młodzież, gdy chodzi o naszych południowo-wschodnich sąsiadów? Jakie były treści intelektualne i jaki był obraz, który jej konsekwentnie podsuwano? No cóż, istniał wielki, choć niesprawiedliwy Sienkiewicz, ale on przynajmniej umiał pisać. Prócz niego jednak były głównie „Łuny w Bieszczadach” i „Ogniomistrz Kalen”. Tyle, gdy

chodzi o sąsiedztwo i wzajemne stosunki dwóch dużych narodów, które kiedyś miały wspólną historię. Żaloszny to bilans.

Z wiedzą przeciętnych Polaków o narodzie ukraińskim sprawa stoi szczególnie źle, ale rzecz dotyczy przecież wiedzy o wszystkich naszych sąsiadach. Wiemy o nich mało, zaś to, co wiemy, jest często całkiem jednostronne i wypaczone. Najwięcej oczywiście wiemy o Niemcach, bo kontakty z nimi są obecnie najbardziej rozwinięte, ale i tu prawda miesza się z mitami i fobiami; jednakże w tym kierunku coś się dzieje i coś niecoś wiemy. Mało natomiast wiemy o Rosjanach, a jeszcze mniej o Czechach i Słowakach. O Litwinach i Białorusinach niemal już nic. Trzeba wyjaśnić, że te moje dość apodyktyczne twierdzenia są naturalnie tylko w niewielkim stopniu oparte na znanych mi badaniach i głównie opierają się na własnym rozeznananiu. Jest tak dlatego, że tego rodzaju badania prowadzi się u nas raczej dorywczo, zaś ich wyniki nie są upowszechniane, często zaś napotykać przeciwdziałanie cenzury. A zatem wiemy mało. Takie są skutki 40-letniego przecięcia naturalnych kontaktów i kształtowanych w spontaniczny sposób więzi między społeczeństwami, swobodnych podróży i nieskrępowanego wzajemnego poznawania się, które to zjawiska przyniosły gdzie indziej, na zachodzie Europy, przełomowe efekty. U nas naturalne kontakty zastąpiono urzędowymi sloganami i „pociągami przyjaźni”, którymi podróżowali dobrani aktywiści. W rezultacie mamy dziś do czynienia z wielkim obszarem wzajemnej niewiedzy, niezrozumienia, nieufności. Taki zresztą był rzeczywisty cel obostrzeń i utrudnień.

Jednakże ta nasza powszechna i codzienna niewiedza dotyczy nie tylko naszych najbliższych sąsiadów. Obszary ignorancji sięgają dalej i ogarniają wiele najważniejszych problemów i zjawisk w Europie.

Od lat np. mówi się wiele o pojęciu finlandyzacji, o Helsinkach, duchu Helsinek, o zobowiązaniach helsińskich, o prawach i ograniczeniach wypływających z podpisanych w tym mieście układów. Ale w rzeczywistości niewiele wiemy o Finlandii, zaś to, co wiemy, jest często opacznie pojmowane. Zatrzymajmy się na chwilę nad terminem dobrze znanym politykom, dziennikarzom i w ogóle czytającej

publiczności we wszystkich krajach europejskich, nie tylko u nas, ale rozumianym odmiennie w zależności od położenia geograficznego. Na Zachodzie pojęcie to ma znaczenie pejoratywne. Kiedy w tej części kontynentu mowa o sfinlandyzowanej Europie, rozumie się przez to Europę pozbawioną samodzielności politycznej, choć nie gospodarczej; Europę niezdolną jednak do obrony swej suwerenności, zależną od potężnego sąsiada, pozbawioną prawa podejmowania niezależnych decyzji; jest to innymi słowy wizja Europy zmuszonej do przyjęcia statusu na pół wasalnego. Tego rodzaju wizję roztaczają w dyskusjach przeciwnicy koncepcji neutralistycznych, zwolennicy NATO i zachowania ścisłych związków Europy Zachodniej ze Stanami Zjednoczonymi. Termin „finlandyzacja” został z tą właśnie myślą ukuty przez nieboszczyka Franza Josepha Straussa. Takie określenie roli i położenia Finlandii budzi jednak gniew i oburzenie Finów. Bardzo nie lubią oni tak pojmowanego terminu „finlandyzacja”.

Z kolei w drugiej części Europy termin ten nabiera innego znaczenia. Tutaj rozumowanie przebiega inaczej. Finlandia przegrała wojnę – powiada się – a jednak zachowała swobodę w wyborze odpowiadających jej form ustrojowych, a także w dziedzinie gospodarczej, nie mówiąc już o kulturalnej. Przez cały czas po 1945 r. Finlandia zachowała otwarte i swobodne połączenia z całym światem. To właśnie, wraz ze swobodą wyboru form i zasad gospodarowania, no i z pracowitością i talentami Finów sprawiło, że uboga, leśno-tundrowa Finlandia zajmuje dzisiaj 9. miejsce w świecie pod względem dochodu narodowego na jednego mieszkańca. Za Szwajcarią, Norwegią, Szwecją, Kanadą, Danią, Australią, RFN. Ale przed Francją, Holandią, Austrią, Wielką Brytanią, Belgią i Włochami.

Stało się więc coś takiego, jakby nasze Mazury przemieniły się w 9. najbogatszy kraj świata. Przy czym porównanie może dotyczyć tylko krajobrazu i stanu surowców, ale już nie zaludnienia. Finlandia ma ok. 14 mieszkańców na km² (dane z 1973 r.), zaś nasze Mazury ok. 50. Interpretować to sobie można jak kto chce, ale w każdym przypadku porównanie pozostaje szokujące.

Tak więc w Polsce, w Czechosłowacji, na Węgrzech termin „finlandyzacja” brzmi inaczej. Nie ma on ani pejoratyw-

nego, ani odstrasżającego brzmienia. Ale jak to się stało, że los Finlandii ułożył się odmiennie (przypominam: znalazła się ona, w przeciwieństwie do Polski, wśród krajów zwyciężonych, które przegrały II wojnę światową)? Jak przebiegał jej rozwój, jaka jest jej dzisiejsza sytuacja? Tego się u nas na ogół nie wie. Tylko garstka Polaków dobrze zna ten kraj, interesuje się nim, dysponuje gruntowną o nim wiedzą. A przecież jest to temat, który doprawdy powinien nas interesować. Nie dlatego, by położenie i sytuacja Polski były identyczne, tak bowiem nie jest, odmienna jest zwłaszcza nasza sytuacja geograficzna, odmienna choć i podobna. Powinniśmy się tym interesować dlatego, że pewne sposoby rozwiązywania problemów i uprawiania polityki stosowane przez Finów zawierają niemało ciekawego dla nas materiału porównawczego. Nie mówiąc już o tym, że warto uczyć się od tych, którzy odnieśli sukces.

Piszę o tym pod silnym wrażeniem książki Maxa Jakobsona: „Finlandia – mit i rzeczywistość”¹. Jakobson jest wybitnym i wytrawnym dyplomatą fińskim i był swego czasu kandydatem Finlandii oraz sporej grupy innych krajów na stanowisko sekretarza generalnego ONZ. Jego interesująca książka stanowi jasny, trzeźwy i realistyczny wykład dotyczący dwóch głównych tematów: istoty doświadczenia Finlandii, a więc znaczenia fenomenu zwanego finlandyzacją, oraz zasad, które w naszym, mało przypominającym Kindergarten świecie rządzą polityką krajów małych i słabych. Jakobson ma do powiedzenia wiele ważnych rzeczy na te tematy i dlatego warto poświęcić jego książce nieco uwagi. Nauki z niej płynące nie powinny nam być obojętne.

Już sam sposób pisania, formułowania i wyrażania myśli przez owego fińskiego dyplomatę stanowi interesującą lekcję, która może dwać sporo do myślenia. Lekcję mówienia ważnych rzeczy w taki sposób, aby przynieść krajowi korzyści, a przynajmniej mu nie zaszkodzić. Zanim przytoczę kilka przykładów takiego sposobu stawiania ważnych kwestii, muszę powiedzieć, że Jakobson nie posługuje się bynajmniej językiem niejasnym, nie używa eufemizmów (albo robi to nader delikatnie), nie omija problemów, jak piechur omija kałuże. Nie stosuje też podobnych niedomówień jak słynny „understatement” cesarza Japonii, Hiro-

hito, który w 1945 r. w przemówieniu radiowym do narodu powiedział: *Wydarzenia wojenne rozwinęły się w kierunku niekoniecznie dla nas korzystnym...* Tak więc Jakobson nie stara się zagadać, a tym bardziej ukryć problemów. Przeciwnie – stara się możliwie jasno powiedzieć, co myśli o nich sam i większość jego rodaków. Robi to w sposób oczywiście dyplomatyczny, ale mimo to przejrzysty.

Główna myśl zawarta w jego książce jest taka: *Finlandyzacja jest przedstawiana jako proces, w którym naród demokratyczny żyjący w cieniu wojskowej przewagi potęgi totalitarnej zostaje zmuszony do podporządkowania się dominacji owej potęgi i w końcu traci swą wolność wewnętrzną. W rzeczywistości jednak [ten opis] stanowi przeciwieństwo tego, co się naprawdę wydarzyło w Finlandii, która jest dziś krajem cieszącym się o wiele większą swobodą działania, niż to sobie mógł ktokolwiek wyobrazić 40 lat temu.*

Jakobson nie przeczy, że w fińskiej polityce można zaobserwować pewne cechy i zjawiska wynikające z realistycznej oceny trudnego położenia Finlandii. Zwraca uwagę, że naród, który liczy niepełne 5 mln, musi się liczyć z otoczeniem. Bywa tak zawsze i wszędzie, w każdych okolicznościach i na każdym kontynencie. Oczywiście – powiada – to prawda, że fińska polityka stara się uniknąć antagonizowania Moskwy. Ale stara się ona również unikać antagonizowania kogokolwiek. W trakcie wojny wietnamskiej Finlandia – w odróżnieniu od innych krajów skandynawskich, a zwłaszcza Szwecji – zachowała umiar w krytykowaniu USA, co zostało z zadowoleniem zauważone w Waszyngtonie. Finlandia postępuje podobnie w różnych okolicznościach, kierując się przy tym wskazaniem swego zasłużonego syna, Snellmana, który 100 lat temu przestrzegał rodaków, by nigdy nie ulegali pokusie robienia efektownych gestów, które dają wprawdzie luksus samozadowolenia, ale często mogą zaszkodzić krajowi, nie przynosząc mu żadnego pożytku.

Jakobson pisze: *Fińska polityka powściągliwości bywa często rozumiana jako ograniczenie suwerenności, jako rezygnacja z żywotnych interesów narodowych. W rzeczywistości jest całkiem odwrotnie: jest ona wyrazem narodowego „sacro*

¹ M. Jakobson, *Finland – Myth and Reality*, Helsinki 1987.

*egoismo“ polegającego na rezygnacji z wyrażania jakiegokolwiek solidarności ideologicznej [z kimkolwiek]... Uzasadniając prawo małego narodu, który przegrał wojnę, ale nie utracił niepodległości, do takiego egoizmu Jakobson przypomina słowa bohatera narodowego Finów, marszałka Mannerheima: *Finlandia spłaciła swój dług wobec Zachodu do ostatniej kropli*. Myślę, że warto się nad tymi słowami zastanowić nie tylko w Finlandii.*

Finlandia przegrała dwie wojny: jedną w 1939 r., drugą w 1944. Nie była jednak krajem okupowanym. Tylko trzy kraje w Europie, które uczestniczyły w II wojnie światowej, uniknęły obcej okupacji: Wielka Brytania, ZSRR (ale nie na całym terytorium) i Finlandia. Dlaczego losy Finlandii ułożyły się tak pomyślnie, nie zostało nigdy wyjaśnione do końca. Istniało kilka teorii, zaś każda z nich jest równie przekonująca jak pozostałe. Najprawdopodobniej wpłynęło na to kilka okoliczności. Finlandia wycofała się z wojny stosunkowo wcześniej; nie leżała na głównym szlaku działań, jak Rumunia (a tym bardziej jak Polska); w odróżnieniu od Rumunii cieszyła się dużą sympatią wśród aliantów zachodnich i w neutralnej Szwecji; próba zajęcia jej terytorium byłaby z pewnością trudna i kosztowna, lecz nie przyniosłaby w tym czasie żadnych korzyści wojskowych. Problem nie został jednak ostatecznie wyjaśniony i nie wiadomo, czy kiedykolwiek będzie.

Więcej wiadomo o tym, co nastąpiło później. Jakobson dość szczegółowo omawia trudne dzieje fińskiej polityki zagranicznej w następnych latach, z nie ukrywaną dumą podkreślając dwa fakty o kapitalnym znaczeniu. Pierwszy – że na czele państwa w tak niezmiernie trudnym okresie znaleźli się kolejno dwaj ludzie o nieprzeciętnym talencie, dużej mądrości, niecodziennej umiejętności kultywowania stosunków, prowadzenia rozmów i negocjacji z przywódcami krajów nieporównanie silniejszych, zwłaszcza z przywódcami potężnego mocarstwa sąsiadującego. Nielatwo przecież było prowadzić rokowania ze Stalinem i Mołotowem, później zaś utrzymywać nie tylko poprawne, ale wręcz przyjazne stosunki z Chruszczowem i Breżniewem. Ci dwaj utalentowani ludzie – najpierw Paasikivi, później Kekkonen – wzniesli się na szczyty już nie tylko dyplomacji, ale – nie waham się tak twierdzić – w ogóle ludzkich umiejętności

i dokonań. Mniejszą sztuką jest prowadzić politykę kraju o wielkiej sile niż skutecznie kierować – w obliczu siły – krajem takim, jak Finlandia. Jakże niezwykle jest, że ten niespełna pięciomilionowy naród żyjący wśród tajgi i tundry, lasów i jezior wydał z siebie, gdy było trzeba, dwóch tak niebywale uzdolnionych ludzi.

Drugim faktem o ogromnym znaczeniu była wykazywana przez Finów dyscyplina społeczna, zrozumienie konieczności dobrowolnego przyjęcia pewnych ograniczeń w imię celów wyższych i rozleglejszych. Rezygnacji z ulegania łatwym, lecz niebezpiecznym dla ogółu emocjom i satysfakcjom. Społeczeństwo Finlandii wykazało w tej dziedzinie wysoką klasę i wielką mądrość. Tego również warto się od niego uczyć. A przecież nie rezygnowano przy tym bynajmniej ze spraw zasadniczych...

Jakobson pisze: *Często się mówi, że demokracja jest luksusem, na który mogą sobie pozwolić tylko bogate narody; że trzeba zrozumieć przywódców krajów zacofanych i ubogich, gdy stosują dyktatorskie metody rządzenia, nie ma bowiem innej drogi rozwoju gospodarczego. Temu pogładowi, wyrażanemu często przez osoby, które w swych własnych krajach są obrońcami demokracji, przeczy doświadczenie Finlandii. Naród fiński przekształcił swe rozpaczliwe ubogie, zacofane i izolowane społeczeństwo rolnicze w społeczeństwo i państwo nowoczesne, dysponujące zaawansowaną gospodarką, która zalicza się dzisiaj do najbogatszych na świecie. Dokonał tego własnym wysiłkiem bez żadnej zagranicznej pomocy gospodarczej², ale utrzymując demokratyczny system rządzenia.*

Dzisiejsza Finlandia jest jednym z wielu we współczesnym świecie przykładów świadczących, że najważniejszym składnikiem rozwoju, najcenniejszym bogactwem narodowym, najskuteczniejszą witaminą społeczną nie jest ani złoto, ani nafta, ani dobry klimat – tylko demokracja. Jak mawia pewien mój znajomy: *Najważniejszym elementem, od którego zależy bujny wzrost pszenicy, jest istnienie partii opozycyjnej.*

W rezultacie gromadzących się doświadczeń coraz mniej ludzi dobrze zorientowanych sądzi, że demokracja jest

² Finlandia, podobnie jak Polska, musiała zrezygnować z pomocy Marshallowskiej (przy p. K. D.).

luksusem, na który mogą sobie pozwolić tylko bogate narody. Taki argument był często używany w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, zwłaszcza w Trzecim Świecie. Dziś jednak dokładnie wiadomo, że żaden naród bez demokracji nie będzie bogaty. Bez demokracji nie ma ani bogactwa, ani rozwoju. Finlandia jest jednym z najwymowniejszych przykładów pożytku płynącego z demokracji.

Interesująco ujął sprawę cytowany przez Jakobsona prezydent Paasikivi, który mawiał, że tak nieliczny naród jak Finowie zawsze powinien mieć co najmniej dwie ekipy na wymianę, które by mogły się zastępować, gdy wielkie koło światowej polityki dokona kolejnego obrotu i sprawi, że taka zmiana stanie się niezbędna. Owo wielkie koło odsunęło Paasikivi od władzy w 1919 r., lecz przywróciło go w 1946. Jakobson pisze: *Paasikivi wniósł na swój urząd doświadczenie pozwalające mu godzić fińskie aspiracje narodowe z interesami Rosji.*

W młodości Paasikivi był członkiem grupy konserwatywnej głoszącej konieczność uwzględniania interesów i prestiżu imperium rosyjskiego. W 1920 r. negocjował pierwszy układ pokojowy między Finlandią a ZSRR i uzyskał uznanie historycznych granic Finlandii. W październiku 1939 r. został postawiony na czele fińskiej delegacji do rozmów w Moskwie w sprawie żądań wysuniętych przez Stalina. Rozmowy zakończyły się niepowodzeniem. Po „wojnie zimowej” Paasikivi został mianowany na najtrudniejsze stanowisko – ambasadora swego kraju w Moskwie. Jakobson twierdzi, że zyskał on tam sobie uznanie Stalina jako człowieka, który – choć w opozycji do komunizmu – szczerze starał się o pojednanie i dobre stosunki między oboma krajami. Brzmi to jakby trochę naiwnie, ale dalszy ciąg drogi życiowej Paasikivi skłania do zastanowienia. W 1941 r., przed wybuchem wojny niemiecko- (i fińsko-) radzieckiej, podał się do dymisji. Znalazł się na uboczu, ale nie ciążyło na nim oskarżenie o współpracę z hitlerowcami. Po podpisaniu zawieszenia broni i zakończeniu wojny objął najwyższy urząd w kraju. Dobrze się tam przysłużył Finlandii. Jego dzieło umiejętnie kontynuował Kekkonen. Było to trudne. W książce Jakobsona nieraz mówi się o dramatycznych chwilach. Za każdym razem ratował sprawę spokój, konsek-

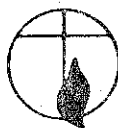
wencja i talent fińskiego prezydenta wsparte opanowaniem i zaufaniem społeczeństwa.

Finlandia liczy dzisiaj 0,1% ludności świata, ale jej produkt narodowy brutto wynosi 0,5% światowego, zaś udział w światowym eksporcie 0,7%. Te liczby mówią same za siebie. Udział rolnictwa w dochodzie narodowym wynosił w 1960 r. 32%, w 1980 r. 9%.

Finlandia jest dziś krajem bogatym, demokratycznym i niezależnym.

Oto fakty, które stawiają pojęcie finlandyzacji w świetle odmiennym od tego, w jakim je widział Strauss. Wszelako przy końcu swej książki Jakobson napisał także takie zdanie: *Rozsądna doza autocenzury jest koniecznym elementem mechanizmu obronnego małych narodów.*

Napisałem ten artykuł nie po to, aby sugerować jakieś analogie, które z przyczyn historycznych i geograficznych trudno przeprowadzić. Myślę po prostu, że warto poznać lepiej to niezwykle zjawisko, jakim jest Finlandia i jej polityka. Wiedza taka z pewnością nam nie zaszkodzi.



Pytanie, które trzeba postawić...

„Euhemer. Przegląd Religioznawczy” nr 3-4 1987; Z. Kawecki, W. Tyloch, *Wybrane problemy religioznawstwa*, t. 1-2, Z. Kawecki, t. 3, Warszawa 1987; *Zarys religioznawstwa*, praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1988.

Z wielkim zainteresowaniem śledziliśmy dyskusję nad programem religioznawstwa¹, zanim zostało ono wprowadzone do szkół ponadpodstawowych. Jedni wyrażali swe zastrzeżenia co do jego treści, inni widzieli w przedstawionym programie możliwość przekazania obiektywnej wiedzy o religii, a tym samym pomoc w kształtowaniu światopoglądu naukowego młodzieży. Wtedy mieliśmy tylko program, dziś, po dwu latach, mamy już kilka podręczników, dzięki którym możemy się przekonać o treści przekazywanej wiedzy.

W jednym z podręczników czytamy: *Państwo socjalistyczne, w którym kierowniczą siłą stanowi partia komunistyczna, jest żywotnie zainteresowane w upowszechnianiu i utrwalaniu światopoglądu naukowego, socjalistycznego, dąży zarazem do współdziałania ze związkami wyznaniowymi w płaszczyźnie etyczno-społecznej, ale na zasadzie neutralności politycznej tych związków /.../ Socjalistyczny program wychowania obejmuje upowszechnienie w świadomości społecznej teorii marksistowsko-leninowskiej, kształtowanie postaw moralnych właściwych społeczeństwu socjalistycznemu i rozwijanie świeckiej obyczajowości i obrzędowości* (D. Brodziński, w: „Zarys”, s. 39-40). Szkoła jest jednym z ważniejszych miejsc – jak czytamy w tym podręczniku – w którym socjalistyczne państwo stara się upowszechniać i utrwaląć naukowy, socjalistyczny światopogląd. Jednym z przedmiotów przekazujących go jest religioznawstwo, które przez wskazanie źródeł pochodzenia religii ma być *nauką zaangażowaną w proces kształtowania świeckiej kultury*. To zadanie wynika – zdaniem autora – z istoty naukowego religioznawstwa. *Dla religioznawstwa jest bowiem charakterystyczne konsekwentnie świeckie spojrzenie na religię jako przedmiot badań naukowych, w których wszystko sprowadza się do przyczyn naturalnych i społecznie uwarunkowanych i nie ma w nim miejsca na to co „pozaczasowe” czy „nadprzyrodzone” lub „zaświatowe”².*

Czym więc jest światopogląd naukowy – socjalistyczny? – w rozumieniu autorów podręczników religioznawstwa? D. Brodziński cytuje definicję światopoglądu sformułowaną przez W. Lebedzińskiego. Brzmi ona: */.../ jest to dynamiczny zbiór zdań opisowych, wartościujących i normatywnych, wyprowadzonych z logicznych form świadomości społecznej oraz z analizy praktyki ludzkiej, two-*

rzęcej mniej lub bardziej konkretny (spójny) system poglądów oparty na podstawowych założeniach marksizmu, za pomocą którego w danym okresie historycznym jednostki i grupy społeczne interpretują i przekształcają obiektywną rzeczywistość przyrodniczą i społeczną oraz sposoby myślenia i zachowania ludzi („Zarys”, s. 24–25).

Treści światopoglądu naukowego – zdaniem autora – są opracowane przez filozofię marksistowską, ekonomię polityczną socjalizmu, naukowy komunizm i etykę marksistowską („Zarys”, s. 25). Autor wylicza 10 podstawowych tez tego światopoglądu. Przyjmyśmy się niektórym z nich. Pierwsza teza to pogląd, przyjmowany na zasadzie oczywistości i zgodności z praktyką, zakładający, że istnieje jeden materialny świat (monizm materialistyczny), niezależny od poznającego podmiotu, a więc istniejący obiektywnie. Pogląd ten znajduje pełne potwierdzenie w naukach szczegółowych, empiryczno-przyrodniczych i pozwala jednocześnie na negację poglądu religijnego, w myśl którego istnieje rzeczywistość empiryczna (doczesna) i pozaempiryczna (poza doczesną). To rozdwojenie świata jest bowiem przyczyną niewłaściwego ukierunkowania wartości pozornych, a tym samym zubożenia życia człowieka na ziemi, na rzecz domniemanego życia po śmierci („Zarys”, s. 25). Trzecia teza autora to pogląd, że materia znajduje się w ciągłym ruchu i rozwoju, rozwój materii przebiega według praw dialektyki. Odkrycie to falsyfikuje tezę religijną o konieczności istnienia Boga jako przyczyny ruchu w świecie i jednocześnie wyklucza boskie kierownictwo w rozwoju świata przyrodniczo-społecznego. Źródłem ruchu w przyrodzie i w społeczeństwie są sprzeczności tkwiące w zjawiskach przyrodniczych i społecznych („Zarys”, s. 25). Piąta z wyliczanych przez autora tez, to przekonanie, potwierdzone na gruncie psychologii, cybernetyki i neurologii o tym, że świadomość jest funkcją wysoko zorganizowanej materii, czyli mózgu i jest uwarunkowana w przypadku człowieka czynnikami społecznymi. Pogląd ten przeciwstawia się religijnej koncepcji istnienia elementu duchowego, tzw. duszy nieśmiertelnej, jak również przewyrcieża idealistyczne koncepcje istnienia samodzielnej idei, logosu, demiurga, absolutu lub Boga, które to pojęcia oznaczają jedynie zabsolutyzowane, oderwane od człowieka, myśli (świadomości) („Zarys”, s. 26).

Szkoda, że autor nie podaje nam, co rozumie przez naukę. Która z nauk szczegółowych – empiryczno-przyrodniczych udowodniła, że Boga nie ma i że dusza nieśmiertelna nie istnieje? Pytamy, gdyż ani Bóg, ani dusza nie są i nie mogą być przedmiotem badań nauk szczegółowych. Ich przedmiotem jest świat materialny i tylko taki.

¹ Dyskusja miała miejsce m.in. na łamach „Polityki”, zob. nr 23, 31, 33 z 1986 r.; omówienie tej dyskusji zob. „PP” 4/1987, s. 143–149.

² W. Tyloch, Światopoglądowe znaczenie religioznawstwa, w: „Euhemer”, dz. cyt., s. 416 i tamże, s. 415–416.

Każde twierdzenie tych nauk odnoszące się do świata niematerialnego – istnienie lub nieistnienie Boga, duszy – jest twierdzeniem nienaukowym. Odkąd to psychologia, cybernetyka i neurologia zajmują się udowodnianiem czy negowaniem istnienia Boga lub duszy nieśmiertelnej? Przedmiotem ich badań jest inna rzeczywistość. Gdyby zajmowały się Bogiem, musiałyby też inaczej się nazywać i zmienić przedmiot swoich badań. Jeśli zaś chcą pozostać na płaszczyźnie nauk szczegółowych, nie mogą nic powiedzieć – ani twierdząco, ani przecząco – na temat istnienia Boga czy duszy. A ponieważ w skład światopoglądu marksistowsko-leninowskiego wchodzi – jak pisze D. Brodziński – również uogólnione tezy nauk szczegółowych („Zarys”, s. 27), uogólnienia te muszą pozostać zgodne z punktem wyjścia, muszą więc dotyczyć tylko zakresu badań nauk szczegółowych. Jeśli zaś uogólnienie filozofii marksistowskiej przekracza przedmiot badań nauk szczegółowych – jeśli chce być naukowe – musi ono być udowodnione przez te nauki. Ten brak logiki w metodologii filozofii marksistowskiej – w tym konkretnym zakresie – dostrzegają dziś niektórzy marksiści. Szkoda tylko, że trzeba było czekać na to aż 70 lat. Oto co pisze M. Fritzhand: *Nie wydaje mi się słuszna opinia Engelsa, który przeciwstawia się agnostycyzmowi, utrzymując, że dzisiejsza nauka wyklucza istnienie Boga. W rzeczywistości nauka w ogóle nie zajmuje się kwestiami teologicznymi, nic z niej dla teologii nie wynika. Do nauki należy historia religii, jej psychologia i socjologia, niczego wszakże nie ma ona do powiedzenia o sprawach boskich. Nie zachowując indyferentyzmu w stosunku do nich, przestaje być w gruncie rzeczy nauką, przeistacza się co najwyżej w filozofię. Ale jeśli ma to być filozofia naukowa, nie może ona przekraczać horyzontu nauki. Jej uogólnienia i tak nie są po prostu formalno-logicznymi wnioskami z faktów i twierdzeń naukowych, nie mają więc tej pewności, jaką posiada nauka. Ale włączając do tych uogólnień także twierdzenia, jak o istnieniu lub nieistnieniu Boga, filozofia straciłaby nawet tę pewność, jaką jej daje oparcie się na nauce, nie mogłaby rościć sobie pretensji do miana filozofii naukowej. A marksizm właśnie swą filozofię uważa za naukową. Jego filozofii religii nie powinno się mieszać z teologią³.*

Czy rzeczywiście przekonanie, iż świadomość i myślenie są funkcjami wysoko zorganizowanej materii, czyli mózgu, i płynące z tego konsekwencje, że Bóg i dusza nie istnieją – jak pragnie tego D. Brodziński – jest rozwiązaniem problemu człowieka? Jak to się dzieje, że materia przemienia się w myśl? Czy nie pozostaje to nadal tajemnicą? Czy naukowiec, również dzisiaj, w swych badaniach nie ociera się o tajemnicę, do której zwykłą metodą badawczą nie ma dostępu? Jakże głęboko rozumiał to A. Einstein, kiedy pisał: *Jednostka ludzka odczuwa znikomość pożądań i celów ludz-*

kich oraz wzniosłość i cudowny porządek, objawiający się w przyrodzie i w świecie myśli. /.../ Religijność badacza polega na ekstatycznym podziwie, jaki wywołuje harmonijność i prawdziwość zjawisk przyrody, w których objawia się wyższa mądrość, sprowadzająca wszelkie rozumne myśli i urządzenia ludzkie do poziomu nikomego odbłasku. Uczucie to jest tematem przewodnim całego życia i wszystkich dążeń badacza, o ile dążenia te zdołają się wyzwolić z więzów egoistycznych pożądań /.../⁴. Oczywiście, można amputować człowiekowi metafizykę ustanawiającą pozaempiryczny sens ludzkiej egzystencji. Na jej miejsce wstawiona zostaje racjonalistyczna proteza ontologiczna stwierdzająca, że istnienie jednostki ludzkiej jest równie przypadkowe i bezcelowe jak każdej innej bryły materii. Operacja się udało, pacjent przeżył, tyle że zaczyna się zastanawiać, czym właściwie różni się od pszczoły lub termita. Likwidacja metafizyki przynosi chwilową ulgę, lecz po pewnym czasie problemy egzystencjalne zaczynają dręczyć ze wzmożoną siłą⁵.

Przyjmując monizm materialistyczny religioznawstwo marksistowskie zakłada z góry, iż każda religia jest świadomością, u początków której znajdują się przyczyny naturalne, społecznie uwarunkowane, odrzucając tym samym istnienie „nadprzyrodzoności”. Punktem wyjścia tej szkoły są wypowiedzi klasyków marksizmu. Engels pisał: *A przecież wszelka religia jest tylko fantastycznym odzwierciedleniem w głowach ludzkich tych sił zewnętrznych, które rządzą codziennym bytem ludzi, odzwierciedleniem, w którym siły ziemskie przybierają postać sił nadziemskich. W początkach dziejów przedmiotami tego odzwierciedlenia są zrazu siły przyrody, przybierające w dalszym rozwoju procesu ich personifikacji u różnych ludów najrozmaitsze, najróżnorodniejsze postacie /.../ Rychło jednak obok sił przyrody zaczynają też działać siły społeczne, które przeciwstawiają się ludziom jako siły tak samo im obce i na początku tak samo niewytłumaczalne, panujące nad nimi z tą samą na pozór koniecznością naturalną, co siły przyrody. I fantastyczne postacie, w których początkowo odzwierciedlały się tylko tajemnicze siły przyrody, nabierają atrybutów społecznych, stają się reprezentantami sił dziejowych⁶. Wypowiedź Engelsa i podobne jej Marksa i Lenina dały religioznawstwu marksistowskiemu podstawę do wypracowania trzech źródeł pochodzenia religii: poznawczego, społecznego i psychologicznego⁷. Religia dostarczała i nadal dostarcza człowiekowi ogólnej teorii świata, encyklopedycznego*

³ M. Fritzhand, *Czy marksizm jest ateizmem?* „Nowe Drogi” 6/1988, s. 106.

⁴ A. Einstein, *Mój obraz świata*, Warszawa 1935, s. 44.

⁵ L. M. Sokolowski, *Mit światopoglądu*, „PP” 5-6/1983, s. 196-197.

⁶ F. Engels, *Anty-Dühring*, cyt. za: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, s. 161-162.

⁷ A. Karpiński, M. Nowaczyk, *Marksistowska teoria religii*, w: *Zarys religioznawstwa*, dz. cyt., s. 56-60; *Wybrane problemy religioznawstwa*, t. 1, dz. cyt., s. 68-84.

skrótowi wiedzy o świecie. Była to jednak i jest nadal wiedza iluzoryczna, nieprawdziwa, gdyż świat, o którym mówi, nie istnieje. Rozwój nauki, budowa sprawiedliwego ustroju przywróci człowiekowi całą prawdę o nim samym – wyprowadzi go z alienacji. Dopóki jednak człowiek nie zna całej – naukowej – prawdy o sobie, religia spełnia w jego życiu potrójną funkcję iluzoryczno-kompensacyjną. *Religia jest dla człowieka i społeczeństwa – pisze Z. Kawecki – specyficzną rekompensatą ich słabości i bezsilności wobec żywiołów przyrodniczych oraz społecznych. Chodzi tu, oczywiście, nie o indywidualną słabość człowieka, lecz o słabość społeczną – słabość ludzkości na określonym etapie rozwoju historycznego, który nie doprowadził jeszcze do opanowania zagrożeń czyniących niepewnym los człowieka i grup ludzkich i zdających go na łaskę żywiołów przyrodniczych oraz niekontrolowanych sił społecznych*⁸. A. Karpiński i M. Nowaczyk opisując społeczne funkcje religii wychodzą z określeń Engelsa, Marksa i Lenina i przypominają nam, że religia to opium ludu, to forma protestu społecznego, że religia jest jedną z odmian ucisku społecznego („Zarys”, s. 61, 63). To, czym była w danym okresie historii, zależało od uwarunkowań społeczno-gospodarczych.

Przystępując do opisanego i wyjaśnienia religii historycznych autorzy są wierni założeniom monizmu materialistycznego, o istocie którego Lenin pisał następująco: *Program nasz opiera się całkowicie na naukowym i to właśnie materialistycznym światopoglądzie. Dlatego wyjaśnienie naszego programu nieodzownie obejmuje również wyjaśnienie prawdziwych historycznych i ekonomicznych źródeł otumanienia religijnego /.../*⁹.

Każda więc religia istniejąca w historii, w myśl tych założeń, jest świadomością fałszywą i może być wyjaśniona naukowo jedynie teorią trzech źródeł. Oto jak wyjaśnia J. Keller pochodzenie chrześcijaństwa: *Religia chrześcijańska powstała na początku naszej ery jako jedna z grup w łonie judaizmu. Zrodziła się w Cesarstwie Rzymskim pod wpływem ówczesnych czynników społecznych i politycznych i była wyrazem kryzysu religii lokalnych ludów żyjących w jego granicach /.../ Dla wyjaśnienia genezy chrześcijaństwa wielkie znaczenie ma określenie jego stosunku do osoby Jezusa. Przyjmując, jako dobrze uzasadnioną hipotezę, że Jezus był postacią historyczną (podobnie jak Budda, Konfucjusz i wielu innych), należy podkreślić, że próby wyjaśnienia genezy chrześcijaństwa przez odwoływanie się do „założenia” nowej religii przez Jezusa nie mają wartości historycznej. Chrześcijaństwo bowiem, jako zjawisko społeczne o szerokim zasięgu, nie mogło być przez kogokolwiek „założone”, nie mogło powstać z woli jakiegś jednostki, lecz ukształtowało się zgodnie z prawami rządzącymi życiem społecznym, to jest wskutek oddziaływania czynników, jakie występowały w Cesarstwie Rzym-*

skim w początkach naszej ery. Postać Jezusa została związana z chrześcijaństwem dopiero po jego śmierci za sprawą jego uczniów, którzy w ten sposób usiłowali nadać spójność nowej religii i związać w jedną całość gminy rozrzucone na obszarze wielkiego imperium. Jezus stał się „założycielem” chrześcijaństwa wtedy, kiedy ono już istniało w swych początkach („Zarys”, s. 287, 288). Autor stwierdza też, że chrześcijaństwo przyjmowano z jednej strony jako wyraz bezsilności i protestu mas uciskanych przeciwko niehumanitarnemu stosunkom społeczno-ekonomicznym, a z drugiej strony jako wyraz nadziei na rychłe wyzwolenie. Nic też dziwnego, że w początkowym okresie jego wyznawcy rekrutowali się przede wszystkim z niewolników, biedoty miejskiej i uciskanych chłopów („Zarys”, s. 287). Czy to, że chrześcijaństwo przyjmowała biedota, może być argumentem za nieprawdziwością jego treści? Autor zda się być zwolennikiem myśli H. Spencera, zdaniem którego nic dobrego, nie prawdziwego i nie sprawiedliwego nie może wyjść z biedoty... Nie wiemy, jakie fakty historyczne pozwalają autorowi na takie opisanie początków chrześcijaństwa. Wiemy jednak, w jaki sposób autor podchodzi do faktów i tekstów historycznych. Mianowicie w rozdziale pt. „Jezus” J. Keller cytuje list Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana (list był pisany około 112 r.). W jednym z cytowanych zdań czytamy: *Twierdzili, że ich winy lub błędy polegają tylko na tym, że w ustalone dni zbierali się razem przed wschodem słońca, śpiewali kolejno hymny pochwalne na cześć Chrystusa*¹⁰. Pełny zaś tekst tego cytatu – w tym przypadku to zdanie – brzmi następująco: *Twierdzili, że ich winy lub błędy polegają tylko na tym, że w ustalone dni zbierali się razem przed wschodem słońca, śpiewali kolejno hymny pochwalne na cześć Chrystusa jako Boga* /.../¹¹. Różnicę dostrzegamy.

Religioznawstwo marksistowskie przyjmuje też bezreligijny okres w historii ludzkości. M. Nowaczyk i Z. Poniatowski piszą: *Nauka współczesna dowiodła bowiem, że w dziejach ludzkości istniał okres przedreligijny, który nazywa się niekiedy epoką „ateizmu pierwotnego”* („Euhemer”, s. 6). Podobnie sądzi Z. Kawecki („Wybrane problemy”, t. I, s. 38–44). Szkoda, że autorzy powołując się na naukę, nie odsyłają do dokumentów dowodzących bezreligijnego okresu w historii człowieka. Materiału do snucia hipotez

⁸ Tamże, s. 109; A. Karpiński, M. Nowaczyk, dz. cyt., s. 60–67; H. Swienko, *Źródła i funkcje religii*, „Euhemer”, dz. cyt., s. 43–46.

⁹ W. Lenin, *Socjalizm a religia*, w: *O religii*, dz. cyt., s. 414.

¹⁰ W: *Od Mojżesza do Mahometa* (praca zbior.), Warszawa 1975, s. 178; zob. też. *Chrześcijaństwo pierwotne*, w: *Zarys dziejów religii* (praca zbior.), Warszawa 1986, s. 582.

¹¹ C. Plinius Secundus Minor, *Epistolarum liber 10*, 96; zob. C. Kirch SJ, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, „Friburgi Brisgoviae” 1941, nr 30, i historia religioznawstwa, „Euhemer”, dz. cyt., s. 6.

na powyższy temat może nam dostarczyć prehistoria. Termin ten powstał w XIX w. Oznacza się nim okres mniej więcej od 400-10 tys. lat przed Chr., w którym człowiek nie pozostawił po sobie ani tradycji ustnej, ani dokumentów pisanych. Z tego okresu pozostała jedynie opustoszała scena z rekwizytami, które pozwalają jedynie w przybliżeniu odtworzyć aktywność duchową człowieka tamtych czasów¹². Człowiek przeszłości – zdaniem francuskiego prehistoryka – przeżywał zainteresowania sprawami tajemniczymi. Inteligencja ludzi *o tych samych właściwościach, jeżeli nie na tym samym stopniu rozwoju co Homo sapiens, zakłada tę samą reakcję wobec tego, co niezwykle i niewytłumaczalne* (s. 9). Dane prehistorii – zdaniem autora – upoważniają nas do twierdzenia, iż *praktyki nie związane z techniką życia materialnego istniały przed Homo sapiens* (s. 120). To zaś świadczy według A. Leroi-Gouhara o metafizycznych zainteresowaniach tego człowieka.

Szczególne zainteresowanie i zdziwienie zarazem budzi lektura rozdziału zatytułowanego „Marksistowska a katolicka koncepcja moralności”. Moralność katolicka w opisie autorów to – w porównaniu z otwartą na potrzeby współczesnego człowieka moralnością marksistowską – niepotrzebny już kopciuszek. Czym jest i jak należy rozumieć moralność socjalistyczną? Wydaje się, że myśl autorów tego rozdziału najlepiej odda następujące sformułowanie: *Moralność socjalistyczna nie sprowadza się tylko do teoretycznej akceptacji podstaw ustroju socjalistycznego, lecz musi ją cechować aktywny i socjalistyczny stosunek do konkretnych problemów gospodarczych i politycznych, które wysuwa życie, do interesów państwa ludowego, do pracy i własności społecznej, do partii jako awangardy klasy robotniczej i zasadniczych założeń jej polityki. Wychowanie w duchu moralności socjalistycznej winno służyć umacnianiu więzi młodego pokolenia z partią i narodem, kształtowaniu naukowego poglądu na świat, patriotycznych i socjalistycznych postaw /.../ Moralne jest to wszystko, co służy zburzeniu opartego na wyzysku społeczeństwa i zjednoczenia całego ludu pracującego wokół klasy robotniczej i jej partii¹³. Budowa ustroju sprawiedliwego – socjalistycznego – możliwa jest nie przez nawoływanie do wzajemnej miłości, ale przez walkę, rewolucję. Dlatego nie św. Franciszek, lecz rewolucja socjalistyczna doprowadziła do skutecznego i trwałego wyrównania społecznego. Realna miłość przejawia się właśnie w walce przeciwko wyzyskiwaczom w celu zniesienia podstaw nierówności społecznej („Zarys”, s. 401). Dlatego etyka katolicka – teoretyczne opracowanie moralności, która całe wieki była związana z klasą posiadaczy, nie może stać się etyką służącą klasie robotniczej w jej walce o wyzwolenie i uczynienie siebie autentycznym podmiotem dziejów ludzkości („Zarys”, s. 402). Skoro tylko etyka marksistowska staje się narzędziem w budowaniu spo-*

teczeństwa socjalistycznego, tam gdzie wykuwa się myśl i przetapia się stał postępu, nie ma miejsca dla ludzi kierujących się moralnością katolicką. Jako wierzący nie jesteśmy – ze swą nienaukową i klasową moralnością – potrzebni i przydatni współczesności. Pozostaje nam jedynie praca nad „marginesem” życia społecznego: zwalczanie alkoholizmu, niesolidności w pracy, rozwiązłości, chuligaństwa, znieczulicy na krzywdę ludzką itp.¹⁴

Wszystkie trzy omawiane przez nas podręczniki zawierają rozdziały zatytułowane „Polityka wyznaniowa w PRL”. Znajdujemy w nich krótką historię kształtowania stosunków państwo – Kościół, historię ukazującą nam powolną i niełatwą drogę, na której szukano wzajemnego poszanowania i możliwości współpracy. Jakkolwiek by się patrzyło na treść tych rozdziałów, lektura całości podręczników pozwala stwierdzić, iż idą one za stwierdzeniem Marksa, że: *Prawdziwe szczęście ludzkie wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludzi*¹⁵. Urzeczywistnienie tego nie jest łatwe i nie dokoną się od razu. Jest możliwe jedynie przez budowę nowego ustroju – socjalistycznego i przez laicyzację życia społecznego¹⁶. Jedną z form laicyzacji jest religioznawstwo marksistowskie. Jest ono filozoficzną refleksją wspierającą orężem nauki szeroki nurt procesu laicyzacji. Laicyzacja w PRL – jak pisze S. Wiecha – jest nie tylko środkiem służącym krytyce religii, lecz zespołem działań, których celem jest kształtowanie nowych osobowości na gruncie marksistowskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa socjalistycznego („Zarys”, s. 258). W ustroju socjalistycznym, w którym człowiek stanie się rzeczywistym podmiotem historii, nie będzie już miejsca na religię. Aby jednak owoce laicyzacji stały się rzeczywistością, niezbędne wydaje się takie kształtowanie stosunków i form współżycia społecznego, by narastające zobojętnienie religijne wśród ludzi, zanik poczucia więzi z organizacjami wyznaniowymi, poniechanie religijnych ideałów i hierarchii wartości mogło być zespolone z zaangażowaniem ich w sprawy społeczne, ze zdobywaniem wiedzy naukowej i opartego na niej światopoglądu, z dorabianiem się nowej, świeckiej koncepcji życia, zgodnej z założeniami moralności socjalistycznej („Zarys”, s. 528).

W tekście napisanym przez Z. Kaweckiego czytamy: *Ustawą sejmową z 20 III. 1950 r. przejęto na własność państwa tzw. dobra martwej ręki. Z dochodów tych dóbr utworzono Fundusz Kościelny,*

¹² A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 125.

¹³ J. Grudzień, *Z problematyki filozofii współczesnej*, Warszawa 1971, s. 18.

¹⁴ Tamże, s. 402; Z. Kaweckie, *Wybrane problemy*, t. 3, dz. cyt., s. 67.

¹⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, w: *O religii*, dz. cyt., s. 45.

¹⁶ A. Karpiński, M. Nowaczyk, dz. cyt., s. 58–59; Z. Kaweckie, W. Tyloch, *Wybrane problemy*, t. 1, dz. cyt., s. 116–120; 125–127.

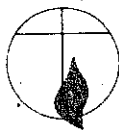
z którego się udziela kościołom niezbędnych świadczeń pieniężnych („Wybrane problemy”, t. 3, s. 60). Byłoby ciekawe, gdyby autor ukazał, kiedy i ile otrzymał Kościół katolicki od 1950 r. z tego Funduszu. Wiadomo, że Fundusz ten miał służyć m.in. do ubezpieczenia duchowieństwa. Do dziś jednak (do listopada 1988 r.) jedyną grupą społeczną nie ubezpieczoną jest w PRL duchowieństwo.

Czas zatem już postawić pytanie... Lektura podręcznika religioznawstwa marksistowskiego przekonuje nas, że „walka” z religią jest wpisana w program partii komunistycznej, dla której wychowanie ateistyczne jest składową częścią wychowania komunistycznego. Jedną z form tego wychowania jest religioznawstwo marksistowskie w szkole. Nie dostarcza ono wiedzy obiektywnej o religii, przeciwnie, ma ono na celu doprowadzenie ucznia do przyjęcia tzw. naukowego, materialistycznego światopoglądu, a przez to wyzwolenie *sumienia od zmory religii*. Laicyzacja więc ma doprowadzić do niewiary w Boga oraz do przyjęcia światopoglądu ateistycznego i uczynienia go jedynym wyrazem życia.

Czy społeczeństwo, w większości wierzące, może się godzić na treść religioznawstwa, które jest częścią procesu laicyzacji-ateizacji? Czy społeczeństwo, chcąc być lojalne wobec swych przekonanych i im wierne, może się godzić na realizowanie ateistycznego programu społecznego ukazanego tak jasno i jednoznacznie w podręcznikach religioznawstwa? Parafrazując Lenina zapytajmy, czy możemy kręcić sznur, na którym sami się w przyszłości powiesimy?

W dobie kryzysu gospodarczo-politycznego treść podręcznika religioznawstwa nie działa zachęcająco, przeciwnie, przeraża wizją „naukowo” zaprogramowanego wprowadzania ateizmu.

Józef Kulisz S.J



Nie zgłębiona głębia Mistrza Eckharta

Karl Rahner – nieżyjący już, lecz nadal żywy mistrz współczesnej teologii katolickiej – zwykł był powtarzać: *Chrześcijanin przyszołości będzie mistykiem albo nie będzie go wcale*¹. Komentując te słowa podkreślał zrazu, że chodzi o *mystykę rozumianą nie jako rzadkie parapsychologiczne zjawiska, lecz jako autentyczne, wychodzące ze środka egzystencji doświadczenie Boga*, i dodawał: *Według Pisma i należyte rozumianej nauki Kościoła ostateczne przekonanie i decyzja co do wiary nie pochodzi w końcu ani tylko z przychodzącej od zewnątrz indoktrynacji, wspartej na publicznej opinii świeckiej czy kościelnej, ani też ze zwykłej argumentacji rozumowej na gruncie teologii fundamentalnej, lecz z doświadczenia Boga, Jego Ducha, Jego wolności, która wydobywa się z najgłębszego wnętrza ludzkiej egzystencji i może tam być rzeczywiście doświadczona*². W tej sytuacji jedno z głównych zadań współczesnej i przyszłej teologii Rahner określał jako mistagogię, czyli wprowadzanie w tajemnicę doświadczenia Boga. Istotne byłoby zwłaszcza uwrażliwienie na właściwy obraz Boga, związany z doświadczeniem, że *głębię człowieka stanowi Niezgłębiony: że Bóg jest istotnie Niepojęty; że Jego niepojętość rośnie, nie zaś maleje, im właściwiej jest On pojmowany*³.

Powyższe myśli wielkiego niemieckiego teologa, a także sam język jego wypowiedzi, mogą nam posłużyć jako uzasadnienie, dlaczego również dzisiaj warto się zająć lekturą pism Mistrza Eckharta. Ten najwybitniejszy, najbardziej spekulatywny spośród wszystkich autorów mistycznych średniowiecza (żył w l. 1260–1328) nie tylko wywarł znaczny wpływ na rozwój późniejszej filozofii, zwłaszcza różnych form idealizmu niemieckiego. Jego teologiczna refleksja, tak ściśle związana z autentycznym doświadczeniem Boga, zainspirowała również współczesnych myślicieli chrześcijańskich (częściowo samego Rahnera, a przede wszystkim Bernarda Welte) i wolno wyrazić przypuszczenie, że możliwości tkwiące w pozostałych po Eckharcie pismach nie zostały jeszcze do końca zgłębione. Jednym z powodów tego zaniedbania, przede wszystkim po stronie katolickiej, jest niewątpliwie fakt, że przeciwko nauce Mistrza pod koniec jego życia wszczęto postępowanie inkwizycyjne. Doprowadziło ono do ogłoszenia w 1329 r., a więc już po śmierci Eckharta, bulli potępiającej, w której Jan XXII

¹ Po raz pierwszy w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, Einsiedeln 1966, s. 22.

² Tenże, w: „Orientierung” (31.03.1980), s. 66; por.: W. Jäger, *Kontemplation. Gottesbegegnung heute*, Salzburg 1982, s. 57.

³ Dz. cyt. w przyp. 1, s. 23.

przytoczył i zakwestionował 28 twierdzeń wyjętych z pism Mistra; 17 z nich napiętnował jako wręcz heretyckie, 11 natomiast uznał za *nazbyt źle brzmiące, zuchwałe i podejrzane o herezję*. I chociaż przez całe swe życie Eckhart cieszył się ogromnym autorytetem nie tylko w swoim zakonie dominikańskim, gdzie piastował kolejno najwyższe funkcje (profesora teologii na katedrze w Paryżu, prowincjała, wikariusza generalnego itd.), ale i wśród swych licznych słuchaczy, to jednak skierowane w końcu przeciw niemu oskarżenia rzuciły cień na jego spuściznę, tak że nawet jego najślawniejsi uczniowie, Henryk Suzo i Jan Tauler, broniąc w swych pismach nauki Mistra, nie odwagżyli się wymienić jego nazwiska.

Wielka wdzięczność należy się dominikańskiemu wydawnictwu „W drodze” za to, że po raz pierwszy po tylu wiekach (!) pisma Eckharta stały się dostępne w języku polskim. Na szczególne uznanie zasługuje wnikliwy i sumienny tłumacz tych pism – Wiesław Szymon OP. Rozpoczął on od przetłumaczenia najważniejszych tekstów wspomnianych wyżej uczniów wielkiego Mistra⁴ gdyż, jak wyznał w wywiadzie prasowym, bał się wziąć na pierwszy ogień autora, który wydawał mu się zbyt hermetyczny⁵. I oto doczekaliśmy się wreszcie niezwykle starannego tłumaczenia niemieckich kazań Eckharta, zaś przekład innych jego pism jest już, według zapowiedzi samego Szymona we wspomnianym wywiadzie, przygotowany do druku⁶. Wydarzenie, jakim jest pojawienie się pism dominikańskiego Mistra w naszym języku, zobowiązuje do poświęcenia mu należytej uwagi. Spróbujmy zatem na podstawie „Kazań” ukazać teologiczne bogactwo tego dzieła, by zachęcić do dalszego, bardziej samodzielnego zgłębiania go.

Nazywanie Nienazywalnego

Dramat, który stał się udziałem Eckharta u kresu jego życia, odsłania głębszą problematykę. We właściwy sobie, ostry sposób sformułowała ją S. Weil: *Kiedy autentyczni przyjaciele Boga – tacy, jakim był według mnie Mistrz Eckhart – powtarzają słowa usłyszane przez nich w ukryciu, w ciszy, w miłosnym zespoleńiu i kiedy słowa te nie zgadzają się z nauką Kościoła, powstaje to stąd po prostu, że język placu publicznego nie jest językiem komnaty obłubieńców*⁷. Ale sformułowanie to wymaga uzupełnienia. Język, jakim mistycy wyrażają dane im doświadczenie, nie jest jedynie *powtarzaniem* słów zastyszanych w ciszy; im głębsze bowiem doświadczenie, tym bardziej wykracza ono poza słowa i w konsekwencji tym trudniej daje się wyrazić. Względność słów opisujących mistyczne doświadczenie wynika więc nie tylko z różnicy w odniesieniu do „publicznego” języka oficjalnej nauki Kościoła, lecz także z ich wtórnego

poniekąd charakteru względem samego doświadczenia, o którym próbują świadczyć.

Eckhart zdawał sobie oczywiście sprawę z tych różnorakich trudności, zanim jeszcze ugodziły go one w formie podejrzenia o herezję. Był świadom, że słuchacze jego kazań mogą nie pojmować w należyty sposób kierowanych do nich słów. Uwaga, którą rzucił kiedyś na zakończenie jednego z rozważań, mogłaby stanowić motto całego zbioru jego kazań: *Jeśli ktoś nie rozumiał tego kazania, niech się tym zbytnio nie trapi w swoim sercu. Dopóki bowiem człowiek nie upodobni się do tej prawdy, nie potrafi go zrozumieć. Bo jest to naga prawda, przychodząca wprost z serca Bożego* (s. 325). *Naga prawda*, którą Eckhart próbował wyrazić zarówno w tym, jak i we wszystkich innych swoich kazaniach oraz pismach, odsłania się człowiekowi ostatecznie w zjednoczeniu z Bogiem jako prawda tego właśnie zjednoczenia. Powyższa uwaga Mistra oznacza więc, że jedynie ten, kto doświadczył już jedności z Bogiem, będzie w stanie zrozumieć również wskazujące na nią słowa. Istotne jest przy tym, że zrozumienie słów polega przede wszystkim na przyjęciu i pojęciu ich względnego jedynie charakteru w obliczu nie dającej się do końca wyśłowić Rzeczywistości. Bóg, z którym człowiek szuka zjednoczenia, pozostaje bowiem zdaniem Eckharta *bez nazwy i nikt nie potrafi określić Go właściwym mianem. Wszelkie słowo, jakie możemy o Nim wypowiedzieć, bardziej jest negacją wyrażającą, czym Bóg nie jest, aniżeli stwierdzeniem tego, czym jest. To właśnie pojął pewien wielki mistrz, któremu się wydawało, że wszystko, co by mógł wypowiedzieć o Bogu słowami, zawierałoby jakiś element fałszu, a inaczej nie potrafiłby tego wyrazić. Dlatego też milczał i nie chciał powiedzieć ani jednego słowa, tak że inni mistrzowie naśmiewali się z niego. Z tej przyczyny dużo lepiej jest zachować milczenie na temat Boga, aniżeli o Nim mówić* (s. 252).

Eckhart nie jest bynajmniej pierwszym świadkiem głoszącym niewyrażalność tajemnicy Boga. W chrześcijaństwie istniał już od najwcześniejszych wieków nurt tzw. teologii apofatycznej (z grek. apo – od, fatis – mowa), a więc od-mawiającej ludzkim słowom dostępu do najgłębszych tajemnic. Tendencja ta była w pierwszych

⁴ Wydawnictwo „W drodze” opublikowało najpierw: H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, Poznań 1983; J. Tauler, *Kazania*, Poznań 1985.

⁵ Por. „Tygodnik Powszechny” nr 8 (22.02.1987), s. 4.

⁶ Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. i oprac. W. Szymański OP, „W drodze”, Poznań 1986, ss. 484. Dalsze cytaty z tego tomu zaznaczamy w tekście podając numer strony w nawiasie. Ponadto ukazały się: tegoż, *Traktaty. Pouczenia duchowe. Księga Boskich pociech. O człowieku szlachetnym. O odosobnieniu. Legendy*, przeł. i oprac. W. Szymański OP, „W drodze”, Poznań 1987; tegoż, *Kazania i traktaty*, przeł. i przedmowa opatrzył Jerzy Prokopiuk, IW Pax, Warszawa 1988.

⁷ S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Paryż 1958, s. 112.

wiekach Kościoła szczególnie silna na Wschodzie, zaś do teologii zachodniej przeszła głównie dzięki św. Janowi z Damaszku i Pseudo-Dionizemu Areopagicie. Nawiązując do tej tradycji Eckhart posuwa się jeszcze dalej. Mistrzem, na którego się powołuje w zacytowanym wyżej fragmencie, jest nie kto inny, jak starożytny filozof Heraklit – jeden z *najstarszych mistrzów*, a zarazem *ten, który już dawno znalazł prawdę, na długo przed narodzeniem się Boga*, zanim jeszcze wiara chrześcijańska przybrała swoją obecną postać (s. 248). Eckhart jest zatem przekonany, że doświadczenie zjednoczenia z Bogiem w jego nie dającej się wyśłowić *nagiej prawdzie* sięga poza widzialne granice chrześcijaństwa. I wolno nam dodać: dalsze potwierdzenie swego przekonania mógłby niemiecki Mistrz dostrzec w o wiele późniejszym świadectwie uczonego-buddysty, który z lektury jego kazań wyniósł wrażenie, że *ich idee tłumaczyły się na sposób całkiem zbliżony do myśli buddyjskiej, tak doprawdy bliski, iż mogłyby one wycisnąć na niej piętno niemal tak wyraźne, jak jakiekolwiek buddyjskie przemyślenia*⁸.

Radykalizm Eckharta w jego kontynuacji teologii apofaktycznej przejawia się w śmiałych określeniach, których celem było uświadomienie słuchaczom i czytelnikom względnego charakteru wszystkich prób nazwania Nienazwalnego. Aby wyrazić, że Bóg jest ponad wszelkim stworzonym bytem, Eckhart nie godzi się na określanie Go mianem Najwyższego czy też Czystego Bytu, jak to czyni tradycja tomistyczna, lecz stwierdza: *Mistrzowie niezbyt bystrogo umysłu mówią, że Bóg jest czystym bytem, tymczasem On wznosi się ponad byt tak wysoko, jak anioł nad komara. Gdybym Go nazwał bytem, powiedziałbym coś równie fałszywego jak twierdzenie, że słońce jest blade lub czarne* (s. 121). Skoro zatem, kontynuuje Eckhart, żadem z przymiotów, które Bogu przypisujemy, nie są jeszcze Nim samym, tzn. *nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? – Nicością!* (s. 198). Tego niezwykle na pierwszy rzut oka sformułowania używa Mistrz w innym miejscu z powołaniem się na św. Bernarda, który miał powiedzieć: *Bóg jest Nicością – nie w tym sensie, jakoby nie miał istnienia, lecz dlatego, że nie jest tym lub tamtym, co się da wyrazić, jest bytem przewyższającym wszystkie inne* (s. 448). Powołuje się Eckhart także na św. Augustyna komentującego słowa Pisma (Dz 9,8) o doświadczeniu Pawła pod Damazkiem (*podniósł się z ziemi, a kiedy otworzył oczy, nic nie widział*): *Gdy św. Paweł nic nie widział, widział Boga*. Eckhart z właściwą sobie duchową suwerennością dodaje: *Lepiej będzie, jeśli przestawię te słowa i powiem: „Gdy św. Paweł widział nic (nicość), widział Boga”* (s. 393 n.)⁹.

Śmiałe sformułowania Eckharta o Bogu zostały odrzucone przez Magisterium Kościoła w osobie Jana XXII. Warto przy tym zwrócić uwagę, że wspomniana bulla nie wymienia bynajmniej

wśród potępionych zdań powyższych wypowiedzi, w których Bóg nazywany jest Nicością; papież i jego doradcy nie chcieli przypuszczać kwestionować wypowiedzi wspartych autorytetem uznanych w Kościele świętych. W tym samym jednak kazaniu, w którym znalazło się wspomniane wyżej, nie zakwestionowane sformułowanie, iż *Bóg nie jest bytem*, odrzucone zostało jako hereetycznie następujące sformułowanie, chociaż sam Eckhart nie rozumiał go inaczej, jak tylko w sensie wyjaśnionej wcześniej zasady apofatycznej: *Bóg nie jest ani dobry, ani lepszy, ani najlepszy. Kto by mówił, że Bóg jest dobry, postępowałby wobec Niego tak samo niesprawiedliwie, jak nazywając słońce ciemnym* (s. 122). Wolno przypuszczać, że powodem potępienia tego właśnie sformułowania, którego właściwe rozumienie domaga się uwzględnienia całego kontekstu refleksji Eckharta, był fakt, że brzmiało ono szczególnie „gorsząco”.

Trzeba wszakże dodać, że możliwość opaczego rozumienia i obawa przed ewentualnym zgorszeniem nie musi być w obliczu tego rodzaju sformułowań silniejsza aniżeli w przypadku innych jeszcze wypowiedzi Eckharta o Bogu, które jednakowoż nie zostały zakwestionowane. Można by np. „gorszyć się” sformułowaniami typu: *Proszę więc Boga, żeby mnie uwolnił od Boga, ponieważ byt mój w swej istocie wznosi się ponad Niego, rozważanego jako początek stworzeń, ponieważ gdyby nie było mnie, nie byłoby i „Boga”, ja bowiem jestem przyczyną tego, że Bóg jest „Bogiem”* (s. 324). Należycie, czyli po chrześcijańsku rozumiany sens tych zaskakujących wypowiedzi sprowadza się do uznania, że nawet imię „Bóg” jest czymś wtórnym wobec Rzeczywistości wykraczającej poza wszelką nazwę¹⁰. Podobnie można też pojmować najśmielsze chyba z chrześcijańskiego punktu widzenia wypowiedzi Eckharta o Bogu, w których zdaje się on sugerować, że nawet mówienie o Trójcy Świętej oznacza uciekanie się do obrazu wyrażającego jedynie częściowo nienazywalną ostatecznie Rzeczywistość. Człowiekowi pragnącemu *samemu tylko Boga w Jego nagości, takiego, jaki jest sam w sobie*, nie wystarcza *Ojciec ani Syn*,

⁸ D. T. Suzuki, *Mistrz Eckhart a buddyzm*, przeł. J. Sieradzan, w: „Pismo literacko-artystyczne” nr 6-7/1986, s. 95-120; cyt. s. 95 n.

⁹ Tekst niemiecki zawiera nieprzetłumaczalną grę słów, którą W. Szymona dodatkowo zaciera. Dlatego cytujemy ostatnie zdanie we własnym tłumaczeniu wg tekstu niemieckiego: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Diogenes Taschenbuch 1979, s. 400.

¹⁰ Jeszcze dokładniej można powiedzieć: Bóg ujmowany w jakiegokolwiek formie przez człowieka (np. jako Stwórcę) jest tylko „Bogiem”, w którym nie wyraża się cała pełnia Jego samego. Zauważmy też, że wprowadzone w tekście Eckharta rozróżnienie graficzne między Bogiem a „Bogiem”, które polski tłumacz przejmuje za niemieckim wydawcą (nie zawsze konsekwentnie), umożliwia lepsze rozumienie myśli Eckharta, co dla jego pierwszych słuchaczy było z pewnością trudniejsze.

ani Duch Święty, ani trzy Osoby razem, chce bowiem przeniknąć do prostej Głębi, do milczącej pustyni, do której nigdy nie miała wglądu ani odrębność, ani Ojciec, ani Syn, ani Duch Święty, do najgłębszego wnętrza, w którym nikt nie jest u siebie (s. 301). W tym sensie może więc Eckhart powiedzieć, że człowiek w swym pragnieniu ostatecznego zjednoczenia z Bogiem nie zatrzymuje się *nawet tam, gdzie Syn wychodzi z Ojca, [lecz] wznosi się ponad wszelki obraz* (s. 405).

Nienazywalność Boga, o której dominikański Mistrz tak radykalnie świadczy, implikuje dlań nienazywalność w samym człowieku owej głębi, gdzie rzeczywistość Boga może być przeżyta w pełni ostatecznego zjednoczenia: *Bóg, który jest bezimienny – nie ma On żadnego imienia – jest niewyraźalny, a tak samo jak On, niewyraźalna jest w swej głębi dusza* (s. 164). W obliczu tej niewyraźności otwierają się dwie drogi: albo milczenie, albo coraz nowe próby nazywania Nienazywalnego. Jako kaznodzieja nie może Eckhart zrezygnować z tej drugiej, trudniejszej drogi. Mówiąc zatem o zjednoczeniu z Bogiem, które człowiek może i powinien osiągnąć, nie poprzestaje na stwierdzeniu, że ma się to dokonać w „duszy” człowieka, lecz mnoży inne jeszcze nazwy, tak jakby ich wielość mogła najpełniej zaświadczyć o względności każdej z osobna.

Skoro żadna z nazw nie wystarcza, a trzeba ich jednak używać, to najprostsze wydaje się wskazanie po prostu na „coś”, co nie ma nazwy. W tym sensie mówi Eckhart: *W duszy znajduje się coś, w czym przebywa tylko Bóg, a mistrzowie powiadają, że to „coś” jest bezimienne i nie ma własnej nazwy* (s. 201). *Gdy ktoś to „coś” pozna, zrozumie, na czym polega wieczna szczęśliwość* (s. 322). Ale zwyczajne wskazywanie na takie „coś” nie jest oczywiście w stanie zadowolić Mistrza. Dlatego z jednej strony odwołuje się on do tradycyjnych podziałów wyróżniających w duszy ludzkiej rozmaite „władze”, interesując się głównie władzami „wyższymi”, zwłaszcza umysłem (mens, Vernunft) i wolą. Eckhart podkreśla, że większa rola w dążeniu do *nagiej prawdy* o boskiej Rzeczywistości przypada umysłowi, tak że mianem „umysłu” określa on nie tylko jedną z „władz” duszy, lecz także tę jej głębię, której jedność kryje w sobie możliwość zjednoczenia z samym Bogiem i zarazem jest źródłem dalszego zróżnicowania poszczególnych „władz” człowieka. Z drugiej strony, mówiąc bezpośrednio o owej głębi (Grund), będącej w człowieku „miejscem” zjednoczenia z Bogiem, stosuje Eckhart takie obrazy, jak *iskierki* (czy to niebiańskiej natury, czy to umysłu), *ognia, światła, ducha, głowy i wierchołka, duszy* itd. Tajemniczy charakter tego miejsca oddaje chyba najpełniej mówienie o *niez głębioj głębi* (grundloser Grund – por. s. 278), którą w człowieku może wypełnić jeden tylko Bóg, skoro w niej *głębia duszy i głębia Boga stanowią jedną głębię* (s. 156).

Jak już wspomnieliśmy, podstawową prawdą, wokół której krążą wszystkie rozważania Eckharta w jego kazaniach, jest prawda o zjednoczeniu i jedności Boga z człowiekiem. *Niezgłębiona głębia* obejmująca obie zjednoczone ze sobą rzeczywistości jest zatem ostatecznie tajemnicą ich jedności: tajemnicą Boga w człowieku i człowieka w Bogu. *Można pojąć ciepło bez ognia i blask bez słońca, ale nie można zrozumieć Boga bez duszy ani duszy bez Niego – do tego stopnia stanowią jedno* (s. 352). Pośród sformułowań, w których Eckhart próbuje wyrazić tę niewyrażalną ostatecznie jedność bóstwa i człowieczeństwa, na szczególną uwagę z teologicznego punktu widzenia zasługują określenia związane z dwoma kręgami problemowymi: z problematyką stworzenia oraz z problematyką chrystologiczną. Pierwszy krąg wiąże się nie tylko ze stworzeniem człowieka na *obraz i podobieństwo* Boga, lecz mowa jest tu zarazem o tym co *niestworzone i niestwarzalne* w człowieku i co pozwala mu na ujmowanie Boga *bez pośrednictw, bez osłony, w Jego nagości i takiego, jaki jest sam w sobie* (s. 300). Natomiast drugi krąg, wiążący się z problematyką chrystologiczną, obejmuje to wszystko, co o zjednoczeniu Boga z człowiekiem daje się powiedzieć w świetle tajemnicy Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa. Można przy tym z góry oczekiwać, że w rozważaniach Eckharta oba kręgi wzajemnie się przenikają, skoro najgłębszym źródłem wszystkiego, co daje się wyrazić, jest niewyrażalna Jedność. Gwoli przejrzystości przedstawimy dalej oba kręgi zagadnień w łączącej je perspektywie pochodzenia od Boga, by z kolei na tym tle przedstawić drogę dochodzenia do Boga w ujęciu Eckharta jako konkretne zastosowanie, a zarazem istotne dopełnienie wcześniejszych rozważań teologicznych.

Pochodzenie od Boga

Gdy idzie o wypowiedzi Eckharta o stworzeniu człowieka i świata, należy przede wszystkim pamiętać o ich teologicznym charakterze; chodzi w nich o określenie świata i człowieka w relacji do Boga jako pochodzących od Niego, przy czym pochodzenie to ujmuje Mistrz nie w kategoriach czasowych, lecz właśnie w kategoriach relacji – jedności i odrębności w stosunku do Boga. Odejście od kategorii czasowych wyraża się najlepiej w tych wypowiedziach o stworzeniu, w którym jest mowa o *obecnym teraz* stwórczego działania Boga. Eckhart zdaje się tutaj nawiązywać do „Wyznań” św. Augustyna, powołując się raz na zdanie przeczytane w *pewnej księżce (któż mógłby ją zgłębić do końca)*, że *Bóg tworzy świat tak samo jak pierwszego dnia, w którym go stworzył* (s. 258). Przejmując zatem biblijno-tradycyjne określenia czasowe (*pierwszego dnia* czy dalej: *sześć tysięcy lat temu*), nadaje im

Eckhart sens pozaczasowy: *Nieraz już mówiłem, że Bóg stwarza cały ten świat właśnie teraz. Wszystko, co stworzył sześć tysięcy i więcej jeszcze lat temu, gdy uczynił świat, stwarza to w całości teraz* (s. 227). Owo boskie „teraz” jest poza ludzkim czasem, gdyż zawiera w sobie cały czas. „Teraz”, w którym Bóg stworzył świat, jest równie blisko tego czasu, co „teraz”, w którym w tej chwili mówię, a dzień ostateczny jest równie blisko tego „teraz”, jak dzień, który był wczoraj” (s. 121).

Zanim zwrócimy uwagę, w jaki sposób Eckhart w miejsce kategorii czasowych wprowadza relacyjno-dialektyczny punkt widzenia, dodajmy już w tym miejscu, że interpretacja wyłącznie „czasowa” wypowiedzi Eckharta o stworzeniu zapoznaje ich teologiczny sens. Kiedy zatem wspomni: na bulla odrzuca jako hereetyckie przypisywane Eckhartowi zdanie: *Przyjąć można, że świat istniał od wieków* (s. 470)¹¹, to nie uwzględnia, że w teologicznej perspektywie Eckharta nie chodzi o kwestię „czasowego” początku świata, lecz o spojrzenie na niego w relacji do „pozaczasowego” Boga i Jego odwiecznego „teraz”. W tej perspektywie, w której kategorii czasowe ulegają relatywizacji, należy również pojmować i można przyjąć kolejne zdanie Eckharta, które bulla odrzuca tylko dlatego, ponieważ nadaje mu sens czasowy: *Odkąd Bóg istniał i rodził współwiecznego Syna jako całkowicie sobie równego Boga, równocześnie stwarzał także świat* (tamże).

Tradycyjna perspektywa „czasowa” w odniesieniu do stwórczego działania Boga wiązała się ze swoistym pojmowaniem stworzenia „z niczego” – „najpierw” było „nic”, z którego „potem” powstało „coś”. Z chwilą kiedy Eckhart odchodzi w swojej teologii stworzenia od kategorii czasowych (bądź też stosuje je w sensie aczasowym), również stworzenie „z niczego” nabiera u niego innego sensu. Wszystko co stworzone ujmuje on w dwojakiej perspektywie: w jedności z Bogiem i poza tą jednością. W pierwszej perspektywie, a więc widziane w Bogu, wszystkie istoty stworzone uczestniczą w pozaczasowym „teraz” Boga i w tym sensie są „odwieczne”. Celem dalszego scharakteryzowania tej perspektywy odwołuje się Eckhart do kategorii relacji w Bogu, którym już tradycyjna refleksja teologiczna przyznawała pozaczasowy charakter, mianowicie do relacji boskich Osób w Trój-jedności Boga. W tej perspektywie pochodzenie Syna od Ojca jest zarazem pochodzeniem (stworzeniem) wszystkich rzeczy: *Bóg działa nieustannie w „teraz” wieczności, a Jego działaniem jest rodzenie Syna; rodzi Go nieustannie. Z narodzenia tego wyłonili się wszystkie rzeczy* (s. 280). *Ojciec mówi jedno Słowo – to Jego Syn. W Nim wypowiedział wszystkie rzeczy* (s. 453).

Nawiązując w ten sposób do obecnej w Piśmie Świętym koncepcji stworzenia całej rzeczywistości w Chrystusie jako boskim

Logosie-Słowcie Eckhart podkreśla nadto, że w tej perspektywie wszystkie stworzenia są jednakowe w swej jedności z jedynym Synem Bożym. Przede wszystkim odnosi się to do ludzi: *Musicie, rzecz jasna, różnić się wedle narodzenia cielesnego, natomiast w narodzeniu wiecznym macie stanowić jedno, ponieważ w Bogu jedno jest tylko naturalne źródło i dlatego istnieje jedno tylko wyjście Syna wedle natury* (s. 292). W gruncie rzeczy odnosi się to do wszystkich stworzeń, na ile ich pochodzenie od Boga dokonuje się w tym jednym jedynym (pierwszym) wyjściu, jakim jest pochodzenie Syna: *Bóg daje wszystkim rzeczom jednakowo i w tej mierze*¹², *w jakiej wychodzą z Boga, są sobie równe. Tak, aniołowie, ludzie i pozostałe stworzenia wychodzą z Boga jako równe sobie w swym pierwszym wyjściu. Kto by patrzył na rzeczy w ich pierwszym wyjściu, wszystkie je widziałby jako sobie równe /.../ Mucha, rozważana jako istniejąca w Bogu, jest szlachetniejsza niż najwyższy anioł sam w sobie. Tak więc wszystkie rzeczy w Bogu są sobie równe i są Nim samym* (s. 140).

Tę pierwszą perspektywę, w której stworzenie jest rozpatrywane w jedności z Bogiem, Eckhart uzupełnia o spojrzenie ujmujące rzeczywistość stworzoną w jej odrębności od Boga. O ile w pierwszej perspektywie liczy się ostatecznie tylko Bóg – *tylko On istnieje*, o tyle w drugiej, poza Bogiem, pozostaje nicłość: *Bo wszystkie rzeczy istnieją w Bogu i przez Niego, poza Nim i bez Niego nie istnieje prawdziwie, w porównaniu z Nim wszystkie stworzenia – to marność i nicłość* (s. 428). Również w tej drugiej perspektywie Eckhart nawiązuje do tradycyjnej teologii stworzenia. O ile jednak w tradycyjnym rozumieniu „stworzenie z niczego” było ujmowane w kategoriach czasowych, o tyle Eckhart pojmuje związek stworzenia z nicością jako relację – „nicość” jest stałym, a więc pozaczasowym znamieniem rzeczy stworzonych jako różniących się od Boga i rozpatrywanych „w sobie”. *Wszystkie stworzenia jako takie są nicością: czymś stają się dopiero wówczas, gdy pada na nie światło, z którego czerpią swój byt* (s. 290).

Wprawdzie w tej charakterystyce stworzenia, łączącej obie perspektywy, nie jest Eckhart w stanie uniknąć całkowicie kategorii czasowych („gdy”), podobnie jak w innym stwierdzeniu świadczącym o dwójakiej relacji właściwej rzeczom stworzonym: w Bogu *wszystkie rzeczy są czyste i szlachetne. Z chwilą jednak, gdy wyjdą*

¹¹ W przetłumaczonych na polski *Kazaniach* Eckharta nie ma tak sformułowanego zdania. Trzeba też dodać, że już św. Tomasz uznawał za Arystotelesem, iż filozoficznie można by przyjąć odwieczne istnienie świata, a więc nie musi to oznaczać sprzeczności z prawdą o stworzeniu. Por.: E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasa z Akwinu*, przeł. J. Rybań, Warszawa 1960, s. 218.

¹² Przekład własny z tekstu niemieckiego (s. 215, por. przyp. 9), którego czasowe kategorie („so wie”) tłumacz oddaje przez „w chwili”.

z Boga i znajdują się w najbliższym stworzeniu, stają się do Niego tak niepodobne, jak coś i nic (s. 453). Na dowód jednak, że tego rodzaju charakterystykę stworzeń – w Bogu i poza Nim – Eckhart rozumie nie jako następstwo czasowe dwóch faz (przebywania w Bogu i wyjścia z Niego), lecz jako pozaczasową „jednocześnieść”, można przytoczyć wypowiedzi, w których dialektyczna relacja obu aspektów stworzenia jest wyraźna. Eckhart podkreśla w nich zadziwiający charakter prawdy, że w stosunku do Boga *wszystkie stworzenia wychodzą na zewnątrz, a mimo to pozostają wewnątrz* (s. 227). Prawdę tę ujmuje on dalej w analogii do tajemnicy Trójcy Świętej, w której „wychodzący” od Ojca Syn nie przestaje „trwać” w Ojcu: *kiedy Ojciec rodził wszystkie stworzenia, zrodził i mnie. I wyszedłem z Niego wraz z nimi, a mimo to pozostałem wewnątrz, w Ojcu* (s. 190). Najdokładniej zaś formułuje tę dwojaką relację istot stworzonych do Boga wtedy, kiedy odnosi ją do istot rozumnych i wiąże explicite z relacją do boskiego Logosu-Słowa: *Wypowiadając Słowo, wypowiada [Bóg] siebie i wszystkie rzeczy w drugiej Osobie /.../ I wypowiada w tymże Słowie wszystkie rozumne duchy, istotowo równe temuż Słowu według obrazu, na ile¹³ pozostają wewnątrz Niego; nie są one jednak równe Jemu, na ile ich obraz wychodzi na zewnątrz, przyjmując odrębne istnienie* (s. 80). Równość stworzeń rozpatrywanych „wewnątrz” Słowa oraz ich nierówność „na zewnątrz” Niego nie oznacza następstwa czasowego samych rzeczy w odniesieniu do Słowa, lecz odnosi się najwyżej do następstwa w poznającym człowieku, który najpierw – w swym naturalnym poznaniu – poznaje rzeczywistość w jej „zewnątrznej” rozmaitości, by dopiero w głębszym poznaniu w świetle Słowa pojąć jej „wewnętrzzną” jedność w tymże Słowie.

Szczególne miejsce, jakie w Eckhartowskiej wizji stworzenia zajmuje człowiek, wiąże się oczywiście z podstawową prawdą chrześcijańskiej wiary, że Słowo, w którym wszystko zostało stworzone, stało się człowiekiem. Dlatego też większość wypowiedzi Mistrza o równości wszystkich stworzeń rozpatrywanych w Synu Bożym jest odniesiona bezpośrednio do człowieka i jego z Nim jedności: *Jesteśmy jedynym Synem, którego Ojciec zrodził przed wiekami w ukrytych ciemnościach odwiecznej, nieprzeniknionej głębi* (s. 192). W aczasowym sensie, jaki Eckhart nadaje tego rodzaju sformułowaniom, należy też rozumieć liczne jego wypowiedzi o istnieniu w człowieku *czegoś niestworzonego* (s. 191), o *niestworzonej i niestwarzalnej sile* w ludzkiej duszy (s. 132, 300) tego rodzaju, *że gdyby cała dusza była taka, byłaby ona niestworzona i niestwarzalna* (s. 146, 140). Fakt, że ostatnia z tych wypowiedzi znalazła się w bulli Jana XXII pośród zdań uznanych za heretyckie (s. 472), świadczy raz jeszcze o braku zrozumienia specyficznej, relacyjnej perspektywy w rozważaniach Eckharta.

Dochodzenie do Boga

Widzieliśmy już wcześniej, że Eckhart uzależniał zrozumienie swoich refleksji od udziału słuchaczy w doświadczeniu religijnym, z którego sam najwyraźniej je czerpał. Nie poprzestaje więc na przedstawianiu wizji stworzenia w jego dwojakiej relacji do Stwórcy, lecz ukazuje zarazem drogę prowadzącą do opisanej w tejże wizji jedności z Bogiem. Pochodzenie od Boga i dochodzenie do Niego stanowią bowiem wzajemnie się naświatlające elementy jednego procesu, danego i zarazem zadanego w życiu każdego człowieka.

Rozpatrując wypowiedzi, w których Eckhart opisuje drogę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem, zwróćmy szczególną uwagę na ich dwa nurty. Pierwszy towarzyszy wspomnianym wyżej rozważaniom o *niezglębionej głębi* w człowieku, gdzie jedność z Bogiem jest najpełniejsza. Stosownie do ujmowania tej głębi jako „czegoś”, skąd wypływają poszczególne władze duszy, droga do zjednoczenia z Bogiem wymaga wyjścia poza działanie tychże władz. W szczególności Eckhart podkreśla konieczność wyrzeczenia się własnej woli, zauważając, że nawet ktoś, kto *chce ze swej własnej woli pełnić umiłowaną nade wszystko wolę Bożą*, może w gruncie rzeczy szukać nie Boga, lecz samego siebie (por. s. 320).

Praktyczne zasady, jakimi winien się kierować człowiek szukający wyrzeczenia się własnej woli oraz płynących z niej przywiązań i uwarunkowań, formułuje Eckhart w nurcie rozważań dotyczącym spojrzenia na stworzenie w relacji do Boga. Wychodzi mianowicie ze stwierdzenia, że wszystko, czego człowiek szuka *oprócz Boga, jest nicością, cokolwiek by to było: korzyść, nagroda, wewnętrzne przeżycie i wszystko inne*. Jeżeli zatem – tłumaczy Mistrz swoim słuchaczom – *w jakikolwiek sposób szukasz swego, nigdy nie znajdziesz Boga, bo nie szukasz wyłącznie Jego samego. Oprócz Niego szukasz czegoś innego i postępujesz dokładnie tak, jakbyś z Boga robił świecę. Używa się jej do szukania jakiejś rzeczy, a gdy się ją znajdzie, świecę się wyrzuca* (s. 95). Chodzi więc o postawę całkowitej bezinteresowności, wolną od wszelkich uhocnych motywów zdradzających i kultywujących ukryty egoizm człowieka. Zwracając dalej uwagę, że wszystkie działania ze względu na jakieś *dlaczego* nie mogą prowadzić do samego Boga, Eckhart wyraża się we właściwy sobie paradoksalny sposób: *Tak, nawet jeśli samego Boga stawiasz sobie za cel, wszystkie twoje czyny pełnione ze względu na to „dlaczego” są martwe i niweczysz dobre uczynki. Zresztą nie tylko że niweczysz dobre uczynki, popełniasz*

¹³ Raz jeszcze odchodzimy tu od przekładu W. Szymony, który zaciiera czasową perspektywę Eckharta, tłumacząc „insofern” (s. 157 w tekście niemieckim) przez „dopóki” oraz dalej przez „z chwilą”.

nadio grzech, postępujesz bowiem, niczym ogrodnik, który w celu założenia parku, wyciąłby wszystkie drzewa i jeszcze by się domagał za to zapłaty (s. 263).

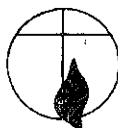
W tym samym nurcie pozostają praktyczne wskazówki Eckharta związane z ową dopełniającą perspektywą, w której wszystkie stworzenia ujmowane w jedności z Bogiem są sobie równe. Istotne jest *nade wszystko jednakowe we wszystkim usposobienie. Jeśli ktoś jest chory, niech przyjmuje równie ochoczo swoją chorobę jak zdrowie, a zdrowie – jak chorobę (s. 212).* Człowiek bowiem, który *zda całkowicie swoją wolę na Boga i z jednakim usposobieniem, wewnątrz i zewnątrz, przyjmuje wszystko od Niego (s. 364),* okazuje, że jego postępowanie wyływa z owej głębi, gdzie wszystkie władze duszy są *jednakowo szlachetne.* Zasługuje on wówczas na miano sprawiedliwego jako *ten, kto pozostaje taki sam w radości i cierpieniu, w goryczy i słodyczy, komu nic nie staje się przeszkodą, tak że okazuje się jednym w sprawiedliwości. Sprawiedliwy stanowi jedno z Bogiem (s. 132).*

Sprawiedliwość w podanym tu sensie zachowywania we wszystkim jednakowego usposobienia jest dla Eckharta na tyle istotna, że może stwierdzić: *Kto zrozumie naukę o sprawiedliwości i sprawiedliwym, zrozumie wszystko, co mówię (s. 109).* Podobnie jak w innych przypadkach Mistrz nie poprzestaje na jednej tylko nazwie określającej tę zasadniczą postawę, lecz szuka coraz to nowych imion wyrażających jakiś jej szczególny aspekt. Mówi więc często o *odosobnieniu* (Abgeschiedenheit), by wyrazić niezależność od zewnętrznych sytuacji i rzeczy; nazywa również tę postawę podstawową wolnością, pokorą, duchowym ubóstwem itd. Szczególnie bliski jest mu wreszcie obraz narodzin. Z jednej strony mówi o *drugim, duchowym narodzeniu*, które w przeciwieństwie do pierwszego, cielesnego, wiążącego ze światem, oznacza uwolnienie od świata nie w sensie fizycznej śmierci, lecz jako możliwe jeszcze w ziemskim życiu przejście do życia w Bogu (s. 425). Z drugiej strony Eckhart określa osiągnięcie tej postawy najczęściej jako narodzenie się w człowieku Jednorodzonego Syna Bożego, kiedy to najgłębsza część ludzkiej duszy otwiera się na odwieczne, poza-czasowe „teraz” samego Boga: *W duszy, która trwa w obecnym „teraz”, Ojciec rodzi swego Jednorodzonego Syna, a w tym samym narodzeniu dusza się rodzi na nowo w Bogu. Jest to jedno i to samo narodzenie: ilekroć dusza rodzi się na nowo w Bogu, tylekroć Ojciec rodzi w niej swego Jednorodzonego Syna (s. 131).*

Pozostaje na koniec jeszcze jedna uwaga. Dla „zawodowych” teologów, którzy zajmą się pismami Mistrza, najbardziej inspirujące może się stać jego świadectwo, jak ważne jest dla teologicznej refleksji wiązanie jej z żywym doświadczeniem wiary, z doświadczeniem samego Boga. Dla wszystkich natomiast, którzy w sensie

przytoczonej na wstępie sentencji Rahnera czują potrzebę wzbogacenia swej wiary o wymiar mistyczny, Eckhart może się stać istotne otwierającym nań Mistrzem. Ostatnie z jego kazań zamieszczonych w omawianym tutaj zbiorze ukazuje wymownie, że według niego celem drogi zwanej mistyczną nie są bynajmniej nadzwyczajne przeżycia pozwalające uciec od szarej codzienności; kresem jest raczej postawa, w której człowiek będzie umiał w tej właśnie codzienności znaleźć jedność z Bogiem pozwalającą odkrywać i realizować we wszystkim Jego wolę. Bo zjednoczenie z Nim następuje wtedy, *kiedy najwyższy szczyt duszy nie ugina się pod nadmiarem rozkoszy i nie zatapia się w zalewającej go błogości, lecz niezłomnie wznosi się ponad wszystko* (s. 459). Tam zaś, ponad wszystkim, odnajduje ostatecznie znowu wszystko – w Bogu.

Jacek Bolewski SJ



Sztuka po 1984*

Proszę nie traktować tego artykułu jako zapowiedzi ściślejszych chronologicznych periodyzacji, lecz raczej umieścić go w perspektywie pewnego znanego, od niedawna również w Polsce, dzieła literackiego. Oczywiście ten pierwszy sposób rozumienia tytułu również zachowuje sens, lecz nie tylko o czasowe podziały tu chodzi. Przywykliśmy już patrzeć na całe lata 80. jako na czas kolejnej radykalnej zmiany w sztuce zarówno w Polsce jak i poza nią. Dość dużo o tej zmianie napisano przedstawiając ją na ogół w bardzo kontrastowych barwach¹. Otóż wprowadzenie do obrazu sztuki lat 80. cezury „1984” – spojrzenie na sytuację przed i po „osiemdziesiątym czwartym” – ma służyć także pewnemu złagodzeniu kontrastów, wprowadzeniu półtonów².

Zacznijmy jednak od przypomnienia owego czarno-białego schematu. Najbardziej spektakularnym symptomem zmiany była sfera środków artystycznych – powszechnie podkreślano powrót „warsztatów” malarskich i rzeźbiarskich. Mają one oczywiście swoje – charakterystyczne dla lat 80. – cechy szczególne. Są mianowicie używane tak, by pozwolić manifestować się manualnym i zmysłowym władzom artysty. Zatem na warsztatowym planie sztuki wyraźny jest prymat „materii” poddanej lub może – powiedzmy – współpracującej ze swobodną ręką artysty. Owa malarska i rzeźbiarska materia jest – warto to podkreślić – nośnikiem barw, które pojawiają się w swym pierwotnym, drażniącym zmysły uobecnieniu. Z tych manualnych, prawie cielesnych, w każdym razie przede wszystkim zmysłowych, „obracających” materią praktyk wynurza się symbolika, ale dzieje się to z pewnym trudem. Jest ona jakby wyciągana z zapomnienia, z ukrycia, z głębin i ciemności, w których uległa częściowemu zatarciu, pokawałkowaniu i destrukcji. Może trzeba raczej mówić o „obrazach – korzeniach myśli”, trochę dziecinnych, kiedy indziej mrocznych, to znów jakby szkolnych lub wziętych z akademickiej historii sztuki, rzucanych na płótno tak szybko, że prawie nie nadążają za nimi świadomie kontrolowane sensory. Obrazy przed ich sensem, gest manualny przed porządkiem unormowanym regułami rzemiosła artystycznego, praktyka przed teorią sztuki.

Otóż, ZMIANA zawdzięcza swoją wyrazistość upowszechnieniu się na początku lat 80. tego właśnie typu praktyk i jednoczesnemu zdecydowanemu odwrotowi artystów od wszechobecnych do niedawna „mediów”, tzn. mechanicznych środków rejestracji obrazu:

* Referat wygłoszony na sesji Instytutu Sztuki PAN poświęconej problematyce postmodernizmu, Warszawa, czerwiec 1988.

fotografii, video, filmu. Na drugi plan schodzą również te przedsięwzięcia artystyczne, które miały jakiś związek z kontrkulturą, a więc: prowokacją, kreacją grupową, akcją uliczną. Pozostają, choć zdecydowanie w tle malarstwa i rzeźby, te wcielenia „innych mediów”, które niejako wbrew swej technicznej mechanicznej substancji i ponad logiką własnej konstrukcji potrafiły się poddać niekontrolowanym impulsom artysty. Pozostały tylko te działania procesualne, które z ambicji społecznego oddziaływania, poruszania świadomości itp. przestawiły się na subiektywizm, wewnętrzny świat artysty, uniwersalny krąg archetypów kulturowych...

Owa praktyka ma swój myślowy kontekst, którego zawartość jak i – co ważne – sposób jego pojawiania się są warte specjalnej uwagi. Otóż bardzo ważne jest usytuowanie „myślenia” utożsamianego w sztuce z pracą koncepcyjną, projektową, z ujmowaniem działania w pewien wstępny, logiczny plan. Następuje charakterystyczne odwrócenie kolejności. Przesadny nacisk konceptualistów na tę właśnie, racjonalną sferę twórczej pracy w skrajnych przypadkach prowadzący do zmysłowo-manualnej, uprzedmiotawiającej realizacji spotkał się z reakcją. Nie ma planu, koncepcji, ideologii itp.; jest mozolne „obracanie” materii malarzkiej i rzeźbiarskiej, w tym motoryka ciała, przede wszystkim ręki. Z owej poruszonej materii wylaniają się dopiero sensory. Te zresztą mają bardzo różny status: są traktowane jako fundamentalne, lub odwrotnie: są mało ważne, wtórne, stanowią swego rodzaju ustępstwo artysty na rzecz oczekiwań krytyków i odbiorców sztuki. Można powiedzieć, iż jak konceptualizm traktował przedmiot, materializację idei jako daninę na rzecz „świata sztuki” (galerii, muzeów, kolekcjonerów itp.), tak „Nowi dziecy” w wielu przypadkach możliwość ikonologicznej interpretacji swej praktyki malarzkiej traktują podobnie, właśnie jako daninę na rzecz tego, co jest czasem nazywane art world i jego schematów interpretacyjnych. Oczywiście problem nie sprowadza się tylko do gry przeciwieństw – nie jest on tylko „wymyślony”. Kryje się za tym autentyczne

¹ Przykładem może być publicystyka P. Fullera, a także jego książka *Aesthetics after Modernism*, London – New York 1983. Do głównych ideologów tej zmiany zalicza się jednak A. B. Olive, szczególnie książkę *The Italian Trans-avantgarde*, Milano 1980, także M. W. Fausta i G. de Vriesa, *Hunger nach Bildern. Deutsche Malerei der Gegenwart*, Köln 1982. W Polsce w kategoriach ostrej opozycji między dawnym a przyszłym stawał problem J. Bogucki, lecz mimo że jego wizja resakralizacji kultury mieści się w klimacie myślowym krytyki europejskiej, ma ona też swoje specyficzne i z trudem porównywalne aspekty. Już raczej teksty A. Kepińskiej ściślej przylegają do tych przemian, patrz: A. Kepińska, *Lata siedemdziesiąte – funkcjonowanie i rozkład pojęcia „awangarda”*, w: *Wybory i ryzyka awangardy*, PWN, Warszawa – Łódź 1985.

² Interesującą próbę spojrzenia na te zjawiska podjął P. Piotrowski, którego referat na sesji SHS, *Kryzys awangardy czy kryzys sztuki?* był drukowany w „PP” 5/1987.

zapewne znużenie jałowością werbalnych wynurzeń artystów poruszających się po ścieżkach, po których przeszli wcześniej uniwersyteccy specjaliści. Konceptualna werbalizacja, wykresy, schematy i modele, jakkolwiek reprezentowały formację epistemologiczną, były środkami, którymi posługiwali się „inni”: badacze, humaniści, przyrodnicy, scjentyści. Możemy w tym kontekście zaryzykować twierdzenie, że te warsztatowe zmiany, które obserwujemy w końcu lat 70. i na początku 80., były z jednej strony poszukiwaniem utraconej przez sztukę tożsamości, z drugiej – uruchamianiem ponownie lekceważonych nie tylko przez sztukę władz ludzkich, ponownym zainteresowaniem obszarami, do których tylko sztuka, wydawało się, dawała klucz. Zresztą wszystko to idzie w parze z odwołaniem od scjentyzmu, nie tylko w jakiegoś jego spójniejszej, metodologicznej wykładni w ramach filozofii nauki, lecz generalnie od nauki jako podstawy światopoglądu. Następuje zwrot ku tym sferom ludzkiego doświadczenia, które niełatwo się racjonalizują. Generalnie trzeba mówić o odwróceniu od samoświadomości ku „pozaświadomości”.

Chcę zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt owej zmiany, który był mocno wpisany w samą praktykę warsztatową sztuki. Otóż w obliczu konceptualnego „ostatniego kroku” i rzekomego przekroczenia przez sztukę materiałowo-przestrzennego pułapu tradycyjnych warsztatów malarskich i rzeźbiarskich, powrót do nich – i to w takim prowokacyjnym, zmysłowym i przedmiotowym aspekcie – miał wyraźnie ideowy charakter. Była w tym bądź kapitulacja – załamanie się wizji sztuki jako continuum, w którym pewne prace artystyczne określają warunki powstania kolejnych prac, bądź makiaweliczna taktyka – nieco kpiący chwilowy powrót do „wcześniejszego etapu” wymuszony przez rynek, modę, knowania marszandów. Przy czym, jak to w takich przypadkach bywa, powrót ten zakłada pewien mniej lub bardziej skrywany wewnętrzny dystans artysty, nonszalanę, karykaturyzację lub – gdy dystans nie wystarcza – nihilizm. „Powrót” ten dla bardzo wielu artystów nie był powrotem, lecz umocnieniem się na nigdy nie porzuconych malarskich pozycjach. „A nie mówiliśmy” – cieszyli się ci, którzy nigdy nie porzucili malarskich warsztatów, przede wszystkim zaś pewnej koncepcji sztuki. W sztukach pięknych, w ich fundamentalnej postaci malarstwa sztalugowego i rzeźby figuralnej – zdawali się oni powtarzać – są zawarte fundamentalne wartości, które przesądzą o uniwersalnej, ponadhistorycznej misji sztuki.

Zdecydowałem się wskazać niektóre elementy owej ZMIANY odwołując się do bliskiej warsztatowo-artystycznym operacjom świadomości artystów. Oczywiście to tło tworzyła wtedy również krytyka spekulująca na temat kryzysu awangardy. Nowe malar-

stwo było kreowane na widomy symptom załamania się awangardowej „strategii kolejnych kroków”. Transawangarda według A. B. Olivy porzuca lingwistyczny darwinizm awangardy, a także jej utopizm, na rzecz trwania, subiektywizmu, imaginacji, sensualności³.

Socjologicznie i filozoficznie zorientowana krytyka posługuje się kategorią POSTMODERNIZMU. Kategoria ta – jak chce John Rajchman – gdzieś około 1979–80 r. zaczęła funkcjonować jako nazwa teorii socjofilozoficznej i zaczęła migrować do wielu dziedzin oraz krajów⁴. Ograniczę się jedynie do wskazania pewnego aspektu tej kategorii, ważnego z punktu widzenia sytuacji w sztuce na początku lat 80. Zarysowuje ona dość mgliście opozycję między modernizmem i postmodernizmem. Sens tej opozycji wyłania się jednak dopiero, gdy modernizm otrzyma jakieś ramy historyczne i filozoficzne. Modernizm jest widziany najczęściej w perspektywie oświeceniowego projektu kulturowego⁵. Dla krytyka sztuki kłopoty jednak tutaj się nie kończą, bowiem modernizm artystyczny w kontekście tak rozumianego modernizmu jako „nie dokończonego projektu kulturowego” da się umieszczać bardzo nieprecyzyjnie, zważywszy dotychczasową wiedzę o sztuce oraz pojęcia tam funkcjonujące⁶. Ograniczę się tu więc tylko do stwierdzenia, że w pierwszym, gorącym okresie promowania nowego malarstwa kategoria postmodernizmu, bez względu na trudności pojęciowe i wiele innych niejasności, była po prostu jeszcze jednym wehikułem, na którym wjeżdżało owo malarstwo do historii sztuki.

Uważam, że w tych kilku przedstawionych przeze mnie „przywarsztatowych” działaniach i ich myślowych implikacjach są zawarte liczne, śmiem twierdzić kluczowe treści, ujmowane w owym czasie przez krytyków w ramy dyskursu o kryzysie awangardy lub o nadejściu nowej postmodernistycznej ery.

Dodajmy jeszcze pewne spostrzeżenia dotyczące instytucjonalnej strony życia artystycznego. Zmiana manifestuje się tu ożywieniem prywatnego rynku sztuki, spektakularnymi karierami marszandów (casus M. Boone), ale z drugiej strony spadkiem państwowych dotacji. Jak zauważa Kenneth Courtts-Smith, w końcu lat 70. nastąpiła homogenizacja struktur alternatywnych sztuki (spa-

³ A. B. Oliva, dz. cyt.

⁴ J. Rajchman, *Postmodernism in Nominalist Frame*, „Flash Art”, listopad-grudzień 1987, s. 49–51.

⁵ Patrz J. Habermas, *Modernizm – niedopełniony projekt*, „Odra” 7–8/1987, s. 44–51.

⁶ Problemem tym zajmuje się szczegółowo M. Giżycki, *Kłopoty z postmodernizmem. przyczynek do języka polskiej krytyki artystycznej*, w: *Sztuka polska po 1945 roku*, PWN, Warszawa 1987; por. również tegoż, *Wstęp do antologii tekstów o postmodernizmie*, Wyd. Akademii Ruchu, Warszawa 1988.

dek po latach 60. i 70., gdy rozwijały się struktury „pocztowe”, niezależne „sieci” informacyjne itp.)⁷. Rozprzestrzenia się i umacnia kompleks muzealno-krytyczny obejmujący państwo, terenowe i miejskie agendy kulturalne, instytucje wystawiennicze, pedagogiczne i akademickie, a także struktury dystrybucyjne, promocyjne, krytyczne i dziennikarskie. Ma to stanowić wyraz (według tego samego autora) stopienia się interesów mecenatu państwowego i interesów prywatnego rynku sztuki.

Jeśli w ten sposób uschematyzujemy ZMIANĘ sytuacji sztuki widzianej z perspektywy „świata”, możemy powiedzieć, że w Polsce w końcu lat 70. obserwujemy dość podobne zmiany, choć zachodzą one w całkiem innym kontekście politycznym i nieco innym kulturowym.

Również w Polsce po ekspansji „nowoczesnych”, szczególnie w ich konceptualno-medialnym wcieleniu w końcu lat 60. i na początku 70., widać przesilenie i zwrot ku malarstwu. Oczywiście „nowoczesność” dawała się długie lata malować i rzeźbić, nie chodzi tu więc tylko o prosty warsztatowy zwrot (choć i to też, jako że konceptualno-medialne wcielenie „nowoczesnych” dokonało tu pewnych podziałów)⁸. Chodzi o przesilenie malarskie pod koniec lat 70., które miało swój wyrazistszy, nie zawsze zwerbalizowany program.

Analityczne tendencje, hasła typu: „Artyści o światopoglądzie naukowym”, aczkolwiek nie zniknęły lub nawet miały się nieźle, sądząc po liczbie wystaw, sympozjów i plenerów, to jednak stają one przed problemem rosnącego zniecierpliwienia krytyki, a przede wszystkim rosnącego spadku zainteresowania młodszych roczników artystów.

Gdy chodzi o sferę instytucji, bardzo żywy ruch galerii autor-skich i niezależnych zatrzymuje się na pewnym pułapie niezależności. Tzn. korzysta ze specyficznie rozumianego w systemie realnego socjalizmu mecenatu społecznego⁹. W praktyce obraca się on w sferze funduszy organizacji młodzieżowych, czasem związków twórczych, czasem dużych instytucji zawodowych kompleksu sztuki. Można mówić o wtopieniu się tego ruchu w strukturę mecenatu państwa. Próby trzymania się poza nim: kilka prywatnych mieszkań-galerii i sieć pocztowa, są albo efemeryczne, albo pozbawione większego wpływu. Aczkolwiek ocena taka może się wydać krzywdząca, to potwierdza ją zarówno porównanie z rodzącymi się wtedy niezależnymi instytucjami polityczno-literackimi (tworzącymi zręby niezależnych struktur wydawniczych drugiego obiegu), jak i późniejsza niska rola alternatywnych miejsc awangardy artystycznej po Sierpniu. „Nowa sztuka” – ten zespół wysublimowanych praktyk medialnych i świadomość budowana w długim procesie wewnętrznego dyskursu artystycznego, nie zna-

laźla się w zbyt wygodnej sytuacji. Po Sierpniu wydarzenia społeczno-polityczne z jednej strony przyciągały twórców dając możliwość zastosowania jednej z ideologicznych dyrektyw przenikania się sztuki i życia, nie mówiąc już o możliwości znalezienia się jednocześnie przeciwko establishmentowi. W istocie wydarzenia społeczne stwarzały co najwyżej spektakularną ramę praktykom artystycznym o awangardowym rodowodzie (działaniom i spektakłom w stocznii gdańskiej czy łódzkiej „Konstrukcji w procesie“). Z drugiej jednak strony światek awangardy i wydarzenia społeczne odpychały się. W obliczu żywych, pełnych napięcia, realnego ryzyka i – co ważne – tworzonych przez nie-artystów form wizualnych, akcji, działań o charakterze polityczno-symbolicznym wszystkie formy sztuki, nawet te o kontrkulturowym rodowodzie, towarzyszące kiedyś równie dramatycznym wydarzeniom, zdradzały swój bardzo umowny charakter, swoją „sztuczność“, czytelność jedynie w systemie kultury artystycznej itd. Krótko mówiąc neoawangarda nie dostarczała środków do wspomnienia symbolicznego wydarzeń; form wizualnych, przede wszystkim graficznych, dostarczał im kto inny¹⁰. Następuje wręcz odwrócenie sytuacji, dawne kontrkulturowe galerie syca się okrucami ruchu społecznego (strajk studentów UW m.in. w pomieszczeniach Galerii Repassage). Odpychanie następuje również na innych płaszczyznach, przypomnijmy chociażby dzieje konkursów na pomnik robotników w Gdyni i Poznaniu¹¹. Idee związków sztuki i życia

⁷ K. Coutts-Smith, *Postbourgeois Ideology and Visual Culture*, „Praxis” 6/1982. Próbcę ujęcia sztuki jako pewnej całości obejmującej zarówno praktykę twórczą jak i instytucje artystyczne podejmuje Piotr Graff w książce *Sztuka jako system*, IłS PAN, Warszawa 1987. Pisze on m.in.: „Istnieje pewien zakres zjawisk, zdarzeń i procesów, pewien obszar obejmujący ludzi, ich poczynania, prace i wytwory, a także instytucje, sposoby działania, postawy i ideologie, związany ze sztuką, z wytwarzaniem i korzystaniem ze szczególnych obiektów zwanych dziełami sztuki”. Obszar ten nazwany jest „kompleksem artystycznym” i jest analizowany przez Graffa w świetle teorii systemów. W tym sensie określenia „kompleks artystyczny” używam zarówno tak, jak rozumie je Coutts-Smith, jak i P. Graff, choć bez ambicji rozumienia „kompleksu” jako systemu. Używam też tego określenia wężiej – w odniesieniu do państwowej sieci obiegu wartości artystycznych w Polsce po II wojnie światowej. Sieć ta jest tu również nazywana stalinowską bądź postalinowską „instalacją” (oficjalnie jest też ona znana jako „formy mecenatu państwa”; tego określenia nie zdołałem uniknąć).

⁸ Zob. również W. Włodarczyk, *Nowoczesność i jej granice*, w: *Sztuka polska po 1945 roku*, dz. cyt.

⁹ Pojęcie mecenatu społecznego funkcjonuje w języku polityków kulturalnych w PRL, choć jest ono mylące. W dyskusji prasowej między Sierpniem a Grudniem kilku twórców i krytyków stara się odsłonić istotę tego kamuflażu. Por. J. S. Wojciechowski, *Mecenat – pojęcie i problem*, w: *Współczesne życie artystyczne*, Warszawa 1987.

¹⁰ Por. M. Korcz, *Wizualne symbole Solidarności*, „Materiały Koła Naukowego Instytutu Historii Sztuki”, z. II, UW 1987, s. 78–84.

¹¹ J. Hübner-Wojciechowska, *Spółeczno-artystyczne warunki powstawania pomników w Polsce w latach 1945–1980*, Warszawa 1986.

z jednej strony i poczucie wyższości lub profesjonalizmu z drugiej. To poczucie kazało awangardzistom spoglądać na zjawiska wizualne i kulturowe towarzyszące posierpniowemu ruchowi społecznemu jako na trywialne lub całkowicie je ignorować (przykład sympozjum i wystawy „Sztuka lat siedemdziesiątych” w Lublinie w 1980 r.).

W tej oto sytuacji stosunkowo lepiej odnajdują się przedstawiciele tradycyjnych warsztatów: malarze i rzeźbiarze. To ich środowiskowe przedstawicielstwa – nieformalne i związkowe, dźwigają ciężar politycznego myślenia w swym czasie (posierpniowa i pogrudniowa epopea Zarządu Głównego ZPAP, działania Oddziału Warszawskiego ZPAP). Tradycjonałści odnajdywali się w nowej sytuacji odświeżając m.in. realistyczne wzory artystyczno-estetyczne.

Malarze i rzeźbiarze mogli się również odwołać do będącego im „po drodze” w owym czasie argumentu rynku sztuki, mogli podkreślać swoją rolę jako niezależnych producentów. Wolny rynek sztuki jawił się w aurze niemal rewolucyjnej jako alternatywa etatystycznej struktury kompleksu sztuki w państwie realnego socjalizmu, jako propozycja o charakterze ekonomicznym w obliczu kryzysu ekonomicznego itd.

Trzeba powiedzieć, że wolny rynek sztuki raczej nie pociągał awangardzistów. Nie tylko dlatego, że produkcja awangardowa nie bardzo mogła liczyć na wzięcie wśród polskich klientów sztuki. Rynek był już w tym czasie obłożony anatemą za komercjalizm. Awangarda znalazła się więc w trudnej sytuacji, współtworzenie rynku sztuki raczej nie wchodziło w grę, z kolei dyrektywa bycia blisko życia, a szczególnie atak na establishment i jej biurokratyczny kompleks sztuki były podcinaniem gałęzi, na której, nieco z boku, ale jednak udało się awangardzie właśnie przycupnąć. Pozostawała walka o jakiś nowy niezależny mecenat, ale o to z wielu względów było i jest trudniej.

Generalnie w sferze kompleksu artystycznego w Polsce zachodzą dość intensywne zmiany. Trzeba mówić o jego wewnętrznej przebudowie, może dekompozycji, choć jeszcze nie o rozpadzie. Charakterystycznym przykładem jest tu los ZPAP. Zarząd ZPAP obstawał przy rzeczywistym reprezentowaniu opinii swych członków, tym samym daleko odchodząc od roli, jaką przydzielano mu dotąd w postalinowskiej instalacji kompleksu sztuki – roli bufora dla dyrektyw administracji kulturalnej i organizatora reglamentowanych przez państwo materiałów, narzędzi, pracowni itp. Podmiotowa rola, w jakiej się odnajdywał po Sierpniu, była więc balansowaniem na krawędzi systemu. Władza nie zechciała jednak nieco rozszerzyć pola tej gry, lecz odwrotnie, wkrótce je zwężyła i ZPAP w tym kształcie został zepchnięty z tej krawędzi.

Trzeba powiedzieć, że nie tylko awangarda była w rozterce. Daleko idąca reforma systemu oznaczała dla większości artystów, również tych nieawangardowych, reformę własnej świadomości. Oznaczała rezygnację z korzyści, jakie udało się uzyskać w starym systemie. Kryło się za tym znacznie poważniejsze pytanie, już nie o reformę systemu, lecz o kształtowanie mglistości jeszcze rysującego się systemu społeczno-politycznego, odbudowę społecznych struktur, odbudowę elementów rynku.

Obraz ten ulega kolejnym modyfikacjom po Grudniu 1981. Wszyscy związani formalnie i emocjonalnie ze społecznym ruchem reform bojkotują instytucje socjalistycznego kompleksu sztuki. ZPAP i wyższe uczelnie artystyczne są jego ostatnią wiarygodną instytucją. Po rozwiązaniu ZPAP większość artystów znajduje się w instytucjonalnej próżni lub szuka schronienia w kręgu Kościoła. Odwracam tu trochę porządek mojego schematu, bowiem w tym momencie zjawiska natury organizacyjnej, ekonomicznej wyprzedzają albo przytłaczają procesy artystyczne i świadomościowe. Następuje ostra polaryzacja środowiska na tych pozostających po stronie dawnych struktur upowszechniowych, wchodzących do „nowych związków” i aktywnych w rządowych strukturach zawodowych, przejmujących niektóre opiekuńcze funkcje ZPAP, jak „Sztuka Polska”, oraz na tworzących niezależny pracowniany ruch i aktywnych w strukturach kościelnych i wydawnictwach niezależnych.

Zbiorowy odruch opuszczania instytucji państwowego mecenatu prowadzi po pierwsze do masowych wyjazdów artystów i „umocowywania się” na rynkach europejskich, amerykańskich, a nawet australijskich. Po drugie – do rozwijania się ruchu prywatnych galerii handlowych w Polsce, ten jednak szybko zatrzymuje się na pewnym pułapie, jako że odbudowanie rynku sztuki, powszechniejsze kupowanie dzieł przez prywatnych kolekcjonerów wiąże się ze zmianami całego systemu ekonomicznego. W swojej masie jest to przede wszystkim wędrowka od rozbudowanych form mecenatu państwa realnego socjalizmu pod skrzydła mecenatu Kościoła katolickiego. Jeśli porównamy te procesy z zachodzącymi w świecie, odnajdziemy pewne podobieństwa, choć są one czasem złudne i paradoksalne. Odwrót od mecenatu państwa jest w Polsce masowym zjawiskiem o charakterze politycznym i oddolnym; nie tyle państwo obcina fundusze, ile sama społeczność artystów odrzuca je lub zubaża. Zwrot ku rynkowi sztuki jest również gestem politycznym, bowiem prywatny rynek jest raczej wymuszony na polityczno-ekonomicznej doktrynie socjalizmu, gdy tymczasem w świecie jest on wyrazem prężności i żywotności podstaw systemu. W Polsce zwrot ten ma dość ograniczony zasięg, artyści pozostają, jeśli mogą, w obszarze akceptowanych przez

środowisko instytucji kompleksu państwowego (są to wyższe uczelnie i muzea), wzmacniają inny kompleks mecenasowski – Kościół katolicki, lub decydują się na bezinteresowny marginalizm: na strychu, w prywatnej pracowni, w wąskim, środowiskowym obiegu. W tym samym czasie rośnie siła kompleksu muzealno-krytycznego na świecie dzięki dopływowi nowych ideologii artystycznych związanych z obiektem sztuki, dającym się manipulować na rynku sztuki. Kompleks, za którym stoją prywatne galerie, muzea państwowe realizujące politykę swoich rządów, a przede wszystkim prywatne muzea i fundacje, raczej konsoliduje się i wzmacnia. Polski postalinowski kompleks muzealno-krytyczny słabnie. Lecz oto w naszym kraju rośnie w siłę sieć innych instytucji, postaw i ideologii związanych ze sztuką. W jej skład wchodzi przede wszystkim instytucje kościelne, niektóre instytucje akademickie, krytycy z nimi związani, prywatne galerie, niezależne ośrodki opiniotwórcze związane z niezależnymi wydawnictwami.

Stan wojenny zamraża procesy pluralizacyjne, pogłębia i przyspiesza (w specyficzny sposób w polskich warunkach społeczno-politycznych i kulturalnych) proces słabnięcia awangardy, staje się katalizatorem zmian, kontrpropozycje są artykułowane innymi środkami artystycznymi, są odnoszone również do sfery wartości patriotycznych i obywatelskich. Pogłębia się prymat tradycyjnych warsztatów wraz z różnymi historycznymi ideologiami sztuki. Znów, ujmując rzecz schematycznie, zmiana polega na odejściu od scjentystyczno-realistycznego myślenia ku emocjom, metafizyce. Czas apokalipsy, modlitwy, krzyża. Nastroje katastroficzne szukają form artystycznego wyrazu. Znajdują je oczywiście przede wszystkim w historycznych formułach sztuki. Wspierają one antyawangardowe dążenia, towarzyszy im również refleksja krytyków i historyków sztuki. Awangarda zostaje umieszczona wśród protoplastów socrealizmu, na nią także będzie się zrzucać winę za wszelkie nieszczęścia spowodowane przez biurokratyczny kompleks sztuki w Polsce¹². Krytycy związani z „nowoczesnymi”, nie mając wsparcia z zewnątrz – światowy kompleks sztuki przeżywa okres pełnego rozkwitu nowego malarstwa – bądź „poddają” awangardę, bądź pogłębiają historiozoficzną, akademicką refleksję o niej (widownią tych tendencji była chociażby łódzka sesja „Wybory i ryzyka awangardy”¹³). Ryzykowną, lecz zgodną z duchem czasu płaszczyznę przetrwania proponował przedstawicielom różnych pokoleń polskich „nowoczesnych” J. Bogucki. Jego wcześniej, bo w końcu lat 70., wypracowana koncepcja resakralizacji kultury znalazła w kontekście zaistniałej sytuacji idealne warunki upowszechnienia. Duża część bardziej radykalnie zorientowanych neoawangardzistów, a szczególnie przedstawiciele naj-

młodszej generacji, wypowiedziała w tej sytuacji wojnę kulturze wyłamując się z wszelkich starych i nowych ugrupowań artystycznych i politycznych („Tango“, „Łódź Kaliska“, „kultura rzuty“)¹⁴.

Gdyby się pokusić o artikulację pewnych różnic klimatu artystycznego obu okresów (przed i po Grudniu), a także przy okazji porównać antyawangardowe, „historyzujące“ tendencje artystyczno-estetyczne, jakie się wtedy zaznaczyły, z podobnymi tendencjami „na świecie“, to powiedzieć trzeba by tak: mimo kłopotów i dwuznaczności okres między Sierpniem a Grudniem był widownią całkiem nowej i twórczej sytuacji w kulturze. Dawał nowe szanse tradycjonalistom, nie odbierał ich jednak neoawangardzie. Raczej ją budził, ukazywał niewygodną pozycję, uświadamiał błędy, zmuszał do reinterpretacji niektórych dogmatów. Ta polaryzacja, mimo specyfiki sytuacji politycznej i kulturowej, miała szerszy wymiar, w każdym razie było w niej wiele elementów porównywalnych, mogły one stanowić przykład dla środowisk artystycznych (i nie tylko) w innych systemach społeczno-politycznych. Stan wojenny zepchnął sztukę z tych pozycji, umieścił w jakimś „poza-“ czy „między-“ czasie. Swoisty antyawangardyzm, tradycjonalizm i „historyzm“ sztuk pięknych po Grudniu przypomina trochę zjawiska, które mają miejsce – w zbliżonym czasie – w międzynarodowym kompleksie sztuki. W Polsce miały one wtedy bardziej charakter terapii niż odważnych przewartościowań.

Sytuacja po „1984“, tak w świecie jak i w Polsce, nie podlega jakiejsj efektywnej zmianie, niemniej mamy chyba prawo mówić o dość charakterystycznej wewnętrznej ewolucji.

Na świecie – obserwując warsztatową substancję sztuki – swojej pełni dożywa wielkoformatowe, zmysłowe, częściowo ekspresyjne, po części eklektyczne malarstwo. Nowe Paryskie Biennale wiosną 1985 r. jest tego podręcznikowym przykładem. Amerykańsko-włoska i niemiecka czołówka nowego malarstwa, ze słabiej wyklarowaną francuską mutacją, zawiądnęła ekspozycją. Dodatkowym elementem był rozbudowany dział rzeźby – zarówno tej tworzonej przez czołowych przedstawicieli nowego malarstwa, jak i „nowej rzeźby angielskiej“ (interesujący wkład Anglików do sztuk pięknych lat 80.). Wiadomo już jednak było, że w ramach kompleksu muzealno-krytycznego mamy do czynienia z podsu-

¹² W tym duchu wypowiadał się pewien czołowy polski krytyk; udowadnianiem tczy o związkach socrealizmu z awangardą zajął się również W. Włodarczyk, *Socrealizm. Sztuka Polska w latach 1950–1954*, Paryż 1986.

¹³ *Wybory i ryzyka awangardy*, Łódź 1985. *Materiały z konferencji Teoria i historia awangardy artystycznej*, Łódź, listopad 1982.

¹⁴ Zob. B. Stokłosa, *Contemporary Polish Art*, w: *Contemporary Art from Poland*, Walter Phillips Gallery, Alberta, Canada 1986.

mowywaniem pewnego bardzo głośnego, atrakcyjnego, choć niezbyt długiego epizodu w sztuce współczesnej. Nowe „gwałtowne” malarstwo i „postmalarska” rzeźba osiągały pełnię swego publicznego triumfu¹⁵. Ta partia była już w zasadzie rozegrana, ale do nowych przewartościowań zabierano się zrazu dość leniwie. Lecz Biennale Weneckie, które jako pierwsze z wielkich instytucji kompleksu muzealno-krytycznego musiało sobie radzić z rosnącym znużeniem nowym malarstwem, podjęło wyzwanie. Pojawienie się hasła „Sztuka i nauka” jako wiodącego zdawało się symptomem podejmowania pewnych wysiłków rewizji sytuacji. W rezultacie było to Biennale niezdecydowane, kluczące, lecz wyraźnie szukające innej perspektywy myślowej, innej tradycji, którą dałoby się ustawić na tle premiowanych wartości, rozszerzające wyraźnie zakres prezentowanych mediów sztuki.

Stosunkowo najradykałniej, bo też i zdążyło już upłynąć znów trochę czasu, zachowali się organizatorzy DOCUMENTA, Kassel’87. Wyraz temu radykalizmowi dawała zarówno ekspozycja jak i katalog. Charakterystycznym elementem katalogu była zarówno część oddana artystom do dyspozycji jak i ta zawierająca wypowiedzi krytyków. W części pomyślanej jako autoprezentacja (sama idea antoprezentacji przez dokumentację, autokomentarz wiąże się z ideami neoawangardy i odsyła nas raczej ku praktyce lat 60. i 70.) pojawiły się prace jakby z najlepszych czasów konceptualizmu: estetyka kartki papieru z metaforyczno-filozoficznym tekstem, układanki fotograficzne, dokumenty akcji artystycznej, zapisy rysunkowe idei, projektu... Wśród wypowiedzi krytyków uwagę przyciągają oczywiście prowokacyjne tytuły: „Eine neue Moderne” (Edward E. Fry) i „Die Moderne nach der Postmoderne” (Lothar Romaine).

Otóż trzeba powiedzieć, że dyskusja o postmodernizmie zdążyła się przerodzić w międzynarodową debatę. I znów, poza dojrzewaniem pewnych wątków wewnątrz określonej przez postmodernizm problematyki, zaznacza się pewien nowy klimat wewnątrz tej debaty. Nazwałbym to zneutralizowaniem antyawangardowego ostrza przez wydobywanie wewnętrznej złożoności sensów związanych z pojęciem MODERNIZMU. Postmodernizm przestaje być narzędziem oddzielającym nową praktykę malarsko-rzeźbiarską od praktyk medialnych charakterystycznych dla wcześniejszych dekad. Obie te tradycje warsztatowe i myślowe stają wobec sytuacji „końca sztuki” jednakowo wyzute ze swych korzeni, postawione obok siebie we wspólnej kulturowej „komorze nieważkości”. Innym ważnym z mego punktu widzenia zjawiskiem jest radykalizacja postaw wewnątrz postmodernistycznego myślenia – obok „postmodernizmu reakcji” zaczyna się rysować „postmodernizm oporu”. Jeśli jeden akcentuje pozytywny aspekt powrotu do trady-

cyjnych wartości, drugi – przyjmując pewną postmodernistyczną diagnozę stanu kultury – przygotowuje się do jego krytyki (wiążąc się rozmaitymi niemi z modernizmem). Takim bardzo gorącym, emocjonalnym powrotem do pewnych wątków utożsamianych z modernizmem jest tekst E. E. Frya¹⁵. Nowa Moderna ma odświeżyć krytyczne i racjonalne wartości sztuki – ma ona lokalizować i neutralizować sferę mitów przez metaforę i opis, nie zaś tylko biernie eksploatować ją w obrazie. Strategia Nowej Moderny opiera się na krytycznym przedstawianiu „przedstawię”, stałym krytycznym stosunku do konwencji artystycznych, stałym odnośniku do sytuacji poza sztuką, konfrontowaniu jej z życiem.

Ale kompleks muzealno-krytyczny nie zdradza jakoś oznak kryzysu, nie widać symptomów poważnych ataków nań ze strony artystów. Procesy, o których pisze Coutts-Smith, raczej pogłębiają się – zmiana warsztatowa i myślowa wydaje się mieć charakter przemiany pałacowej. Niemniej trzeba odnotować znaczne uaktywnienie się społeczno-państwowego mecenatu i odradzanie tendencji antykomercyjnych na marginesie kompleksu.

Generalnie można powiedzieć o odchodzeniu od czarno-białych podziałów, wzbogacaniu, rozszerzaniu warsztatowych zasobów sztuk pięknych, włączaniu w obszar ideologii artystycznych również modernistycznej formacji. Zachodzi również proces REINTERPRETACJI lat 70. i 60. Wśród marszandów mówi się wprost o powrocie konceptualnych tendencji, reinterpretuje się ważne ruchy artystyczne mające wyraźnie rodowód neoawangardy lat 60.

W Polsce po „1984” malarstwo i rzeźba zdecydowanie dominują wśród tak rozbudowanych współcześnie warsztatowych form sztuk pięknych. O tej sytuacji w dużej mierze zdecydowało najmłodsze pokolenie artystów, które oba te „tradycyjne” warsztaty przyjęło m.in. jako formy integracji pokoleniowej. Także, jak zwykle spóźniony, impuls z zagranicy wzmacnia zainteresowanie tymi dziedzinami. Gdy na świecie „gwałtowne” malarstwo przeżywa swą dojrzałą, wkrótce już schyłkową fazę, w Polsce jest jeszcze łapczywie asymilowane, szczególnie przez najmłodsze roczniki.

Praca warsztatowa w ramach polskiego życia artystycznego obraca się zatem wewnątrz szeroko rozlanej dyscypliny malarskiej i rzeźbiarskiej, choć są tu widoczne charakterystyczne pęknięcia czy rozwarstwienia w zależności od orientacji pokoleniowej i przede wszystkim w zależności od przyjmowania różnicującej się perspektywy myślowej. Trzeba powiedzieć, że na planie warsztato-

¹⁵ Określenie: rzeźba „postmalarska” wprowadza A. Rottenberg; wydaje mi się ono dość trafne. Por. A. Rottenberg, *Rzeźba „postmalarska”*, w: „Materiały Kola Naukowego IHS”, z. II, dz. cyt., s. 84–91.

¹⁶ E. E. Fry, *Eine neue Moderne*, w: *Katalog DOCUMENTA 8*, Kassel 1987.

wym zaczyna również śmiało dawać o sobie znać orientacja „medialna”, przy czym stosunkowo najciekawsze propozycje wydają się pochodzić z kręgu „nowego performance”. Jest charakterystyczne, iż jak performerzy i medialni starszej generacji sięgają po malarskie środki wyrazu z pewnymi oporami, tak w kręgu najmłodszej generacji różne środki przenikają się w sposób najzupełniej naturalny. Aczkolwiek pojawia się niebezpieczeństwo, iż akcja, działanie artystyczne, performance służą stworzeniu dodatkowej aury wokół obrazu malarskiego, który pozostaje w centrum zainteresowania, to jednak w kilku znanych mi przypadkach „inne media” dobrze współpracują z malarstwem czy rzeźbą wzajemnie wspomagając całe przesłanie. Szczególnie bowiem „nowy performance” wyzbyty pewnej semiotycznej terminologii, z jaką pojawiał się on na powierzchni życia artystycznego pod koniec lat 60., dobrze się nadawał do dźwigania tych treści, które niosła cała młoda sztuka lat 80.

O ważnych zjawiskach artystycznych po „1984” można jednak mówić przede wszystkim w oparciu o „ruchy” na planie myślowym. Tak jak jeszcze do niedawna praktyka malarska, wybór kręgu znajomych i miejsca wystawiania, zmierzanie się z samą materią przesądzały o wyborze pewnych mglistych, ale wyróżniających ram myślowych, tak z czasem samoświadomość, przyjęcie pewnej opcji dającej się lepiej lub gorzej zwerbalizować stały się ważnym czynnikiem towarzyszącym twórczości. Najciekawsze zjawiska pojawiają się najwcześniej w kręgu Kościola. Takie wystawy np., jak „Niebo nowe, ziemia nowa?” (październik 1985) nie tylko przez wybór prac dający panoramę tendencji artystyczno-estetycznych w powojennej Polsce, ale również przez wewnętrzną dramaturgię są próbą opanowania i uporządkowania jakiegoś szerszego obszaru dorobku artystycznego, zdyscyplinowania go, a nawet przekroczenia katastroficznej wizji¹⁷.

Wystawy, sesje, sympozja artystyczne towarzyszące ruchowi wokół Kościola nadają mu ciężar intelektualny, na jaki – moim zdaniem – nie było stać w tym czasie innych formacji artystyczno-światopoglądowych. Można powiedzieć, że w wyniku zaangażowania się w ten ruch czołówki artystów, krytyków, historyków sztuki i intelektualistów należał on do najważniejszych w polskim życiu artystycznym tego okresu, a także przyniósł efekty będące trwałym dorobkiem w skali całej powojennej kultury artystycznej.

Następują jednak już wkrótce w polskim życiu artystycznym inne charakterystyczne zmiany. Poza fermentem wewnątrz ruchu przykościelnego, znamionującym wchodzenie w dojrzałą fazę i eliminowanie twórczości czytelnej w wąskiej, patriotyczno-opozycyjnej czy religijno-dewocyjnej perspektywie, im bliżej dnia dzisiejszego, tym wyraźniej zarysowuje się również formacja zwią-

zana z najmłodszą generacją. Formacja – do pewnego stopnia – pokoleniowa, którą chętnie chrzci się określeniem „nowi dzicy“, mimo protestów niektórych jej przedstawicieli. Nie mają oni szczęśliwej własnej nazwy, mimo że podejmowano takie próby¹⁷. Ta dwuznaczność wynika z faktu, iż umieszczają się oni pomiędzy światowym ruchem artystycznym początku lat 80. i (z konieczności czasem bardziej niż z wyboru) z rodzimym kontekstem duchowym tegoż okresu. Jest to formacja ciekawa, pozyskująca sympatię kilku wpływowych krytyków sztuki. Trudno jednak powiedzieć, aby dysponując atutami swojej pozycji pomiędzy sztuką światową (wraz z jej interesującym kontekstem myślowym – debatą o postmodernizmie) a rodzimym doświadczeniem duchowym oraz dysponując już pewnym dorobkiem, a także mogąc się odwołać do nowego, prywatnego mecenatu, stworzyła już jakąś nową płaszczyznę dyskusji o sztuce w Polsce¹⁸. Widać natomiast i tutaj pewien wewnętrzny „ruch“ myślowy, wątki antyawangardowe wygasają, eklektyzm, zderzanie stylów i konwencji w niektórych przypadkach przestaje być celem samym w sobie.

Można wspomnieć na koniec o próbach ożywienia kompleksu galeryjno-związkowo-krytycznego objętego mecenatem państwa. Tutaj tradycyjnie dominują wartości techniczne – i warsztatowe – a więc mamy sympozja poświęcone odlewaniu w metalu, obróbce drewna itp.²⁰ Bezpieczne są również pokazy zbiorów muzealnych, gdzie znajduje się przecież prawie cała czołówka artystów; wystawy oparte na zbiorach muzealnych należały do udanych. Podejmowane są również udane próby dialogu tego kompleksu z najmłodszym pokoleniem („Młoda ekspresja“ w Sopocie, „Realizm radykalny“ w Muzeum Narodowym w Warszawie). Natomiast neoawangarda wszystkich pokoleń raczej nie zerwała kontaktów z tym kompleksem (BWA w Lublinie było swego rodzaju oazą tej formacji). Artyści z tego kręgu stosunkowo najszybciej wracają w koleiny życia artystycznego typowe dla lat 70. Soczewką stanu świadomości i umiejętności działania tego kompleksu w nowych warunkach pozostaje Centrum Sztuki w Zamku Ujazdowskim. Skupiają się w niej, jak dotąd, wszystkie jego wady.

¹⁷ Zob. *Niebo nowe, ziemia nowa*, MEDIUM, Warszawa 1987.

¹⁸ Próbę taką podejmuje np. J. Brach-Czaina, posługuje się ona nazwą „neobrutalizm“ w referacie pod tym tytułem, wygłoszonym na sesji Instytutu Sztuki PAN, czerwiec 1988.

¹⁹ Nowe formy mecenatu w Polsce tworzy niewątpliwie działalność A. Bonarskiego lub np. fundacja „Egit“. Pewną jakościową ewolucję przechodzi również rynek sztuki w Polsce dzięki prywatnym galeriom, takim jak: „Dzieduszycki i Sosnowski“, Galeria Piotra Nowickiego czy „Inny świat“.

²⁰ Celuje w tym Centrum Rzeźby Polskiej wespół ze Związkiem Artystów Rzeźbiarzy.

Tak w Centrum Sztuki jak i innych placówkach jest trwoniony nie mały w końcu potencjał materialny i intelektualny.

Temu tak skróciwemu odwołaniu się do faktów z kręgu życia artystycznego ostatnich lat towarzyszy teza, którą chcę na koniec wyłożyć wprost. Otóż to właśnie życie artystyczne znamionuje interesujący wewnętrzny „ruch” warsztatowy i myślowy. Jego sens zasadza się na odchodzeniu od praktyki czy raczej teoriopraktyki konceptualnej (a może szerzej – konceptualistycznej), która bez względu na to, czy zamykała jakiś okres awangardy lub neoawangardy i bez względu na to, w jaki sposób mieści się ona w modernizmie, reprezentowała pewien typ postawy w sztuce, który określiłbym jako agresywny, krytyczny intelektualizm. Teoriopraktyka owa przyniosła w swoim czasie wiele bardzo interesujących faktów artystycznych i pewne charakterystyczne przesunięcia w sferze społecznych warunków uprawiania sztuki. Odwrót od tego zamienił się w działanie na rzecz odmiennych wartości. Na pierwszy plan powrócił warsztat malarski i rzeźbiarski, umiejętności manualne, zmysłowość w miejsce dociekań intelektualnych. Całkiem spada zainteresowanie matematycznymi, werbalnymi i „modelowymi” ujęciami sztuki, za to zwiększa się zaufanie do innych władz umysłu i szerzej rozumianych „władz” ludzkich. Są ożywiane wcześniejsze koncepcje artystyczno-estetyczne, których trwanie, wydawało się, jest możliwe już tylko w muzeum i w podręcznikach historii sztuki. Także ta kolejna opcja może zanotować na tym koncie ważne fakty artystyczne i znamienne przesunięcia warunków „bycia artystów”. Lecz i ona musi napotkać granice swych możliwości.

Tak jak zachwianie tożsamości artysty oraz późniejsze wtopienie w struktury kompleksu sztuki były drugą stroną konceptualnego modelu, tak utrata roli przewodników po sztuce na rzecz innych (krytyków, marszandów itp.), sprowadzenie do roli producentów artefaktów oraz dobrowolne zamknięcie się w ramach komercyjnego rynku sztuki jest ciemną stroną malarsko-rzeźbiarskiej formacji I poł. lat 80.

Rok „1984” symbolizuje tu (granice tę można przesunąć trochę w tył lub odrobinę do przodu) moment kolejnego „poruszenia” praktyki i świadomości – obrachunek z nową pozycją – obrachunek, czyli próbę zintelektualizowanej oceny, ukradkowie lub całkiem wprost spoglądanie, jak radziły sobie formacje, które nie odzęgnywały się od racjonalizowania, a więc także spojrzenia ku awangardzie. Jest to symptom owej ponownej krytycznej tęsknoty sztuki. Poza jednak retroawangardyzmem poważniejszych rezultatów tych nowych krytycznych tendencji jeszcze nie widać.

Jan Stanisław Wojciechowski

Chmura z Czernobyla

Uwagi na marginesie „Raportu o stanie świata 1987“

Każda doroczna edycja „Raportu o stanie świata“ liczy około 250 stron. Jednocześnie publikacja ta za każdym razem ma ambicję, by poruszać tylko te tematy, które rzeczywiście mają decydujące znaczenie dla zwięzienia lub poszerzenia się perspektywy przetrwania ludzkości. Problemów takich jest zwykle bardzo wiele, na dodatek wzajemnie się one warunkują i zazębiają. By objętości książki nie rozdymać ponad granice czytelności i by tematy te pomieścić na wspomnianych 250 stronach, za każdym razem dokonywać trzeba ostrej selekcji. Mimo to ten temat – problem rozwoju energetyki nuklearnej – w ciągu niespełna 4 lat na kartach „Raportu“ pojawia się już po raz trzeci.

Po raz pierwszy miało to miejsce w 1984 r. W „Raporcie – 1984“ zespół naukowców kierowanych przez Lestera R. Browna zajął się przede wszystkim analizą rentowności tej gałęzi przemysłu. Ku ogromnemu zdumieniu opinii publicznej zwrócono wtedy uwagę na to, iż w konfrontacji z ekonomicznymi realiami większość prognoz dotyczących rozwoju energetyki jądrowej w ogóle się nie sprawdza; dla dużej części czytelników przeświadczonego o czymś całkowicie odwrotnym było to sporym zaskoczeniem. W „Raporcie“ tym czytaliśmy m.in.: *...w 10 lat od ukazania się wielu nadzwyczaj pozytywnych przepowiedni, świat zużywa mniej niż połowę tej energii jądrowej, którą miał wykorzystywać. A przewidywania co do przyszłego jej użytkowania wskazują na jeszcze większy potencjalny spadek. Według obecnych ocen dotyczących 1990 roku, sektor jądrowy osiągnie tylko jedną trzecią prognozowanej poprzednio wielkości. Przyczyną takiego stanu rzeczy było właśnie to, co miało stanowić o niezwykłej atrakcyjności tego źródła energii – ceny. Zamiast konkurencyjne i niskie, okazały się niezwykle wysokie. Dalej „Raport – 1984“ stwierdzał: Twarda, zimna ekonomika sprawia [teraz] energii jądrowej kłopoty, których nie potrafiły jej przysporzyć tysiące rozgorączkowanych demonstrantów. „De facto“ powoduje ona powolną, acz bolesną likwidację światowego przemysłu nuklearnego. Jedyne kraje, w których rozwój tego sektora następuje w tempie zbliżonym do planowanego przed dziesięciu laty, są te, w których nie ma czegoś, co przypominałoby autentyczną „próbę rynku“ i gdzie energetyka jądrowa popierana jest przez silny rząd centralny /.../. Prywatni inwestorzy, którzy mogą wybierać między różnymi opcjami i którzy muszą ponosić odpowiedzialność finansową za swoje decyzje, starają się obecnie trzymać możliwie jak najdalej od energetyki jądrowej.*

W 2 lata później, w 1986 r., w trzeciej edycji „Raportu” do tematu tego powrócono. Tym razem zainteresowano się jednak innym jego aspektem – zagadnieniem unieszkodliwiania promieniotwórczych odpadów i problemem demontażu siłowni nuklearnych, których pierwsza generacja zaczęła właśnie wkraczać w swój wiek poprodukcyjny. I znów ujawniono szereg niepokojących danych, o których wiedzieli dotąd tylko niewielka garstka specjalistów. Okazało się, iż mimo że energetyka nuklearna liczy sobie już ponad 30 lat, problem demontażu zużytych elektrowni atomowych do tej pory został praktycznie **NIE ROZWIĄZANY**. To znaczy – wiadomo, co trzeba z nimi zrobić (pozbyć się, rozebrać), nie wiadomo tylko **JAK I ZA CZYJE PIENIĄDZE**. Z uwagi na wysoki stopień radiacji w czasie prac rozbiórkowych posługiwać się bowiem trzeba prawie wyłącznie zdalnie sterowanymi robotami; to zaś niezmiernie podwyższa koszty demontażu; w ten sposób problem techniczny ponownie przeradza się w zagadnienie czysto ekonomiczne. Bo do wysokich kosztów uzyskiwania energii („Raport – 1984”) należy dodać również wysokie koszty rozbiórki już wyeksploatowanych elektrowni. I jeśli nawet rozkładać je na cały okres pracy siłowni (o czym notabene do tej pory pomyślało tylko bardzo niewielu), to koszt uzysku jednostki energii i tak wzrosnąć musi jeszcze bardziej... W sytuacji gdy ceny paliw kopalnych (ropa naftowa, węgiel) od kilku lat stale spadają, zaś energia z tzw. czystych i odnawialnych źródeł z roku na rok również staje się coraz tańsza, reaktor atomowy przestaje być ekonomicznie atrakcyjną alternatywą energetyczną. Tak więc – nawet jeśli pominąć również nie rozstrzygniętą do tej pory kwestię składowania radioaktywnych odpadów powstających w reaktorach – w swych dwóch edycjach z lat 1984 i 1986 „Raportowi o stanie świata” bardzo skutecznie udało się obalić mit o energii atomowej taniej i nieszkodliwej dla swego otoczenia.

„Raport – 1986” trafił na rynek pod koniec lutego. Nikt jeszcze wtedy nie przypuszczał, iż za niecałe dwa miesiące dojdzie do stworzenia największego w świecie poligonu doświadczalnego w dziedzinie demontażu elektrowni atomowych i dekontaminacji promieniotwórczo skażonych terenów – 26 kwietnia 1986 r. o godz. 1.26 w nocy doszło do stopienia rdzenia w jednym z reaktorów siłowni atomowej w Czernobylu; reaktor eksplodował („Raport” to potwierdza), do atmosfery przedostały się znaczne ilości substancji promieniotwórczych (około 7 ton). W tej sytuacji, w roku następnym, w kolejnym wydaniu „Raportu o stanie świata” – tym, o którym tu mowa¹ – do problemu perspektyw i ograniczeń energetyki nuklearnej po prostu nie było można nie powrócić.

Nie powinniśmy jednak odnosić fałszywego wrażenia – jak zwykle zakres tematów poruszanych w „Raporcie – 1987” jest bardzo szeroki, tyle tylko że energetyce atomowej został poświęcony najdłuższy z jego rozdziałów. Także – właśnie w jej kontekście ujętych zostało wiele innych wątków: problem elektryfikacji krajów najbardziej ubogich, zagadnienie nadmiernego rozrostu miast czy też kwestia przydatności sił rynku jako regulatora MOGĄCEGO powodować w przyszłości unikanie ekologicznych zagrożeń. To, co obecnie dzieje się w dziedzinie energetyki nuklearnej, w „Raporcie – 1987” zostało przeciwstawione przede wszystkim negatywnym tendencjom w zakresie urbanizacji (choć oba te zagadnienia w pewnej odległej perspektywie czasowej będą musiały się zająć – o tym dalej). Zdaniem autorów energetyka atomowa jest dziedziną, dla której katastrofa w Czernobylu odegrała rolę katalizatora. Dzięki niemu wiele oddzielnie dotąd występujących w niej trendów uległo zsumowaniu i przekroczona została pewna ważna granica – granica określana mianem *prógu przemian*.

Próg przemian. Na kartach „Raportu – 1987” pojęcie to przewija się wielokrotnie. Pojęcie-klucz, pojęcie-wytrych, pojęcie-drogowskaz. Termin wyznaczający jedną z głównych osi rozważań zawartych w tej dorocznej publikacji – ważny znak orientacyjny w skomplikowanej topografii. Każdy z raportów Worldwatch Institute jest bowiem swoistą gęstwiną – często problemy spletają się w nim chaotycznie i dość żywiołowo. Konieczne jest więc wskazanie jakiegoś ogólnego kierunku rozważań; konieczna jest jakaś nić Ariadny. W 1984 r., w pierwszym raporcie cyklu, tę samą rolę spełniało pojęcie *ekonomia przetrwania*. Następnie – *bezpieczeństwo ekologiczne*, a jeszcze później – *deficyt*. Teraz kolej przyszła na próg – *próg przemian*, próg na pewno istniejący, ale często trudno uchwytany. Niekiedy – przebiegający już przez całe kontynenty. Rzeczywiście oddzielający, choć nie zawsze do końca wiadomo co od czego.

Bo zwykle – gdy mowa o *prógu przemian* – tylko rzadko sytuacja jest jasna i prosta. Jeśli wyrąb lasów przewyższy przyrost drzewostanu, przekroczony zostanie próg reprodukcji i powierzchnia lasu zaczyna się kurczyć. Podobnie, jeśli roczne połowy przewyższą zdolność reprodukcji łowisk, przekroczony zostaje próg ich biologicznej odnowy; następnie, z roku na rok, rybne zasoby zaczynają się stopniowo zmniejszać. Są to jednak tylko przypadki najprostsze i prawdę mówiąc łatwiej odnaleźć je w podręcznikach niż w rze-

¹ Lester R. Brown (red.), *State of the World – 1987. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, W. W. Norton and Company, New York – London 1987, ss. 268. W skład zespołu redagującego niniejszy tom *Raportu* wchodzi: William U. Chandler, Christopher Flavin, Jodi Jacobson, Cynthia Pollock, Sandra Postel, Linda Starke i Edward C. Wolf.

czywistości. Ta bowiem, z reguły, jest dużo bardziej zagmatwana, zaś faktyczne *progi przemian* są trudne do przewidzenia. Lecz gdy już raz wystąpią, powodowane nimi zmiany narastają lawinowo; charakteryzujące je trendy jest już wtedy bardzo trudno odwrócić. Dlatego też, mimo że ekologia więcej wspólnego zdaje się mieć z biologią niż z fizyką, zjawisko przekraczania *progu przemian* często się porównuje z dokonującymi się skokowo tzw. przemianami fazowymi – z takimi przemianami, w których woda skokowo zamienia się w lód, lub w których lód zamienia się w wodę.

Także – o *progu przemian* mowa jest najczęściej w kontekście negatywnym. Bo oto, przykładowo, przekroczona została krytyczna wartość zakwaszenia skandynawskich jezior i przyszłe odrodzenie się w nich życia wydaje się bardzo problematyczne (o tym „Raport” także wspomina), to znów przełamana została tolerancja drzew na siarkowo-węglowe wyziewy i na znacznych obszarach zaczyna się masowe wymieranie lasu... A energetyka nuklearna to JEDYNY WYJĄTEK! Tu – zdaniem „Raportu – 1987” – przekroczenie *progu przemian* ma znaczenie jak najbardziej pocieszające i pozytywne. Dobrze, że jej „zwijanie się” – zamiast rozwoju – następuje tak gwałtownie i lawinowo – właśnie dokładnie tak, jak tego wymaga specyfika prawdziwego *progu przemian*; że jest to tendencja, której w skali świata nie będzie można już trwale zahamować. Autorzy książki dziedzinę tę mają bowiem za swoistego żelazobetonowego polipa, za przeżytek koncentracji i centralizacji źródeł energii, za rekwizyt odchodzącej w przeszłość Tofflerowskiej *drugiej fali*. Uważają ją za zjawisko zdecydowanie negatywne, za błąd myśli ludzkiej – tak pod względem ekonomicznym jak i ekologicznym; za reliktną technokratycznej mentalności Człowieka-Zdobycy. Są zdania, iż właśnie ta część energetyki jest jedną z bardzo nielicznych dziedzin, w której obowiązywać winna zasada: „Tym lepiej, im gorzej”. Rysujące się od początku lat 80. załamanie rozwoju energetyki atomowej nie jest wcale doraźnym wahnięciem koniunktury – przekonują – lecz czymś, co z roku na rok coraz bardziej będzie się pogłębiać. Ten zaś – ich zdaniem – kto twierdzi, że bez energetyki nuklearnej dany kraj, kontynent czy nawet cała ludzkość nie mają przed sobą żadnej przyszłości, musi być jednym z dwóch. Albo kłamcą, albo ignorantem. Albo i jednym, i drugim.

Dlaczego?

Odpowiedź udzielona w „Raporcie – 1987” jest bardzo obszerna. Stanowi ona chyba najpełniejsze, choć na pewno nie najdłuższe, kompendium wiedzy o „za” i „przeciw” energetyki atomowej. Jest to odpowiedź bardzo systematyczna a jednocześnie pozbawiona zbytnich emocji. To odpowiedź-relacja. O tym, co już się zdarzyło,

a trwa do dziś. O tym, co już nigdy więcej nie powinno się powtórzyć.

Punktem wyjścia jest rachunek strat bezpośrednich poniesionych w samym Czernobylu. Obejmuje on: 31 zabitych², 1000 rannych, 135000 ewakuowanych i pozbawionych jakichkolwiek perspektyw powrotu do miejsca swego poprzedniego zamieszkania oraz straty finansowe rzędu 3 mld dol. Lecz jest to tylko sama powierzchnia problemu – to, co widać na pierwszy rzut oka; skutki długofalowe są dużo trudniejsze do przewidzenia. Ch. Flavin w „Raporcie o stanie świata – 1987” nie cofa się nawet przed stwierdzeniem: *Najprawdopodobniej, wbrew systematycznemu zapewnieniom władz radzieckich, PEWNE NASTĘPSTWA KATASTROFY W CZERNOBYLU OKAŻĄ SIĘ JUŻ W OGÓLE NIEMOŻLIWE DO USUNIĘCIA* (podkr. własne). Mowa o skutkach zdrowotnych, gospodarczych, społecznych i politycznych (kolejność nieprzypadkowa!). Zaczniemy może od tych pierwszych.

Tu jednak bardzo trudno o jakieś precyzyjne szacunki i oceny. Praktycznie wiadomo tylko tyle, że nawet stosunkowo niewielkie napromieniowanie zwiększa prawdopodobieństwo zachorowania na raka; w jakim stopniu – to pozostaje niewiadomą; raz jeszcze okazuje się, że stanęliśmy twarzą w twarz z dziedzina, w której nasza wiedza techniczna wielokrotnie przewyższa sumę naszej wiedzy o wszystkich pozostałych jej aspektach. I tak – Robert Gale, amerykański specjalista w dziedzinie przeszczepów szpiku kostnego, ocenia, że w ciągu najbliższych 30 lat w ZSRR i w całej Europie można spodziewać się od 5000 do 50000 **DODATKOWYCH** zgonów na różne postacie raka. Z kolei Frank Hippel z Centrum Badań Środowiska Naturalnego Uniwersytetu w Princeton szacunek ten uznaje za znacznie zaniżony. Na podstawie dokonanych przez siebie symulacji komputerowych sądzi on, iż faktyczna liczba **DODATKOWYCH** zejść śmiertelnych w skali całego świata wahać się będzie między 15000 a 135000. Jednocześnie przyznaje, że liczba niewiadomych, które trzeba uwzględnić w tego rodzaju korelacji, jest tak duża, iż wartości te mają jedynie znaczenie orientacyjne, zaś rzeczywista liczba zgonów – jak pisze w „Raporcie” Flavin – *może być nawet kilkakrotnie wyższa*. Ponadto, oprócz przypadków typowej choroby popromiennej rozwijającej się w ciągu kilku tygodni po wypadku na obszarze bezpośrednio przylegającym do źródła radiacji, praktycznie niemożliwe jest wykazanie, iż dany zgon jest skutkiem napromieniowania. Zgony te są uchwytnie tylko statystycznie. I tylko w dłuższym okresie. Rzecz jasna, w niczym nie zmienia to faktu, że one już występują i jeszcze wystąpią, zaś całą tragedię czyni to tylko jeszcze bardziej tragiczną.

² Raport – 1987 podaje stan na koniec września 1986 r.

Następstwa gospodarcze są dużo łatwiejsze do oszacowania i uchwycenia – obejmują one przede wszystkim straty w rolnictwie³. W ciągu kilkunastu tygodni po wypadku na terenie całej Europy zarejestrowano podwyższony (niekiedy aż 6–10-krotnie) poziom radioaktywności produktów rolnych. W związku z promieniotwórczym skażeniem znacznych obszarów pastwisk podwyższoną radioaktywność wykazywało także mleko. Jak się ocenia, około 100 mln ludzi na kilka miesięcy dobrowolnie zmieniło swoje diety – szczególnie starano się unikać wyrobów mlecznych oraz warzyw. Wbrew pierwotnym przypuszczeniom w niektórych regionach skażenie pastwisk utrzymało się jednak aż do następnego sezonu; występowało ono także niekiedy tam, gdzie w ogóle się go nie spodziewano – m.in. nadspodziewanie wysoką koncentrację pierwiastków promieniotwórczych wykryto w mięsie lapońskich reniferów. Jak się szacuje tylko w W. Brytanii straty hodowców owiec wyniosły 15 mln dol.; w Szwecji i w RFN łączne straty w hodowli i w rolnictwie sięgnęły odpowiednio 145 i 240 mln dol. Straty Polski z tytułu utraconego eksportu „Raport” szacuje natomiast na 35–50 mln dol. Dodaje: *W krajach Europy wschodniej cierpiących na stały niedobór twardych waluty, Czernobyl, zmniejszając możliwości eksportu, spowodował odczuwalny uszczerbek w bilansie płatniczym.*

Konsekwencje społeczne i polityczne splatają się zaś w jedno. Trudno rozsądzić, gdzie jedne się zaczynają, a drugie kończą – to właśnie one stanowią tę część czernobylskiej chmury, którą najtrudniej usunąć. Nie można ich ani zabetonować, ani zakuć w stalowy kaganiec (tak jak to uczyniono z płonącym reaktorem). Nie można zebrać ich w ołowiane cysterny i pociągami wywieźć w arktyczne pustkowia (tak jak to zrobiono z milionami metrów sześciennych napromieniowanej ziemi). Nie można przypiąć im pośmiertnych orderów za bohaterstwo, a rodzinom wypłacić odszkodowań (tak jak to było w przypadku tych, którzy zginęli w pierwszej sekundzie katastrofy oraz z tymi, którzy gasząc pożar zostali śmiertelnie napromieniowani). Trzeba przyjąć je do wiadomości. Nie można przed nimi uciekać, bo one i tak dogonią. Zamiast tego – trzeba wyciągnąć z nich wszystkie możliwe wnioski. I to oby jak najszybciej.

Tymczasem społeczne poparcie, a przynajmniej zrozumienie dla nuklearyzacji energetyki, już i tak niezbyt silne przed Czernobylem, po katastrofie zmniejszyło się jeszcze bardziej. Tysiące osób (szczególnie w rozwiniętych krajach europejskich), także takich, które nigdy przedtem nie sympatyzowały z „Zielonymi”, po raz pierwszy zaczęły się poważnie zastanawiać nad możliwymi skutkami awarii elektrowni atomowej znajdującej się w bezpośrednim sąsiedztwie ich miejsca zamieszkania lub mających tam wkrótce

powstać. Większość ugrupowań politycznych, które poprzednio aktywnie popierały rozwój energetyki atomowej albo zajmowały pozycje neutralne, po kwietniu 1986 zdecydowanie wystąpiła przeciw dalszemu rozwojowi tej gałęzi przemysłu. W kilku krajach w debacie, w której do tej pory rozważano, czy energetykę nuklearną należy dalej rozwijać, czy też nie, teraz zaczęto się zastanawiać nad tym, jak najszybciej można w ogóle wycofać się z tego ślepego zaułka i jak w sposób najmniej szkodliwy dla środowiska można pozamykać już pracujące a dalekie jeszcze od wyeksploatowania elektrownie. Żeby nie był gołosłownym: AUSTRIA – po kwietniu 1986 następuje zdecydowane zwycięstwo oddolnego ruchu antynuklearnego; rząd zobowiązuje się do zamknięcia i demontażu jedynej pracującej elektrowni atomowej; oficjalnie przyjmuje antyatomowe stanowisko – Austria ma być w przyszłości krajem bez siłowni atomowych. FINLANDIA – antynuklearna opozycja wzrasta do 64% elektoratu; 4000 kobiet ogłasza strajk w rodzeniu dzieci do momentu podjęcia przez rząd wyraźnej antynuklearnej polityki (istnieją 4 elektrownie atomowe); brak jakiegokolwiek oficjalnej reakcji. FRANCJA – skandal po ujawnieniu celowo podjętej akcji dezinformacyjnej o zasięgu opadu radioaktywnego po eksplozji w Czernobylu; główne partie nadal opowiadają się za dalszym intensywnym rozwojem energetyki nuklearnej (44 siłownie istnieją, 18 dalszych w budowie), optują jednak za podwyższeniem wymogów bezpieczeństwa. WŁOCHY – masowe demonstracje antynuklearne w Rzymie, największa liczyła 100 000 uczestników; 1 000 000 podpisów pod petycją żądającą przeprowadzenia ogólnonarodowego referendum nt. dalszego rozwoju energetyki atomowej; wszystkie większe partie zajmują zdecydowanie antynuklearne stanowisko; powszechne żądanie zwiększenia standardów bezpieczeństwa w elektrowniach atomowych znajdujących się już w eksploatacji (3; 3 dalsze w budowie). POLSKA – 3000 podpisów pod petycją domagającą się zaprzestania prac na budowie elektrowni atomowej do momentu jej inspekcji przez komisję IAEA; rząd potwierdza zamiar rozwoju energetyki atomowej uznając, iż *brak jest innych realnych możliwości perspektywicznego zaspokojenia wzrastającego zapotrzebowania na energię*; jednocześnie – zobowiązuje się do podniesienia wymogów bezpieczeństwa w porównaniu z przyjmowanymi do tej pory. SZWECJA – silny opad

³ Pomijam tu straty poniesione przez ZSRR. Wg danych *Raportu* szacuje się je następująco: koszty dekontaminacji terenu: 350–690 mln dol.; koszty opieki lekarskiej nad bezpośrednio poszkodowanymi: 280–560 mln dol.; koszty ewakuacji ludności: 70 mln dol.; koszty demontażu zniszczonego bloku energetycznego i betonowania płonącego reaktora: 1040–1250 mln dol.; straty w rolnictwie: 1000–1900 mln dol.; straty z tytułu utraty eksportu: 220–660 mln dol. Łącznie: 2960–5150 mln dol.

radioaktywny w maju 1986 umacnia wspólny dla wszystkich sił politycznych sprzeciw wobec energetyki atomowej i utwierdza je w zamiarze szybkiego demontażu wszystkich (12) pracujących elektrowni nuklearnych; rząd podejmuje pierwsze kroki ustawodawcze mające prowadzić w tym kierunku. W. BRYTANIA – społeczna opozycja wobec budowy nowych elektrowni atomowych (4) wzrasta o 18 punktów i osiąga poziom 83%; blokady miejsc składowania radioaktywnych odpadów; rząd potwierdza jednak zamiar dalszego rozwoju energetyki nuklearnej; partie opozycyjne opowiadają się za stopniowym zamykaniem istniejących siłowni atomowych (38), a w dalszej perspektywie za przechodzeniem na odnawialne źródła energii. RFN – masowe protesty i demonstracje, „Zieloni” zdobywają silne poparcie w wyborach do władz lokalnych; rząd tworzy urząd ds. bezpieczeństwa atomowego; SPD opowiada się za całkowitym wycofaniem się z energetyki atomowej i za stopniowym zamykaniem istniejących elektrowni (16, 7 dalszych w budowie). JUGOSŁAWIA – podwojenie się społecznej opozycji antynuklearnej, tworzą się także lokalne organizacje przeciwników energetyki atomowej; rząd zapowiada rewizję przepisów dotyczących zabezpieczenia pracujących siłowni; budowa nowych elektrowni atomowych ulega przesunięciu w czasie.

Doprawdy, rzadko kiedy zdarza się, by pojedyncze zdarzenie miało aż tak zbieżne reperkusje w tylu różnych krajach. Najciekawsze jest to, że antynuklearny sprzeciw bezpardonowo naruszył tradycyjne ideologiczne i międzypartyjne podziały. Zdaniem Fritjöfa Capry, autora głośnej książki „Punkt zwrotny”, świadczy to o głębokości i szybkości przemian zachodzących we współczesnych, nie odpowiadających wymogom czasu, instytucjach politycznych; przekładając to na język „Raportu” można powiedzieć, że w tym przypadku przekroczenie *progu przemian* równoznaczne było przede wszystkim z przekroczeniem *progu percepcji* (to drugie pojęcie w publikacjach Worldwatch Institute pojawi się dopiero w „Raporcie – 1988”). Ankiety przeprowadzone w II poł. 1986 r. ujawniły, że przeciętnie dwie trzecie ludności krajów zachodnioeuropejskich są przeciwne budowie nowych elektrowni atomowych, zaś ponad połowa opowiada się za zamknięciem tych, które już pracują. Andrew Holm z „Energy Economist” uważa, że *obecnie energia atomowa NIGDZIE nie ma poparcia większości społeczeństwa*. Najprawdopodobniej nie jest to również tylko krótkotrwała, sezonowa zmiana grupowych nastrojów; podobne zjawisko obserwowano po awarii elektrowni Three Mile Island w Pensylwanii, gdzie – wbrew poprzednim spekulacjom – antyatomowy resentyment okazał się czymś trwałym, istniejącym praktycznie do dziś. A przecież emisja substancji radioaktywnych do otoczenia w Czernobylu była 1000-krotnie większa niż w Three Mile Island!

Oczywiście są także wyjątki. W podejściu do energetyki atomowej na dwóch przeciwstawnych biegunach znajdują się Dania i Francja. Jeszcze przed Czernobylem, w 1985 r. parlament duński zdecydował, że w kraju tym energetyka nuklearna nigdy nie będzie rozwijana; dziś Dania jest największym eksporterem urządzeń służących do przetwarzania energii wiatru na elektryczność. Inaczej Francja. Kraj ten już w tej chwili dwie trzecie zużywanej energii otrzymuje z siłowni atomowych, a ich wydajność przewyższa łączną wydajność reaktorów W. Brytanii, Szwecji i RFN. Lecz to tylko jeden wyjątek w Europie Zachodniej; ten, który pozwala pro-nuklearnym propagandystom stwierdzać, iż udział energetyki atomowej w bilansie energetycznym krajów EWG z roku na rok wzrasta, dlaczego więc i my nie mielibyśmy realizować swoich atomowych planów? Nie dzieje się tak jednak w całej EWG. Dzieje się tak tylko we Francji. Francuski program rozwoju energetyki nuklearnej jest wysoce scentralizowany i obsługiwany przez państwowe przedsiębiorstwa. Skutecznie osłania go to przed dostępem sił rynku. Potwierdza to także tę prawidłowość, o której wspominałem kilka stron wcześniej i do której jeszcze powrócę.

Zarówno statystyki narodowe jak i międzynarodowe potwierdzają jednoznacznie zarysowany ogólnoswiatowy trend – przewiduje się, że w 1990 r. świat będzie produkować 372 000 megawatów energii w elektrowniach atomowych, zaś w 2000 r. – 505 000 megawatów. Oznacza to spadek o 90% w porównaniu z przewidywaniami z roku 1974, a o blisko 45% w porównaniu z prognozą z 1980 r. Wielu uznaje jednak i te wartości za nazbyt optymistyczne (w tym także zespół Worldwatch Institute). Inny wariant podaje odpowiednio 325 000 i 380 000 megawatów. Przewiduje on także, że poczynszy od 2005 r. regres w energetyce nuklearnej zacznie być uchwytany w wartościach bezwzględnych.

„Raport” uznaje energetykę nuklearną za *największe technologiczne rozczarowanie w historii*. Miała być tania – jest bardzo droga. Miała być czysta i nieszkodliwa – jest bardziej wroga człowiekowi, niż można było przypuszczać; całość wyrządzanych przez nią szkód będzie można ocenić w pełni dopiero z perspektywy dziesięcioleci, jeśli nawet nie setek lat. Świadomość tego staje się coraz powszechniejsza, sprzyja temu także duże umiędzynarodowienie problemu. To co miało być najskuteczniejszym zabezpieczeniem na wypadek, gdyby najczarniejszy ze scenariuszy kiedykolwiek miał się sprawdzić – a więc (sic!) lokalizacja aż 110. elektrowni atomowych w Europie w rejonach przygranicznych – spełnia teraz funkcję wręcz odwrotną od zamierzonej. Fale antynuklearnego protestu nie zatrzymują się na państwowych granicach. Wszyscy żyjemy blisko Czernobyla.

Reaktor atomowy miał być panaceum na wszelkie przyszłe energetyczne bolączki świata. Miał być niezawodnym źródłem taniej energii dla tych, którzy jej potrzebują najbardziej – dla krajów najbardziej potrzebujących. Ale skoro nim nie jest – ani panaceum, ani źródłem – czy oznacza to, że świat nieodwołalnie skazany jest w przyszłości na swoistą śmierć ciepłą, na energetyczną zapaść?

Pytanie to nie może nie nasunąć się w czasie lektury „Raportu – 1987”; zespół L. R. Browna również na nie stara się udzielić odpowiedzi. I powtarza to, o czym na kartach swych publikacji pisał już wielokrotnie. Po pierwsze – energetyczna zapaść wcale nie jest ani konieczna, ani nieodwołalna. Po drugie – nastąpi ona tylko wtedy, gdy nie zmienią się fundamenty FILOZOFII wytwarzania i użytkowania energii. Będzie to zapaść tym bardziej bolesna i przykra, iż będzie ona miała miejsce na planecie całkowicie pozbawionej drzew (które do tej pory zniszczy kwaśny deszcz), na planecie odartej z ozonowej warstwy ochronnej (która do tego czasu zniknie wskutek dalszej emisji związków węgla), na planecie nawiedzanej raz przez przewlekłe susze, to znów przez równie długie okresy bardzo gwałtownych opadów (w wyniku podniesienia się średniej temperatury atmosfery w skali globalnej zostanie naruszona klimatyczna konfiguracja, do której przywykliśmy od stułeci). Zapaść energetyczna będzie więc wtedy tylko jednym z ogniw w długim łańcuchu innych zapaści i nieszczęść.

Rzecz w tym – przekonuje L. R. Brown – że ludzkość musi porzucić dotychczasowy energetyczny stereotyp. I jeśli między bajki włożyć wciąż tylko na papierze istniejące energetyczne wykorzystanie syntezy atomowej (jakie potencjalne niebezpieczeństwa musiałyby z tego wynikać – o to dziś jeszcze nikt nie pyta) oraz już od lat zapowiadany przełom w konstrukcji reaktorów, a także rewolucję w sposobach unieszkodliwiania radioaktywnych odpadów, jedyną możliwą do przyjęcia alternatywą wydają się ODNAWIALNE ŹRÓDŁA ENERGII.

Zespół Worldwatch Institute od dawna już jest niestrudżonym orędownikiem „czystych” i odnawialnych technologii energetycznych. Przypomnijmy – energia pochodząca ze źródeł odnawialnych to energia wody, wiatru, słońca, energia geotermiczna i energia biogazów. *Oto źródła z przyszłością* – mówi „Raport – 1987”; Jeszcze innym elementem nowej strategii i FILOZOFII energetycznej miałoby być stałe zwiększanie efektywności wykorzystania energii i ZRÓWNANIE W ZNACZENIU JEJ OSZCZĘDZANIA Z JEJ WYTWARZANIEM. Autorzy „Raportu” od lat już bowiem postulują, by przedsiębiorstwa, których główną domeną jest produkcja energii, zaczęły się zajmować także racjonalizacją jej wykorzystania. Wszak każdy kilowat energii zaoszczędzony dzięki zmniejszaniu energochłonności faktycznie jest jakby kilowatem na nowo wytwor-

rzonym! Prawda? – jakie to proste! Czy jednak na co dzień aby na pewno zawsze zdajemy sobie z tego sprawę?

L. R. Brown twierdzi, iż następne dziesięciolecie przyniesie dalszą obniżkę kosztów uzyskiwania energii ze źródeł odnawialnych, to zaś – w obliczu przewidywanej przez niego znacznej wyższości cen paliw kopalnych – spowoduje, iż te pierwsze nie tylko ekologicznie, lecz również cenowo staną się poważną konkurencją dla paliw tradycyjnych. Uważa on, że **DLA KAŻDEGO KRAJU I W KAŻDEJ STREFIE KLIMATYCZNEJ** będzie można stworzyć taką kombinację odnawialnych źródeł, by te przez cały rok mogły niezawodnie gwarantować stały dopływ energii. Podkreślimy – ma to być **KOMBINACJA** rozmaitych źródeł, cała ich paleta, wachlarz; na pewno nie będzie bowiem tak, że jakieś pojedyncze źródło czy nośnik energii będą w takim stopniu dominować, jak obecnie ropa naftowa czy węgiel. Będzie to raczej cała **MOZAIKA** różnych zdecentralizowanych źródeł energii, które w różnych regionach i w różnych porach roku będą się wzajemnie wspomagać i uzupełniać. Natomiast dla większości krajów najbardziej nędznych (z wyjątkiem państw pustynnych) – zdaniem „Raportu” – 1987” – rozwiązaniem stosunkowo tanim, przyszlósociowym a jednocześnie bardzo niezawodnym ma być energia wodna, „biały węgiel”.

„Mozaikowość” źródeł energii nieuchronnie odcisnie się na całym życiu społecznym. Stopniowo doprowadzać ona będzie do dezurbanizacji – w ten sposób zostanie rozwiązany jeden z największych problemów współczesności – nadmierna urbanizacja, widoczna przede wszystkim na półkuli południowej. Powstanie takich miejskich molochów, jak Meksyk (18 mln), Sao Paulo (11 mln), Lima (10 mln), Buenos Aires (9 mln), czy Lagos (8 mln), miast skupiających nierzadko po 30–40% ludności danego kraju, było możliwe przecież tylko dzięki scentralizowanemu zaopatrywaniu ich w energię. W sytuacji gdy systemy jej dystrybucji zaczną się decentralizować, te niebotyczne góry żelbetu i szkła (i sąsiadujące z nimi nędzy) ulegać będą przyspieszonej erozji; miejskie życie stopniowo zacznie się przesuwac poza rogatki dotychczasowych aglomeracji. W tym punkcie przewidywania Browna w zadziwiający sposób pokrywają się z futurologiczną wizją Alвина Tofflera zawartą w jego słynnej „Trzeciej fali”.

Systemy zaczną się decentralizować..., życie-zacznie przesuwac się... – są to sformułowania nieprzypadkowe. Autorzy „Raportu” dochodzą bowiem do wniosku, iż w przyszłości w przywracaniu równowagi ekologicznej i osiąganiu tego, co określają mianem *harmonijnego i zrównoważonego rozwoju*, dużo większą rolę niż dotąd przypuszczano będą odgrywać anonimowe siły rynku. To spore „novum”; dotąd uznawano, iż w sprawach ekologii prym wiesć będą świadome mniejszości oraz oświecone elity stojące

u steru władzy; dlatego też „Raporty” wychodzące z Woldwatch Institute adresowane były przede wszystkim do nich. I w tym sensie „Raport -1987” łamie przyjętą dotąd konwencję. Uważa on, że to właśnie siły rynku, działając poprzez mechanizm cenowy, w dłuższym czasie przywracać będą zachwianą równowagę, zaś sprawą elit i mniejszości będzie zapewnienie takich warunków, by owa Smithowska „niewidzialna ręka” mogła dotrzeć wszędzie tam, gdzie jej wpływ może być pożyteczny i pożądanym. Potwierdza to także „casus” energetyki atomowej. W obliczu ekologicznych i ekonomicznych uwarunkowań plany jej rozwoju nie zostały przewidziane tylko w tych krajach, w których wpływ rynku na życie społeczne jest co najwyżej iluzoryczny. Lecz „Raport” – przy całym swym krytycyzmie i realizmie – jak zwykle i tu nie popada w zbyt pesymizm. Twierdzi, że obserwowany obecnie wszechobecny POWRÓT RYNKU jest zjawiskiem uniwersalnym i – co najważniejsze – ponadustrojowym, a ekologia – zamiast go hamować – tylko go jeszcze przyspieszy. Z czasem więc, najprawdopodobniej i w krajach najsilniej scentralizowanych, dojdzie do antynuklearnego przełomu. A wtedy nagle i tam – a raczej TU – okaże się, iż okpiwane niegdyś łapanie wiatru może być zajęciem dużo bardziej pożytecznym niż hodowanie kosztownych, żelbetowych, radioaktywnych polipów.

Roman Warszawski



Kartki z Bliskiego Wschodu

Tak się rodzi fanatyzm

Kair to miasto bardzo ludne, szeroko rozłożone nad Nilem. Niedaleko lotniska znajduje się nowoczesna dzielnica, w której mieszka podobno sporo dyplomatów i współczesna arystokracja. Uwierzyłem w te wyjaśnienia, bo dzielnica jest bardzo ładna, uporządkowana, pełna pięknych nowoczesnych domów-will i bogata w drzewa i zieleńce. Nie można tego absolutnie powiedzieć o starym Kairze albo po prostu o Kairze – tym normalnym, ludnym Kairze zwykłych ludzi, zatłoczonym przechodniami w długich galabijach i z jasnymi zawojami na kruczych włosach. Wszyscy oni noszą sandały i wszyscy są zmęczeni – a może to tylko takie wrażenie pod wpływem widoku wielu osób siedzących gdzie popadnie, nieporuszonych ani słonecznym żarem, ani pyłem, który szarą mgłą nieustannie unosi się nad rojną i pełną samochodów ulicą? Same ulice natomiast to nie kończący się kram i targowisko, bez stałych cen na towary, gdzie kupowanie zawsze stanowi przygodę i ryzyko.

Kair to miasto muzułmańskie. Najwymowniejszy tego dowód to meczety, które są tu gęsto porozsiewane. Do budowania meczetów zachęca samo państwo, m.in. przez system podatkowy przewidujący zwolnienie budowniczego od opłat, jeżeli przy okazji wznieszonego przez siebie budynku wybuduje również meczet. Podobno dla wielkich przedsiębiorców jest to bardzo opłacalne i choćby z powodów ekonomicznych są oni skłonni do stawiania muzułmańskich świątyń.

Kair to jednocześnie największe skupisko chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Dominuje Kościół koptyjski, niezwykle mocno przywiązany do antycznej tradycji; przykładem niech będzie kultywowanie języka koptyjskiego, który jest językiem liturgii, a którego praktycznie nikt z wiernych nie rozumie. Kościół ten całe wieki i po dziś dzień opiera się wpływom islamu i może z tego powodu tak broni tradycji bojąc się, że każdy wyłom w jego państwie to śmiertelne niebezpieczeństwo dla całości. W Kairze są dzielnice chrześcijańskie. Najłatwiej można to stwierdzić oglądając kościoły. Choć kłopoty administracyjne i materialne towarzyszące wybudowaniu kościoła są bardzo duże, to ambicją chrześcijan jest mieć świątynię okazałą, o wysokich wieżach, jakby chcieli powiedzieć: My istniejemy w tym kraju. W chrześcijańskich sklepach nie ma tabliczek z wypisanym imieniem Mahometa i „Allah akbar”, są natomiast ikony i obrazy Jezusa i Maryi, czasem św. Jerzego na

białym koniu, zadającego śmiertelny cios czarnej bestii o skrzydłach nietoperza. Inny znak rozpoznawczy to kobiety ubrane w stroje bardziej zbliżone do europejskich, a przede wszystkim z odsłoniętymi włosami, co kobietom muzułmańskim nie jest dozwolone.

Gdy zbliża się czas modlitwy muzułmańskiej i z każdego meczetu dobywa się donośne wołanie, tutaj, w dzielnicy chrześcijańskiej, jest to tylko dalekie echo, jakby pomrukiwanie miasta, które wyznaje swoją wiarę w to, że *nie ma Boga oprócz Boga prawdziwego, a Mahomet jest Jego prorokiem*. Jakież było moje zdziwienie, gdy nagle z domu koło kościoła zaczął się rozlegać głos z potężnego megafonu. Megafon był ustawiony na balkonie i podłączony do magnetofonu. Właściciel tego urządzenia stał obok, podparty pod boki, wcale się nie modlił, lecz przyglądał się ulicy. Miał świadomość, że wdarł się tutaj bez aprobaty mieszkańców dzielnicy. Wiedział, że stanowi dla niej zakłócenie, że odziera ją z jej specyfiki. Ważniejsze jednak dla niego było niesienie *prawdziwej religii do niewiernych*. Z megafonu jak bicz wylatywały słowa wyznania wiary, a że było gorąco i wszystkie balkony i okna były pootwierane, głos z megafonu z łatwością docierał do okolicznych mieszkań. Mężczyzna w galabiji stojący na balkonie musiał być zadolowany ze swej inicjatywy. Gorzej, że prawdopodobnie nie była to inicjatywa pojedynczego człowieka, zwolennika religii wojującej. Za nim byli inni – organizacja, która widziała współżycie ludzi o różnych religiach tylko jako agresywną konfrontację i próbę sił.

Młodzi chłopcy z Asjut opowiadali mi ze smutkiem, że u nich na uniwersytecie zabrania się chłopcom rozmawiać z dziewczętami. Nawet z rodzoną siostrą nie można przystanąć, aby zamienić parę słów. Łamiący zakaz są karani i jednocześnie znaczeni szprychami od rowerów; bici po czole, noszą później wstydlive piętno tego bicia – podłużną bliznę. Chrześcijańskiej młodzieży obce są te prawa i zwyczaje, których jednak muszą przestrzegać za cenę niechęci i żalu, który już zakorzenił się bardzo głęboko w ich duszach. Jasne, że nie toruje to drogi porozumieniu i współpracy.

Jeszcze jedna sprawa: nie mogłem się oprzeć zdumieniu widząc, z jaką łatwością – nawet wśród dość rozgarniętych osób – rozeszła się absurdalna plotka, że Żydzi byli przyczyną śmierci młodego lekarza, który udał się na specjalizację do Paryża i tam utonął w Sekwanie, gdy usiłował przyjść z pomocą swojemu arabskiemu towarzyszowi. Równie dobrze przecież można by powiedzieć, że Żydzi napuścili wody do Sekwany wiążąc z tym różne skrytobójcze zamiary.

Wszystkie te i podobne zdarzenia pozwoliły mi głębiej zrozumieć istotę podziałów społeczeństwa w tej części świata, a co się

z tym wiąże – istotę konfliktów. Niestety, religia zamiast ludzi łączyć, nieraz pobudza ich do wrogości i stanowi pożywkę dla fanatyzmu.

Zygmunt Kwiatkowski SJ

książki

Sobowtór

Zbigniew Jankowski

Falochrony

„Czytelnik“, Warszawa 1988, ss. 77

Zbigniew Jankowski należy do tych poetów, którzy – jak Ożóg, jak Anna Kamińska – zachłanność siebie, czytają: pasję poznania siebie, przetwarzają nie tylko w twórczą jakość, ale też w ilość tworzonych wierszy. W ciągu niespełna 30. lat wydał Jankowski dwadzieścia parę książek, w tym 20 zbiorów czystej poezji, licząc także wybory. Mało który poeta może wykazać się aż taką twórczą efektywnością. „Akordowość“ własnej pracy wyjaśnia on sami w odautorskim komentarzu do „Poezji wybranych“ (LSW, 1985): *Wiersze zbliżają się i oddalają ode mnie jak fale. Niektóre spełniają tylko swoje duchowe zadanie i odchodzą, aby nigdy nie wejść do autorskiego „wyboru wierszy“. Zaistniały po to, by przybliżyć, wyrazić jakąś metafizyczną lub artystyczną intuicję czy niejasną dla mnie samego, jakby próbną myśl, która tylko w takim, często pełnym poetyckich paradoksów kształcie, mogła, choć na chwilę, się ujawnić.*

Czytając wybór wierszy Jankowskiego „Pełne morze“ (Wydawnictwo Morskie 1987, ss. 388) odnosimy wra-

żenie, że trochę tych „próbnych“ wierszy znalazło się jednak w tym wyborze. Zbiór nuży rozlewnością słowną, tym bardziej że poeta rozpoczyna go od tomu „Ciężenie morza“ (1970), a więc świadomie go monotematyzuje. „Morskość“ poezji Jankowskiego ma już swoją krytyczną legendę. Opisywano poety związki z morzem wielokrotnie nazywając je, morze, m.in. *niebem i ziemią jego wyobraźni* (Zbigniew Biećkowski). Motyw morza od 20 lat towarzyszy wewnętrznym zmaganiom się poety z samym sobą. „Poezje wybrane“ z LSW rozpoczyna wszakże Jankowski wczesnym wierszem „Poetyka“, który paralelnie do duchową poety i świata rozpatruje na szerszej płaszczyźnie, nie ograniczonej jeszcze horyzontem morza; *Poeta buduje przestrzenie: / Jesteśmy – mówi / równoległą / do nieskończoności*. Czy jednak ta *nieskończoność* tak go spłoszyła niekonkretnością poznawczą, czy potrzeba identyfikacji z dostępnym zmysłom żywiołem stała się w pewnym momencie tworzenia nagłą – oczywiście jest to, że morze zaistniało nagle w poezji Jankowskiego jako zwierciadło duszy, sobowtór jego wewnętrznego życia.

Najnowszy zbiór wierszy Jankowskiego „Falochrony“ sugeruje zamierzony opór przeciw morzu, temu molochowi-żywiołowi żerującemu na duszy poety i jednocześnie ją kreującemu. Jest to właściwie opór pozorny, odruch obronny samego tylko języka, gdyż nie ma ratunku przed opętaniem żywiołem. Tyle że żywioł morza w „Falochronach“ doznaje konkretnych zakotwiczeń. Ten falujący sobowtór poety zostaje przy-

bity gwoźdźmi do czasowej i przestrzennej biografii Jankowskiego, sprowadzony na ziemię. Pierwszą kotwicę zarzuca poeta „Do gruntu”, gdyż tak nazywa się otwierająca zbiór część wypełniona prawie w całości dwoma cyklami wierszy „rodzinnych”: „Spotkanie z ojcem” i „Abecadło dla wnuka”. Koło biografii, które toczy Jankowski w sobie samym, oddala go od żywiołu przestrzeni abstrakcyjnej, od idei Boga, z którą od lat toczy dramatyczny dialog i osadza w zamkniętej przestrzeni własnego pojedynczego życia. Nowa odpowiedź poety na pytanie, czym jest wiersz, brzmi: *Ucieczką / przed nadmiarem. / Zamknięciem się / w obłożonej przez ocean / kropki*. Żywioł jako sobowtór okazuje się miarą niewymierną. Oglądany z nadludzkiej perspektywy traci ludzki sens.

W „Abecadle dla wnuka” przyznaje się poeta do poznawczej porażki: *Tej rozżarzonej jasności / chciałem się uchwyścić. / Na pomoc wołałem Boga, / ale to wciąż byłem ja. / Na pomoc wołałem mędrców, / ale to wciąż nie był Bóg. /.../ Czekam na przebudzenie. /.../ Jest nic – suchy bełkot przestrzeni. / Popielisko Nieobecności*. Dramat metafizyczny nie rozwiąże się sam z siebie. Wiarc w sens istnienia można odbudować tylko poprzez wiarę w konkret istnienia. Zawiedziony w poszukiwaniach ponad sobą, skłania się poeta ku ziemi. Już wie, że *rzeczy są tym większe, im bardziej się nad nimi pochylamy*. W poemacie „Kaszubeja” przyznaje się do ontologicznej pomyłki: *nie samym niebem żyje człowiek. I do pierwszej mowy przypadając jak do ziemi zagospodarowuje od nowa przestrzeń swojej wyobraźni*. Kaszu-

bi, z ich wiernością pierwotnej ziemi i pierwotnej mowie, stają się tą drugą kotwicą zarzuconą na dno poetyckiej przygody poznawczej. Zakorzeniony *na kaszubskim brzegu* poeta nie tak łatwo oderwie się od niego, niechętnie wróci w nieokreśloność żywiołu.

Cykl wierszy „Po walce” jest właściwie nieustającym polem bitwy, bolesnym poligonem, na którym poeta walczy o utrzymanie zdobytych pozycji. Broni się przed morzem, które chce być *bogiem dnia / rozdętym cieclem wiecznej jawy*. Boryka się z sobą samym skazanym na bezmiar nieskończoności. Wstrząsająca jest jawność, z jaką Jankowski z wiersza na wiersz odstania coraz to nowe dno udręki. Z jaką stara się ujarzmić w sobie tę rozpętaną wcześniej nieskończoną przestrzeń. Ale jest to jednocześnie walka z własnym Don Kichotem zdeterminowanym przez los, błakającym się wśród wiatraków wyobraźni, skazanym na wieczną klęskę. *To morze miało być żywe, / całe Tobie zwrócone, do Ciebie dyszące, / ale wezbrało łapczywie / i jak gąszcz zwyrodniałych nietoperzy / omotało mnie ślepym kurhanem* („Psalm”). W inwokacji „Do oceanu” poeta związłym słowem sam sobie wymierza karę za spoufalanie się z ogromem żywiołu: *Teraz wiem: / nie igra się słowem, nie nazywa / nadaremno. Na ustach / rozpałił nam pieczęć*. Może ta właśnie *rozpalona pieczęć* stanowi największą poetycką zdobycz Jankowskiego na aktualnym etapie twórczości? Redukując wielosłownego sobowtóra poety na znaku milczenia weryfikuje on i kondensuje całą dotychczasową drogę ku prawdzie. Dopiero z tego miejsca, z miejsca maksymalnego uci-

szenia i pokory doznaje się nieskończonej potęgi wiary. Bóg nie ponaglany, nie wołany po imieniu, nie atakowany bluźnierstwem sam zjawia się w wierszu jako najwyższa, ocalająca Łaska: *Słyszę lub raczej całym sobą / czuję: Twój puls / udziela się światu, / jakby lekko uniesiony ocean / zwracał przeświecone rzeki* („Syn marnotrawny“).

Motyw syna marnotrawnego powracający w „Falochronach” w znaczeniu dosłownym i metafizycznym uczłowiecza poezję Jankowskiego autentycznym do dna prawdy przeżyтым dramatem. *Równoległa do nieskończoności* jako synonim architektury tworzenia w ostatnich wierszach poety szczelnie wypełnia się kruchą i bolesną materią życia, bez której nie sposób budować *prawdy o człowieku*. *Morze wita mnie /.../ w każdej wykrzywionej twarzy, w każdej ludzkiej kropki. /.../ Drogi do morza pozarażały ludźmi. Ludzie* – to w tej poezji najsukuteczniejszy konkret – „falochron” przeciw abstrakcji morza. I najpewniejsza obrona przed agresją, niekontrolowanym nadmiarem żywiołu mowy.

Adriana Szymańska

Biblia a rodzaje literackie

Gerhard Lohfink

Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich

przeł. Bogusław Widła

IW Pax, Warszawa 1987, ss. 144

Z dużym zadowoleniem należy przyjąć przekład na język polski tej niewielkiej, błyskotliwie i jasno napisanej książki katolickiego egzegety niemieckiego i późniejszego profesora Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Tybindze. Oryginał ukazał się w 1973 r. i jest ciągle wznawiany. Przetłumaczono ją na wiele języków: holenderski (1975), włoski i hiszpański (1977), portugalski (1978), angielski (1979). O rozpowszechnieniu i pożyteczności zadecydowała jej ważna i aktualna tematyka oraz popularno-naukowy charakter, który czyni ją dostępną i zrozumiałą. Autor pragnie rozbudzić wrażliwość na różnorodność rodzajów literackich w Biblii i pomóc tym samym w poprawnym jej czytaniu i rozumieniu.

W dwóch pierwszych rozdziałach wprowadza czytelnika w świat form literackich. Rozpoczyna od pokazania, że na co dzień spotykamy i posługujemy się w mowie i w piśmie stałymi, utrwalonymi formami wyrażania myśli. List prywatny czy urzędowy, przepis kulinarny, nekrolog, uroczyste rozpoczęcie kazania, wieczorna rozmowa sfrustrowanych konfliktami w pracy zakochanych, powi-

tanie – to tylko niektóre przykłady szeroko rozpowszechnionych sformalizowanych schematów językowych. Również w piśmiennictwie każdy zauważa natychmiast różnicę między hasłem encyklopedycznym, artykułem gazutowym i różnymi formami literatury pięknej. Każda z tych form służy innemu celowi i oddaje w odmienny sposób rzeczywistość.

Biblię natomiast czytano jeszcze do niedawna jako księgę przekazującą przede wszystkim informacje o faktach z historii i nie odróżniano zewnętrznej formy wyrazu od wypowiedzi teologicznej. Dopiero w ciągu ostatnich 50 lat pod wpływem językoznawstwa zaczęto poszukiwać w Biblii form i gatunków literackich i wtedy okazało się, że księga ta, powstająca w ciągu tysiąca lat i pod piórem niezliczonych autorów, stanowi prawdziwą ich mozaikę.

Wypracowana do ich badania metoda analizy tekstu zwana **KRYTYKA FORM** (od niem. Formkritik) składa się z czterech etapów: po zauważeniu nowej formy literackiej (1) jest badana i opisywana jej zewnętrzna struktura (2), po czym stawia się kluczowe dla całego procesu badawczego pytanie o intencję wypowiedzi: Co ta określona forma chce wyrazić? chce przekazać informację, pouczyć, napomnieć, oskarżyć, stanowi wyznacznik? (3). Do sprecyzowania intencji wypowiedzi ważne jest odkrycie tzw. kontekstu życiowego (Sitz im Leben), w którym dana forma powstała, i funkcji, jaką w nim pełniła (4) (np. zestawy przysłów służyły na dworze królewskim do szkolenia przyszłych urzędników).

Po tym teoretycznym, lecz ilustrowanym przykładami wprowadzeniu

autor pokazuje w trzecim, najobszerniejszym rozdziale zastosowanie tej metody do analizy wybranych tekstów ze Starego i Nowego Testamentu oraz jej owocność. Uczymy się tutaj rozpoznawać m.in. takie formy literackie, jak **PRZYPÓWIEŚĆ**, **KRONIKA**, **MOWA OBJAWIAJĄCA** i określać ich intencje. Dowiadujemy się, iż znane słowa Jezusa o rozwodzie z Mt 5,32 nie stanowią zasady prawnej, lecz są prorocką **PROWOKACJĄ** piętnującą bezprawie i wzywającą do realizacji nierozdzielnej i partnerskiej wspólnoty małżeńskiej.

W analizach tekstów narracyjnych Lohfink ciągle stawia delikatne dla wiary i teologii pytanie o stosunek danego tekstu do realnego przebiegu wydarzeń. Czyni to przede wszystkim po to, aby odwieść czytelnika od błędnej jednostronnej lektury historyzującej i zmusić do poszukiwania wymowy tekstu odpowiadającej jego formie literackiej. Pokazuje np., o ile bogatsza w treść staje się Księga Jonasza, gdy się wie, że nie jest ona dziełem historiograficznym i biografią proroka, lecz **OPOWIADANIEM DYDAKTYCZNYM** mającym na celu pouczenie Izraela o stosunku Boga do pogan. Również teksty, które mają formę **OPOWIADANIA HISTORYCZNEGO** (przykładowo jest analizowany opis buntu Absaloma i aresztowania Jezusa u Mk), nie zawierają bynajmniej wyłącznie suchej relacji o faktach, lecz stosownie do formy usiłują wydobyć najgłębszą ich treść i dostarczyć interpretacji (np. aresztowanie Jezusa podkreśla dziejącą się niesprawiedliwość i wypełnienie się Pisma).

Autor zastrzega się jednak wyrażnie i słusznie, że pierwszorzędnym

zadaniem krytyki form nie jest orzekanie o tym, co w danym tekście jest historyczne, co zaś nie. *Korzystając z pomocy krytyki form i gatunków, można co prawda w wielu wypadkach wykazać, że dane wydarzenie nie rozegrało się na pewno w taki sposób, jak jest przedstawione. Ale nie oznacza to rozstrzygającego sądu na temat historyczności owego wydarzenia* (s. 109). Analiza formkrytyczna Łukaszej sceny zwiastowania ilustruje to stwierdzenie. Scena ta zbudowana jest na dwóch starotestamentowych schematach literackich: schemacie zwiastowania i schemacie powołania, i jest **OPOWIADANIEM CHRYSOLOGICZNYM** o charakterze WYZNANIA. Ewangelista posługuje się tutaj tymi formami starotestamentowymi, do których należy dodać także ukazanie się anioła w postaci cielesnej jako Bożego wysłannika, którego ustami autor daje wyraz powielkanocnej wierze, że Jezus jest Synem Bożym poczętym za sprawą Ducha Świętego. *Oczywiście objawienie takie mogło mieć miejsce. Jednak na podstawie opowiadania Łk 1,26–38 nie sposób tego udowodnić. Gatunek opowiadania po prostu nie daje pod tym względem żadnego punktu zaczepienia* (s. 94).

Lohfink zwraca uwagę, iż poprawne odczytanie intencji tekstów biblijnych nie jest pozbawione ważkich konsekwencji życiowych: *.../ w dziejach Kościoła bardzo wiele zamieszania i bezkresnego cierpienia wzięło się tylko przez to, że nie zdawano sobie sprawy z zamiaru głównego określonych gatunków i form* (s. 29). Nie podaje on tutaj przykładów, ale nietrudno się domyślić, że jednym z takich błędnie interpretowanych

tekstów był otwierający Biblię opis stworzenia świata, który stawiano na równi z naukową relacją, podczas gdy dzisiaj wiemy, dzięki krytyce form, że jest to **HYMN** świątynny na cześć Boga Stworzyciela i Pana szabat.

Mimo pretensjonalnego na pierwszy rzut oka tytułu książki (zwt. w oryginale: „Jetzt verstehe ich die Bibel“ – ale chodzi też o formę!) sam autor nie zaprzeczy stwierdzeniu, iż krytyka form nie jest jedynym i rozwiązującym wszystkie problemy kluczem do Biblii. Stanowi ona jednak stałą zdobycz współczesnej biblistyki i każdy, kto chce dziś przejść od lektury fundamentalistycznej do właściwego zrozumienia biblijnego przekazu, musi się zapoznać z formami wyrazu, za pomocą których Biblia do nas przemawia.

Jako kolejną pomoc autor sugeruje nowsze wydanie Biblii z graficznym rozłożeniem tekstu, z podtytułami i przypisami, ale *najlepszą orientację w zakresie gatunków i form biblijnych uzyskuje się po prostu przez regularną i ciągłą lekturę Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu* (s. 122). Chodzi po prostu o nabycie indywidualnej, literackiej wrażliwości na różne formy języka biblijnego. Lohfink może postawić to zalecenie na pierwszym miejscu, gdyż jego koncepcja krytyki form zbliża się do metod synchronicznych i przedmiotem studium czyni dzisiejszy kształt literacki tekstu. Nie należy jej utożsamiać z metodą **HISTORII FORM** (niem. Formgeschichte), dla której obecny kształt tekstu jest tylko punktem wyjścia do badania wcześniejszych form jego przekazu, zwłaszcza w tradycji ustnej, co zakłada już

np. dobrą znajomość środowiska biblijnego.

Książka jest w sumie fascynującą i niezmiernie pouczającą lekturą. Jest napisana wzorowo od strony pedagogicznej i pozwala czytelnikowi sprawdzić, czy właściwie zrozumiał jej treść przez wskazanie fałszywych ze 120. twierdzeń. Dwa dodatkowe zestawy ćwiczeń mogą stanowić pierwsze samodzielne kroki w określaniu gatunku podanych tekstów. Nauczyciel religii znajdzie tutaj obszerny materiał do grupowych zajęć.

Polski wydawca opuścił niestety zdobiące oryginalne wydanie liczne rysunki, fotografie i tabele, które często z humorem ilustrują omawiane teksty. Zamieszczono wprawdzie wkładkę z reprodukcją 6. fotografii oraz dwie mapy na końcu, nie zadbano jednak, aby odesłać do nich czytelnika w odpowiednim miejscu w tekście. Ponadto reprodukcja Piety M. Waltera jest odwrócona o 90° – nie Jezus, lecz Maria powinna być w pozycji wertykalnej (!). Nie powtórzono też za oryginałem licznych not drukowanych kolorową czcionką na marginesie, które syntetyzując tematykę naprowadzają czytelnika na główny tor myśli. W przypisach odsyła się do dostępnych po polsku niektórych cytowanych pozycji i na s. 132 wymienia się kilka polskich publikacji na temat krytyki form (należy je uzupełnić książką K. Romaniuka, „Morfokrytyka i historia redakcji“, Warszawa 1983), ale zapomniano o aktualizacji bibliografii autora.

Na zakończenie kilka uwag o tłumaczeniu. Lohfink używa pojęcia „forma“ w sensie szerokim, rozumiejąc pod nim formy typowe, często

powtarzające się, i często nie rozróżnia między formą a gatunkiem. Zna on rozróżnienia, jakie czynią inni autorzy (s. 40), ale ponieważ brak do tej pory terminologicznej jednomyślności, opowiada się za ich zamiennym używaniem. Tłumacz przekłada tutaj wiernie oba terminy i nie wprowadza często używanego w polskiej literaturze biblijnej określenia „rodzaj literacki“. Tylko na s. 13 używa błędnie pojęcia „formuła“, podczas gdy chodzi tam również o formę. Największą trudność sprawi jednak czytelnikowi niekonsekwencja terminologiczna tłumacza w ćwiczeniu III. Na liście gatunków (s. 133) zamiast *proroctwo* powinno być „sentencja prorocka“, zamiast powtórzonego po raz drugi *przepowiednia* powinno być „przepowiedanie“. Z kolei w spisie rozwiązań (s. 136) w pytaniu 4 słowo „proctwo“ należy zastąpić słowem „przepowiednia“. W tymże ćwiczeniu nazwę gatunku „przypowieść“ należy poszerzyć o „przypowieść z narzędnikiem we wstępie“ (*Z królestwem Bożym dzieje się tak...*), w celu odróżnienia od „przypowieści z mianownikiem we wstępie“, (*W pewnym mieście żył sędzia...*). Tłumacz dostrzegł trudność, że nie można przełożyć tutaj za oryginałem „przypowieść z celownikiem we wstępie“ i wyeliminował rozszerzenie nazwy. Należałoby raczej od razu zastąpić niemiecki celownik polskim narzędnikiem i nazwać precyzyjnie ten typ przypowieści już w trakcie jego omawiania na s. 46–47. Po polsku nazywa się ten rodzaj przypowieści również porównaniem.

Ponadto jeśli chodzi o XVII-wieczny nekrolog: Maria Bülgin nie zmarła w sobotę w nocy, lecz w nie-

dziele w nocy, nie pochodziła z *Białych Młynów*, lecz mieszkała na białym młynie i nie była córką gospodarską, lecz z domu Waltmann (s. 11). W opisie Piety na s. 118 niem. Schleier nie oznacza *zastony* twarzy, lecz welon nakrywający głowę i zwisający na boki.

Czesław Łukasz SJ

Rozmowy jesienne z Y.-M. Congarem

Yves-Marie Congar

Entretiens d'automne

oprac. Bernard Lauret

Cerf, Paris 1987, ss. 111

Drogi, jakimi wędrują pionierzy katolickiej teologii, nierzadko zbiegają się, a nawet krzyżują w trzech punktach, które stanowią: impulsy czerpane z chrześcijańskiej przeszłości, doświadczenie egzystencji w świecie współczesnym, wreszcie dorobek bratnich Kościołów chrześcijańskich. Elementy te, określające sposób uprawiania teologii w Kościele katolickim, wyznaczają szczególne miejsce katolickiego teologa. Różni się ono zasadniczo od tego, jakie przypada jego protestanckiemu koledze. W teologii protestanckiej mamy bowiem całą serię wielkich autorytetów: K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, J. Moltmann, W. Pannenberg. Osiągnęli oni swoiste szczyty myśli teologicznej. U nas szczyty te znajdują się znacznie niżej, ale są mniej samotne. Katolickość wiary spontanicznie przeciwstawia się kanonizowaniu jednej, choćby najpiękniejszej, syntezy teologicznej. Stwarza to sytuację (mówił o niej Schillebeeckx), w której pływająca szerokim nurtem teologia katolicka niesie wszelkiego rodzaju statki. Tylko od czasu do czasu jeden z nich wyprzedza inne i tym samym przyciąga uwagę i wskazuje nowe szlaki.

Wydaje się, że ta metafora najlepiej określa miejsce znakomitego francu-

skiego teologa, Y. Congara, w dziejach współczesnej myśli teologicznej. Ur. w 1904 r., dominikanin, profesor teologii fundamentalnej i eklezjologii w Le Saulchoir. II wojnę światową spędził w obozie jenieckim, by po powrocie z niewoli stać się jednym z głównych przedstawicieli tzw. **NOWEJ TEOLOGII**. Brał udział w II Soborze Watykańskim jako ekspert i wraz z D. Chenu, H. de Lubakiem, J. Daniélou zapisał najpiękniejsze karty współczesnej teologii francuskiej.

Spośród licznych dzieł Congara należy wymienić przede wszystkim: „*Chrétiens désunis. Principes d'un oecumenisme catholique*” (Chrześcianie podzieleni. Początki katolickiego ekumenizmu, 1937–1965), „*Jalons pour la théologie du laïc*” (Wytoczne dla teologii laikatu, 1953–1964), „*L'Eglise*”, (Kościół, 1970), „*Je crois en l'Esprit Saint*” (Wierzę w Ducha Świętego, 1979–1980). W Polsce ukazały się: „*Pojęcie Kościoła według nauki św. Tomasza z Akwinu*” (w: W. Zaleski: „*Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*”, Poznań 1962), „*Wiara i teologia*” (w: „*Tajemnica Boga*”, zbiór., Poznań 1967), „*Chrystus i zbawienie świata*” (Kraków 1968), „*Kościół jako sakrament zbawienia*” (Warszawa 1980), „*Życie dla prawdy*” (Warszawa 1982).

„*Rozmowy jesienne*” to najnowsza, być może ostatnia książka Congara, na którą składają się syntetyczne wypowiedzi ciężko chorego teologa. Przeżywanie pytań, tych ostatnich, zadawanych mu przy szpitalnym łóżku przez B. Laureta, ale i tych stawianych samemu sobie w ciągu całego życia, pozwala Congarowi teraz, gdy zakończył się czas jego teologicznej

twórczości, na solidny sąd w wielu dziedzinach.

Sposób, w jaki Congar przez całe życie uprawiał refleksję teologiczną, miał coś z proroczego szukania miejsca dla nowej teologii. W latach 50. jego książki i artykuły budziły przede wszystkim niepokój i były często swego rodzaju skandalem. Poświęcał w nich sporo miejsca doświadczeniu chrześcijańskiemu i badaniom historycznym. Dorobek bratnich Kościołów chrześcijańskich stał się mu szczególnie bliski przez głęboką refleksję nad zagadnieniami ekumenizmu katolickiego. Jak wspomina, łączy się on w jego życiu z rekolekcjami przed święceniami kapłańskimi, podczas których medytował nad J 17. Sądzi jednak, że chociaż trwamy w dialogu z wyznaniem niekatolickimi, nie przekonamy ani protestantów, ani anglikanów, ani prawosławnych np. co do katolickiego ujmowania prymatu papieża, tak jak nas nie przekona radykalnie rozumiana protestancka zasada sola scriptura. Bo wiem właśnie do oblicza współczesnego ekumenizmu należy afirmowanie przez każde z wyznań chrześcijańskich własnej oryginalności przy równoczesnym dialogu.

Uzasadnienie tej tezy Congar jeszcze dziś widzi w swoim słynnym rozróżnieniu pomiędzy Tradycją a tradycjami. Tradycja oznacza Objawienie, Słowo Boże, Ewangelię. Natomiast historyczne formy wyznaniowe, w których każda konfesja przyjmuje i żyje Tradycją fundamentalną, nazywa tradycjami (s. 100). Teolog francuski sądzi także, że taka wizja ekumeniczna ma swoje źródła trynitarne. Ojciec, Syn i Duch są trzema

hipostazami, różnymi jako takie, lecz mającymi jedną substancję. Istniejąca między Osobami Trójcy perychoreza (współprzenikanie) konstituuje jedność obejmującą różnice. Oznacza to zarazem trwanie w ciągłym dialogu i permanentne otwarcie. Podobnie katolicy głosząc prymat papieża winni podejmować wartości soborności prawosławnej i protestanckie sola scriptura. W ten sposób każde z wielkich wyznań chrześcijańskich otwierając się na charyzmaty innych dąży do prawdziwej jedności (s. 102).

Ekumenizm skierował uwagę Congara na eklezjologię. Jej podstawowym pojęciem jest wspólnota. Kościół to wspólnota duchowa (koinonia) zbudowana na fundamencie Słowa Bożego przyjmowanego w wierze i łasce przekazywanej w sakramentach (s. 59). Kościół jest również społecznością, lecz zdaniem Congara rzeczywistość ta zbyt długo pozostawała obciążona jurysdykcją. Teolog łączy jego początki z pontyfikatem Grzegorza VII. Walka, jaką papież prowadził przeciwko kontroli stanowisk kościelnych przez świeckich, determinowała poszukiwania kanonistów. Określone wreszcie przez św. Iwonę z Chartres dwa aspekty inwestytury: świecki (polegający na nadawaniu przez króla beneficjum) i czysto duchowy, sakramentalny, dały nowy impuls do dalszych poszukiwań. Wyłaniająca się z nich jako fundament reformy Kościoła siła papieństwa doprowadziła wszakże do jego wielorakiej jurysdykcji. Najpierw przeciwstawiając się władzy świeckiej stała się ona władzą sensu stricto. Inna z kolei zmiana wiązała się z utwierdzeniem papieństwa jako bazy całego porządku eklezjal-

nego. W słynnym „Dictatus Papae” wyraźnie zostało przecież powiedziane, że każdy biskup ma władzę daną przez papieża (s. 58).

Priorytet prawny daje się zauważyć również na poziomie sakramentalnym. Od poł. XII w. wyrażenia: „corpus Christi”, „corpus mysticum” zaczynają być odnoszone do Kościoła pojmowanego jako społeczność. Termin ten przeszedł więc z idei wspólnoty eucharystycznej na ideę społeczności, Kościoła hierarchicznego i instytucjonalizowanego (s. 58). Nie dziwi więc, że – wskazując, iż Kościół organizuje swe życie we wspólnocie wiary, charyzmatów i służb oraz we wspólnocie z następcą Piotra – Congar szczególnie rozwija ten ostatni wątek. Zaraz po Soborze określając relację papieża i kolegium biskupów mówiło się dużo o współodpowiedzialności tych ostatnich za Kościół powszechny. Formą jedności pozostaje jednak zawsze w Kościele katolickim **LOGIKA PRYMATU**. Koncentruje się ona wokół osoby papieża będącego dla katolików prawdziwą **IKONĄ JEDNOŚCI**. Jednakże doświadczenie, które Congar wyniósł z działalności ekumenicznej, kazało mu zaproponować zwrócenie uwagi na drugi sposób: **LOGIKĘ SYNODALNOŚCI** rozpowszechnioną w prawosławiu, która silnie akcentuje wymianę między Kościołami lokalnymi. Kościół w pełni katolicki powinien urzeczywistniać te dwie antentyczne i niesprzeczne logiki: prymatu i kolegiałości.

Znamienne dla eklezjologii Congara są jego intuicje dotyczące roli i znaczenia świeckich w Kościele. Głęboka formacja historyka ułatwia mu odkrycie ewolucji w tej dziedzinie.

Daje się ona zauważyć już przy określaniu znaczenia słowa „laik”. Pierwotnie oznaczało ono człowieka świeckiego. Z czasem jednak przyjęto sens: nie-duchowy. Określano w ten sposób ludzi, którym pozostają obce wszelkie odniesienia do nadnaturalności. Ważnym etapem są zmiany zachodzące na tym polu już w naszych czasach. Jedną z nich stanowi odkrycie kategorii ludu Bożego i rewaloryzacja chrztu. *Świeccy* – stwierdza Congar – *są najpierw ochrzczeni. Chrześcijanie – duchowni i świeccy – stanowią społeczność ochrzczonych* (s. 85). Optymizmem napawa również fakt wzrostu potrzeb duchowych wśród świeckich, powstawanie małych wspólnot modlitewnych, grup oazowych, grup odnowy i diakonii. Organizowanie jednak wspólnot eucharystycznych bez kapłana (*Assemblées Dominicales en l’Absence de Prêtres, ADAP*) pozostaje bardzo bliskie protestanckiej wizji wspólnoty.

Zagadnienie władzy w Kościele, nawet problemy współczesnego ekumenizmu, które interesują zawodowego teologa, mało zajmują dziś umysły ludzi. Europa odziana szatą kultury „tkanej” przez teologię, sztukę chrześcijańską i liturgię, Europa organizowana wedle pojęć ładu rzymskiego – przeżywa kryzys. Jedną z jego przyczyn był religijny totalitaryzm, który wywołał sekularyzację. Wraz z wygaśnięciem ducha życia monastycznego oddziaływanie sił, które jednoczyły Europę, również straciło swoją moc. Religia traktowana od czasu Rewolucji Francuskiej jako prywatna sprawa pozostaje obcym dziedzikiem egzystencji człowieka. Tradycyjnie chrześcijańskie:

braterstwo, wspólnota, pokój, miłość – wydają się nie mieć żadnego odcienia religijnego. Jednakże, zdaniem Congara, tylko chrześcijaństwo może się przyczynić do odnowy Europy. Każda inna religia i kultura są jej obce. Ten paradoksalny optymizm opiera się także na fakcie, iż żyjemy w czasach najbardziej otwartych na Ewangelię (s. 81). Stąd niejednokrotnie podnoszone przez francuskiego teologa wołanie o pogłębienie duchowości, bez której niemożliwa jest pełna integracja człowieka.

Po przeczytaniu książki odnosi się wrażenie, że ma się do czynienia z człowiekiem, którego ani lata, ani cierpienie, ani trudności współczesnego ekumenizmu i eklezjologii nie uczyniły pesymistą. Źródeł jego pasji trzeba chyba szukać w intensywnym życiu wewnętrznym związanym z ogromną pracą, którą wykonał: *Moje życie – mówił parę lat temu – znalazło sens w wierze. Nie szukałem tego sensu gdzie indziej. Nie jestem konwertytą. Nie doświadczyłem okresów odejścia, po których następowały nowe nawrócenia /.../ Tak, kocham Boga, kocham Jezusa Chrystusa, kocham Kościół, lubię się modlić /.../ Modłę się z trudem, z bardzo dużym trudem, ale jestem bardzo wierny modlitwie, trzymam się jej oburącz. Naprawdę chcę się modlić. Jest to moment wierności przyrzeczonej Bogu – wierności – którą chcę Mu oddać. U podstaw znajduje się miłość, nawet gdy przeżywa się ją w oschłości serca* („Życie dla prawdy”, s. 201).

„Rozmowy jesienne” są dopełnieniem i bodaj świadectwem wypełnienia tego przesłania. Kończą się bowiem słowami, których nie sposób

zrozumieć inaczej; *Niemal nie mogę już pisać /.../ Wycofawszy się z życia aktywnego pozostaję zjednoczony z Mistycznym Ciałem Chrystusa, o którym tak często mówiłem. Pozostaję zjednoczony – w dzień i w noc – przez modlitwę człowieka, który ma również swój udział w cierpieniach (s. 111).*

ks. Janusz Nawrocki

teatr

Niepodległość i teatr

1. Dzień 11 listopada 1988 r. wyjątkowo spędziłem przed telewizorem, zresztą cudzym, bo własnego nie mam. Obejrzałem kolejno: mszę w intencji ojczyzny odprowadzaną w kościele garnizonowym przy Długiej przez pułkownika w sutannie, w asyście kilku innych wojskowych-duchownych, z udziałem świeżo mianowanych pisarzy-generałów; przemarsz oddziałów: od Belwederu do Grobu Nieznanego Żołnierza w takt pieśni „My, Pierwsza Brygada”; składanie wieńców na Grobie przez dostojników partii i rządu (sprawozdawcy telewizyjni relacjonowali tę uroczystość z takim namaszczeniem, jakby to był co najmniej pochód pierwszomajowy, nie omieszkując przypomnieć, że w symbolicznym grobie spoczywają prochy Orłęcia poległego w obronie Lwowa); wreszcie – obejrzałem rocznicowy koncert transmitowany z Teatru Wielkiego. Nawiasem mówiąc, transmisję poprzedziły podpatrywane przez telewizję rozmowy kulisowe między premierem Rakowskim a biskupem Dąbrowskim oraz wypowiedzi: patriarchy kościoła prawosławnego w Polsce, Mieczysława Fogga, wdowy po generale Sosnkowskim oraz paru jeszcze ciekawych osób. A potem, gdy już sekretarze, ministrowie, duchowni,

weterani, pisarze, działacze, katolicy, marksiści, konstruktywni opozycjoniści, mężczyźni, kobiety i dzieci, obywatele i rodacy zasiedli na widowni, połączone siły zespołu reprezentacyjnego Wojska Polskiego, zespołu śpiewaczego Harfa, zespołu harcerskiego „Gawęda”, artystów scen warszawskich, krakowskich i prowincjonalnych odśpiewały „Rotę”. Następnie Jerzy Trela wygłosił monolog Konrada z „Wyzwolenia”, co dla każdego, kto pamięta przedstawienie Swinarskiego, było bardzo smakowitym kąskiem. Nie jedynym zresztą w tej akademijnej celebrze: pośród rozmaitych wierszy i pieśni wykonano również tytułowy numer ze sławnego w dobie gierkowskiej oratorium Ernesta Brylla i Katarzyny Gaertner „Zagrajcie nam dzisiaj wszystkie srebrne dzwony”. Na końcu harcerze z „Gawędy” chóralnie wyrecytowali „Katechizm polskiego dziecka” Władysława Bełzy (*Kto ty jesteś – Polak mały...*), a Trela raz jeszcze przypomniał „Wyzwolenie”. Niezapomniane przeżycie.

Tę eksplozję narodowo-katolickiego socjalizmu obserwowałem z zainteresowaniem poniekąd profesjonalnym. Uważam, że obchody siedemdziesiątej rocznicy odzyskania Niepodległości były wspaniałym przykładem teatralizowania rzeczywistości i jako takie nie mogą ująć uwagi recenzenta. Doceniam w nich nie tylko aspekt widowiskowy, koncepcje reżyserskie, inscenizacyjne, dramaturgiczne; doceniam także intencję połączenia wszystkiego ze wszystkim w wyższą syntetyczną całość zasługującą na miano teatru totalnego, który – jak się zdaje – zrealizował postulat

Wyspiańskiego zgłoszony właśnie w „Wyzwoleniu”: *Strąćcie mi, strąćcie narodową scenę*. Szkoda tylko, że realizatorzy nie zauważyli szyderstwa, jakie niesie „Wyzwolenie”.

2. Teatry zawodowe, przynajmniej niektóre, stanęły na wysokości zadania i przygotowały okolicznościowe spektakle. Najgłośniejszy z nich to zapewne „Gałązka rozmarynu” w warszawskim teatrze Rozmaiwości, wystawiona przez dyrektora Ignacego Gogolewskiego. Publiczność wali – jak mawiał Fertner – drzwiami i oknami, urządza patriotyczne manifestacje na widowni i owacje. Rzec można – sukces. Warto zresztą zauważyć, że legionowo-sentymentalna sztuczka Zygmunta Nowakowskiego, tak popularna przed wojną, robi również furorę na prowincji. Nie chcę się wdawać w oceny artystyczne, zwłaszcza gdy idzie o przedstawienie warszawskie. Faktem jest, że biletów dostać nie można, co by znaczyło, iż teatr Gogolewskiego trafił w jakieś istotne zapotrzebowanie czy – mówiąc brutalniej – podchwycił koniunkturę. Paradoks polega na tym, że ludzie autentycznie się wzruszają na spektaklu o niezbyt autentycznych intencjach. Dlaczego niezbyt autentycznych? Trzy, cztery lata temu Gogolewski nie wystawiłby „Gałązki rozmarynu”, nie było takiego zamówienia ze strony mecenasa (bo ze strony społeczeństwa, czyli widzów, to i owszem: potrzeby i zamówienia są mniej więcej takie same od 40 lat). Wyczuwanie przez teatr potrzeb i realizowanie zamówień to swoista sztuka, która może decydować o powodzeniu lub niepowodzeniu. Czasami zdarza się

tak, że władzom – głównie z powodów taktycznych – podoba się to, co podoba się publiczności; wtedy teatr notuje na swym koncie podwójny sukces, inaczej mówiąc – i wilk jest syty, i owca cała. Taką rzadką sytuację obserwujemy obecnie w związku z oficjalnym „odkryciem” daty 11 listopada, choć przytomność nakazuje oddzielać tu prawdę od spektakularnych pozorów. Godzi się jednak pamiętać, że zdarzały się sytuacje odwrotne, gdy oczekiwania i nadzieje społeczne zupełnie nie szły w parze z zamiarami i decyzjami władzy. Powiedzmy, w 1982 r., wielu artystów teatru, także Gogolewski, stanęło przed alternatywą: jesteśmy po tej albo po tamtej stronie, i dokończyliśmy wybór, który zdecydował o społecznej akceptacji lub nieakceptacji ich postaw, co znowu rzutowało na ocenę poczyniń twórczych. Dzisiaj te ostre podziały i rozbieżności trochę się zatarły, ale nie na tyle, żeby różnych gestów sprzed 7 lat nie pamiętać. Gogolewski gra „Gałązkę” kompletnie, bo ludzie kochają mit Marszałka, a i władza wdała się z nim we flirty. Zanim jednak w teatrze Rozmaitości wstaniemy razem z wszystkimi widzami na dźwięk legionowych piosenek, spróbujmy sobie zdać sprawę, czym to wszystko jest podsyte.

3. Teatr Nowy w Warszawie także postanowił partycypować w rocznicy, choć jak się mogło zdawać, nieco bardziej oryginalnie i ambitnie niż Rozmaitości. Dyrektor Bohdan Cybulski sięgnął po tekst Tadeusza Różewicza „O wojnę powszechną za wolność ludów prosimy Cię, Panie”. Utwór powstał na okoliczność sześćdziesię-

ciolecia odzyskania Niepodległości, drukowany był w „Dialogu” (nr 9/1978). Przez 10 lat nikogo nie zainteresował, a w każdym razie – nie doszło do żadnej realizacji. Przedstawienie Cybulskiego jest prapremiera.

Różewicz napisał scenariusz widowiska telewizyjnego, które *obejmuje wielki obszar czasu: od 1 sierpnia 1914 roku do abdykacji Mikołaja II w marcu 1917*; oparł się na autentycznym pamiętniku Polaka służącego w armii rosyjskiej. Rolę Narratora-Bohatera autor stworzył z myślą o Wojciechu Siemionie.

Cybulski zaangażował Siemiona i jest to bodaj jedyny element łączący przedstawienie w Nowym z intencjami Różewicza. Wszystko co „telewizyjne” – technika konsekwentna i istotna w pierwotnym tekście – zostało zlikwidowane lub przystosowane do potrzeb i warunków teatru. Rezultat okazał się mierny.

4. Publiczność siedzi na scenie – koncept reżyserski, prawdę mówiąc nie pierwszej świeżości, ale niech będzie, zobaczymy, co z tego wyniknie. To odwrócenie czy zamiana przestrzeni teatralnej zdaje się ekscytować widzów. Może z czymś takim stykają się po raz pierwszy, a może przeciwnie – wybrali sztukę Różewicza świadomie, licząc się z jego „nowatorską” poetyką? Najpewniej jednak przyszli na Siemiona, którego telewizja reklamowała w wieczornym dzienniku. Teraz kręcą się na niewygodnych krzeselkach zdumieni nietypową sytuacją i czekają. Siemion wyjdzie i pewnie usprawiedliwi wszelkie dziwactwa.

Podnosi się czarna kurtyna i odsłania pustą widowień: parter i balkon.

Oparcia foteli ciągnące się rzędami nabierają w świetle reflektorów nieoczekiwanego znaczenia: przypominają seryjne nagrobki na żołnierskich kwaterach. To nawet ładny obraz, przez chwilę mi się podoba. Dalej jest już coraz gorzej i bieg przedstawienia zakłócają kolejne osoby opuszczające zaimprovizowaną widownię. Oto na przecinających przestrzeń gry podestach, które oznaczają, powiedzmy, teatr wojny, oraz na balkonie oznaczającym sferę wspomnień, snów i marzeń związanych z domem i rodziną, odbywa się monodram Siemiona ilustrowany żywymi obrazami, nierzadko kiczowatymi. W sensie teatralnym jest to dosyć rozpaczliwe i natrętnie tautologiczne. Na dodatek sam tekst – przykrojony i niejako napisany na nowo przez reżysera – odstania średnio głębokie przesłania o charakterze sentymentalno-pacyfistycznym: tam żona, dziecko, dom, a tu rękę urwało, nogę urwało, zabiło, zagazowało, ach, jaka wojna jest straszna...

Cybulski, zdaje się, nie ma co marzyć o sukcesie Gogolewskiego. Ale właściwie to wszystko jedno: cóż wart jest teatr, który w nieautentyczny sposób realizuje nieautentyczną koniunkturę?

Janusz Majcherek


 film

Głębia nagich faktów

Zasami perypetie jakiegoś filmu bywają równie znaczące jak historia przedstawiona na ekranie. „Niepokonani” Marka Drażewskiego mają wyjątkowo trudną drogę na ekrany. W zasadzie film powstał w 1981 r., w czasach, kiedy nie istniały tematyczne tabu dla artystycznych poszukiwań; później musiał się jednak narodzić na nowo w 1984 r. Te dwie daty przedziela okres, gdy film nie istniał, lub mówiąc ściślej: istniał w stanie potencjalnym. W wymiarze idealnym ciągle POTENCJALNIE tkwił w głowie reżysera. W wymiarze materialnym na różnych śmietniskach istniały poszczególne fragmenty taśmy, które POTENCJALNIE można było znowu skleić. Tylko dzięki uporowi twórców udało się z dużym mozołem zrekonstruować „Niepokonanych”, jeden z najważniejszych dokumentów w historii kina polskiego.

Poczynając od grudnia 1981 r. potrzeba było aż 3 lat, by zredukować barierę strachu, który paraliżował kinematograficznych decydentów. W końcu zgodzili się na z-martwych-wstanie tego filmu, ale – jak widać – wspomniana bariera była ciągle zbyt wysoka, by dopuścić go do rozpowszechniania. Wreszcie po następnych 4 latach, w czerwcu 1988 r. „Niepokonani” uzyskali debiet cenzury

i... nadal nie ma ich w kinach. Tym razem chodzi już tylko o drobniarz, o kilka mln zł na wykonanie kopii eksploatacyjnych – sumę w obecnych czasach niewielką, zaś zważywszy kosztą przeciętnej produkcji kinematograficznej – wręcz śmieszną. Może znajdzie się w końcu dobry wujek, który umożliwi dotarcie filmu na ekrany.

Co prawda film Drązewskiego traktuje o historii i ma charakter uniwersalny i ponadczasowy, nie widzę jednak większego sensu w tym, byśmy musieli wyrzekać się niemałej radości jego oglądania na rzecz naszych potomnych.

„Niepokonani” są filmem nietypowym i – nie waham się użyć tego słowa – nieprzeciętnym. To pełnometrażowy dokument o wydarzeniach czerwcowych w Poznaniu w 1956 r. Gdyby ukazał się w roku swego pierwszego powstania, prawdopodobnie byłby takim samym przebojem kinowym jak „Robotnicy '80” (4784000 widzów). Niestety przypadł mu inny los, choć nieco lepszy od losu filmu „Chłopi '80”, który do dziś jest nie do obejrzenia. To dość ciekawe, że te trzy tytuły – trzy pełnometrażowe relacje dotyczące najnowszych dziejów Polski (niektóre będące niejako historyczną rejestracją na żywo) – zakreślają obszar zainteresowań polskiego filmu dokumentalnego z początku dekady. Sukces „Robotników '80”, filmu, który miał normalny kontakt z widownią, aczkolwiek szedł w kinach pod zmienionym tytułem: „wszystkie seanse zarcherwowane”, jest też świadectwem autentycznego zapotrzebowania społecznego na tego typu tematykę. Dzisiaj, jak świadczą przed-

premierowe projekcje w klubach filmowych, szczególnie zainteresowanie utwór Drązewskiego wzbudza wśród ludzi młodych: studentów, licealistów – co znaczące, wszyscy oni są bardzo dobrze (o wiele lepiej niż starsze pokolenie) zorientowani w niuansach historii.

„Niepokonani” to 80-minutowy ciąg zdjęć archiwalnych, wydobytych z wszelkich możliwych (i niemożliwych) zbiorów, oraz ciąg rozmów ze świadkami stanowiący ścieżkę dźwiękową, która te zdjęcia objaśnia, tłumaczy zawity splót historycznych wypadków pamiętnego 28 czerwca 1956 r. Zaiste reżyser wykonał ogromną pracę już nie tyle filmowca, ile historyka-archiwisty. Przebadął ogromną ilość materiałów pochodzących z rozmaitych źródeł: od specjalnej komisji NSZZ „Solidarność”, która w swoim czasie zajmowała się tą sprawą, po dokumentację MO. Przeprowadził wywiady z uczestnikami wydarzeń: członków robotniczej delegacji, uczestników demonstracji ulicznych, członków ówczesnego aparatu bezpieczeństwa. Za każdym razem kontrolował wiarygodność uzyskanych informacji, wykorzystując w filmie tylko te, co do których miał zupełną pewność. Stąd nie ma w tej gęstej od faktów relacji niektórych zdarzeń – wymieniając hasłowo, ot choćby sprawy oficerów rozstrzelanych za odmowę wykonania rozkazu czy tajemniczej śmierci Romka Strzałkowskiego. Jak przyznaje sam reżyser, wołał on zrezygnować z tych kwestii, gdyż wymagałyby wydłużenia ekranowej opowieści oraz jej zbyt-

niego zrelatywizowania, a to mogłoby wprowadzić do konstrukcji „Niepokonanych” pewien zamęt. Zresztą pewnym kwestiom wątpliwym, np. Romkowi Strzałkowskiemu, Drażewski poświęcił inny dokument, zatytułowany „Jeszcze czekam”, w którym właśnie całą uwagę skupia na docieraniu do historycznej prawdy przez gąszcz sprzecznych danych.

„Niepokonani” mają bardzo precyzyjną konstrukcję. Tutaj reżyser objawił swój talent potrafiąc przez prawie półtorej godziny przykuć uwagę widza do czarno-białych fotografii i średnio słyszalnej ścieżki dźwiękowej. Przede wszystkim to kwestia tematu, ale w tej chwili można więcej (i wygodniej) przeczytać o poznańskich wydarzeniach w literaturze wszystkich możliwych obiegu. Drugie, co przyciąga do relacji Drażewskiego, to wiarygodność – umiejętność dotarcia do różnych źródeł, ukazania na ekranie złożonego obrazu rzeczywistości politycznej, zderzenia punktów widzenia.

Przede wszystkim zaletą filmu jest jego dramaturgia, dzięki której z nągich faktów zostaje wydobyta ich głębia; owo rozwijanie się tematu od drobnych obserwacji, możliwych do poczynienia „nieuzbrojonym okiem” historyka, do całościowych hipotez politycznych. Metoda ta pozwala wydobyć ludzki, jakże tragiczny wymiar poznańskich wydarzeń; z drugiej zaś strony pozwala umieścić Poznań jako jeden element w większej łamigłówce. Funkcjonariusz UB, który pierwszy ze strachu strzelił do zgromadzonego na placu tłumu, nawet nie wiedział o tym, iż jego strach został

w pewnym sensie wkalkulowany w zawiłą operację personalno-polityczną sterowaną ze stolicy. Tragedia poznańskich robotników jest więc u Drażewskiego symbolem innej tragedii – tragedii niewydolności mechanizmów władzy, rozdźwięku między rządzonymi a ludźmi, którzy rządzą w ich imieniu, choć już bez ich woli. Gorzka to zaduma, bowiem – jak to najczęściej bywa – ofiarą tej dysfunkcji są zwykli ludzie, ich krew krzepnie na bruku. I to jest trzeci, metaforyczny wymiar filmu.

Opowieść Drażewskiego jest jak niespokojna, górską rzeką. Rozwidla się w wielu miejscach, zagarnia w swój nurt nowe fakty i informacje, po czym wraca do głównego koryta. Elementy zdawałoby się przypadkowe w jednej relacji znajdują rozwinięcie w słowach kolejnego świadka. Na niektórych fotografiach znajdują się postacie oznaczone krzyżykiem – to samorzutni przywódcy robotniczych demonstracji, przeznaczeni do wyaresztowania. Potem ktoś inny opowiada o tym, jak prowokator próbował go skłonić do zabrania broni strażnikom więziennym. W innym momencie pojawia się informacja, że czołgi wypuszczono w kierunku miasta na długo przed rozpoczęciem spontanicznych (!) manifestacji. Zanim doszło do tragedii, był obecny w Poznaniu sekretarz KC, Edward Gierek, lecz nie doszło do rozmów, które zapobiegłyby rozlewowi krwi. Wreszcie sam fakt, który spowodował niezadowolenie społeczne: podniesienie norm bijące robotników po kieszeni i kręactwa wobec ich delegacji, której co innego obiecano w stolicy, zaś co innego mówiono na miejscu. Wsu-

mie nie jest aż tak ważne ustalenie, kto w tym spisku o władzę co chciał osiągnąć za pomocą rozlewu krwi. Natomiast ważny jest obraz historii tworzonej przez polityków, którzy do niej nie dorośli.

Demonstracje uliczne w Poznaniu stłumiono siłą, potem odbyło się kilka pokazowych procesów, w których władza jeszcze raz chciała pokazać wszystkim swe brutalne zdecydowanie... i kompletną głuchotę w dialogu ze społeczeństwem. Niektóre ujęcia ogląda się dziś z niedowierzaniem: jakże dziwnie brzmią słowa premiera z tamtych lat, Józefa Cyrankiewicza, kwitujące robotniczą tragedię zdaniem: „Uratowaliśmy w Poznaniu honor władzy ludowej”. Aż samo ciśnie się na usta pytanie: A co wtedy w Poznaniu stracono?

Film kończy znane ujęcie wiecu na pl. Defilad w październiku 1956 r. Pojawiało się ono już w tylu filmach. U Drażewskiego jest ono wyjątkowo długie, wykorzystano chyba cały materiał archiwalny. Przemówienie Gomułki. Nie kończące się morze głów. (Notabene, po raz drugi w historii Polski plac spontanicznie wypełnił się milionową publicznością w 1987 r., podczas pielgrzymki papieża, Jana Pawła II – *signum temporis*). I jakiś mętny wywód I sekretarza, który wypłynął na fali październikowych przemian jako osoba o czystym sumieniu i szczerych intencjach przeprowadzenia reform politycznych. Jakże trudno po precyzyjnej, dokumentalnej relacji, jaką jest film, uwiecznić na koniec w tę szczerłość.

Jest w tym także pewien moment humorystyczny. Po zakończeniu przemówienia następuje wezwanie do od-

śpiewania Międzynarodówki i dziwna kakofonia dźwięków, z której co raz przebija:„Jeszcze Polska”. Zapis dźwiękowy w filmie Drażewskiego nie jest zgodny z tym, co przedstawiały kroniki filmowe z lat 50., za to jest zgodny z prawdą historyczną. Słysząc, jak po chwili konsternacji osoby stojące na trybunie dopasowują się do melodii płynącej z dołu i razem śpiewają hymn polski przeciwko głośnikom. To jednak tylko chwilowe i wymuszone ustępstwo. 12 lat później Gomułka dowiódł w Gdańsku, że nie chce już śpiewać tej samej pieśni... ale to jest opowieść na zupełnie inny film.

Jerzy Uszyński

KSIAŻKI NADESŁANE

Instytut Wydawniczy Pax

Franciszek Budziński, *Szkoły polskie nad Balatonem w okresie II wojny światowej*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Roman Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, t. 1-2, przedmową do obecnego wydania i komentarzem opatrzył Tomasz Wituch. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Jan Dobraczyński, *Grom uderza po raz trzeci*. Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 30000+350 egz.

Lloyd C. Douglas, *Wielki Rybak*, przeł. Zofia Kierszys. Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 50000+350 egz.

Etienne Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, przeł. Andrzej Więckowski. Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 20000+350 egz.

Zofia Głombiowska, *Łacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 3000+350 egz.

Leszek Gondek, *Polska karząca 1939-1945. Polski podziemny wymiar sprawiedliwości w okresie okupacji niemieckiej*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Maria Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, wprowadzenie i oprac. tekstu Maria Braun-Gałkowska. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

M. David Knowles, Dmitri Obolensky, *Historia Kościoła. Tom 2, 600-1500*, przeł. Ryszard Turzyński. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 40000+350 egz.

Zofia Kobylańska, *Ze wspomnień sanitariuszki Uderzeniowych Batalionów Kadrowych*, przedmowę napisał Jerzy Hagmajer. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Zenon Komender, *Zgodnie z realiami. Tom 1. Wybór publicystyki społeczno-gospodarczej lata 1959-1970*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 12000+350 (I rzut: 7000+350) egz.

August Krasicki, *Dziennik z kampanii rosyjskiej 1914-1916*, Wstęp Piotr Łosowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Maria Kuncewiczowa, *Listy do Jerzego*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Clive Staples Lewis, *Sióstrzeniec Czarodzieja (Opowieści z Narni)*, przeł. Andrzej Polkowski, ilustr. Pauline Baynes. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 100000+350 egz.

Girolamo Lucchesini, *Listy do Fryderyka Wilhelma II. Obraz Sejmu Wielkiego w raportach pruskiego dyplomaty*, przekład, wstęp i oprac. Henryk Kocój. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Thomas Merton, *Zen i ptaki żądy*, przeł. i przypisami opatrzył Adam Szostkiewicz. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Mirosław Mikołajczyk, *Problematyka dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego w literaturze polskiej. Bibliografia publikacji za lata 1945–1985*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 2000+350 egz.

Armando More, *Brat wilk i siostrzyczka cykada*, przeł. Barbara Durbajło, ilustr. Anna Curti. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 100000+350 egz.

Ladislav M. Orsy, *Pan niepokoju*, przeł. Magda Iwińska, Anna Jancewicz. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Krystyna Osińska, *Pustelnicy dziś. Samotność z wyboru ludzi świeckich*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Robert Sabatier, *Dzieci lata*, przeł. Ewa Gryczko. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Alfred North Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, przeł. Sławomir Magala. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Maciej Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*. Warszawa 1988, wyd. III, nakł. 10000+350 egz.

Dzieje przymierza. Biblia dla młodzieży. Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 100000+350 egz.

Jan Paweł II na Dalekim Wschodzie 2 V 1984–11 V 1984. Homilie i przemówienia. Rys historyczny Kościoła w krajach Dalekiego Wschodu, Adam Wiczorek, zdjęcia Ryszard Rzepecki (*Jan Paweł II pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej*). Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego

Katechizm Heideberski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Kuria Metropolitalna w Krakowie

Dialog Kościoła z kulturą. T. I Materiały z IV i V Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie 1983, 1984. Kraków 1986, nakł. 5000 egz.

Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS)

Waldemar Bujak, *Historia Stronnictwa Pracy 1937–1946. 1950*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Włodzimierz Sołowjow, *Wybór pism. Trzy rozmowy 1899–1900*. Poznań 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

René-Charles Dhont OFM, *Klara wśród swoich siostr*, przeł. Jadwiga Szpakowska. Niepokalanów 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Jan Paweł II, *Gdybyś знаła dar Boży. Wybór przemówień Jana Pawła II o roli Eucharystii w podtrzymywaniu trwałości życia rodzinnego*. Niepokalanów 1988.