

przegląd powszechny

10/830/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Tadeusz Filas SJ
Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„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

za rok 1991 44000 zł
za I półrocze 24000 zł
za II półrocze 20000 zł
cena egzemplarza 4000 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.
Nakład 4200 egz., ark. druk. 11
Papier offset. kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 16 VIII 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

ks. Franciszek Kampha

Kościół wobec życia gospodarczego

7

Przysługujące Kościołowi prawo i zarazem spoczywający na nim obowiązek dokonywania ocen moralnych wymaga umiejętności analizowania sytuacji ekonomicznej.

Francisco Ivern SJ

Etyka i ekonomia w Ameryce Łacińskiej

22

Wkład nauczania społecznego Kościołów latynoamerykańskich w wypracowywanie etyki rozwoju jest raczej niewielki. Dokumenty kościelne ograniczają się często do piętnowania niesprawiedliwości, postulowania reform i mobilizowania opinii publicznej.

Guy Petitdemange

Teologia(e) wyzwolenia a marksizm

40

W teologii wyzwolenia główne tematy o rodowodzie marksistowskim są bardziej socjologiczne i antropologiczne niż ekonomiczne.

Najmłodszy naród Europy

57

Z Sokratem Janowiczem, pisarzem i publicystą, przewodniczącym Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego, rozmawia Krzysztof Renik.

Kresowa mała ojczyzna

70

Z Andrzejem Lipskim, osadnikiem na Białostocczyźnie, wiceprzewodniczącym Związku „Solidarność” Rolników Indywidualnych w Bielsku Podlaskim, rozmawia Krzysztof Renik.

ks. Waldemar Chrostowski

„Nostra aetate” z perspektywy ćwierćwiecza

75

Najkrótszy dokument soborowy stał się zaczątkiem głębokiej reorientacji teologicznej i zmian w praktyce współżycia między religiami.

ks. Józef Życiński

Nieobliczalny wszechświat Penrose’a

93

Problematyka czasu i świadomości, rozpatrywana w kontekście miliardów lat ewolucji kosmicznej, staje się dla Penrose’a dziedziną metafizycznych zadumań wskazujących na element tajemniczy nieuchronnie związanej z naszą egzystencją.

Jacek Bolewski SJ

Alternatywa Hamleta (I)

112

Stereotyp Hamleta wyraża się nie tyle jako alternatywa Szekspirowskiego bohatera („być albo nie być”), ile w przyjętym sposobie jej oceny.

Fragmenty o czwartym „Hamlecie” Andrzeja Wajdy	125
<i>(Andrzej Dziurzikowski)</i>	
Sztuka – procent od kontemplacji: Artyści spod bieguna północnego	132
<i>(Zbigniew Florczak)</i>	
„Powrót na archaiczne bezdroża”, czyli krótka historia komunizmu	141
<i>(Jerzy Gaul)</i>	
Wolność informacji	146
<i>(Dokument Rady UCIP)</i>	
Prawda Boga i prawda świata	152
<i>(Jacek Dembek CSsR)</i>	

Sesje – Sympozja

ks. W. Chrostowski: Kościół a Żydzi i judaizm – 1990 158
(II Sympozjum Teologiczne, Wydział Teologiczny ATK, Warszawa,
3 – 4 IV 1990)

Książki

- A. Szymańska: Siła bezsilności* 161
(Włodzimierz Odojewski, „Zapomniane, nieuśmierzone...”)
D. Heck: Prostota 164
(Tomasz Suchar, „Synagoga »Pod Białym Bocianem«”)
J. Gonciarz: Europa tańczy walca 166
(Remi Hess, „La valse. Révolution du couple en Europe”)
W. Roszkowski: Gospodarka polska w latach 80. 169
(Roger A. Clarke /red./, „Poland. The Economy, in the 1980s”)
A. Rekiel SJ: Exodus dzisiaj 171
(Carlo Maria Martini SJ, „Ludu mój, wyjdź z Egiptu”).

Teatr

- J. Kłossowicz: Co zostało? Co dalej?* 174
(Teatr Provisorium w Lublinie, „Ogrody”, reżyseria – Andrzej Mathiasz,
Janusz Opryński)

Sommaire

abbé Franciszek Kampka

L'Eglise face à la vie économique

7

Le droit de jugement moral qui revient à l'Eglise, et en même temps le devoir qui lui en incombe, lui imposent la maîtrise de l'analyse économique.

Francisco Ivern SJ

L'éthique et l'économie en Amérique Latine

22

La contribution de l'enseignement social des Eglises latino-américaines à l'élaboration d'une éthique de la croissance économique est plutôt limitée. Les documents de l'Eglise en la matière se bornent souvent à flétrir les injustices, à demander des réformes et à mettre en garde l'opinion publique.

Guy Petitdemange

Théologie(s) de la libération et marxisme

40

En théologie de la libération, les grands thèmes de souche marxiste sont davantage sociologiques qu'économiques.

Le plus jeune peuple d'Europe

57

Entretien avec Sokrat Janowicz, écrivain et publiciste, président de l'Union Démocrate Biélorusse (en Pologne), recueilli par Krzysztof Renik.

La petite patrie des confins

70

Entretien avec Andrzej Lipski installé de fraîche date la région de Białystok (confins nord-est de la Pologne), vice-président de „Solidarité“ Rurale à Bielsk Podlaski, recueilli par Krzysztof Renik.

abbé Waldemar Chrostowski

„Nostra aetate“ vue de la perspective d'un quart de siècle

75

Le plus court des documents du II^e Concile du Vatican est devenu le levain d'une réorientation théologique profonde et d'un changement dans la pratique de la cohabitation des religions.

abbé Józef Życiński

L'univers incalculable de Penrose

93

Considérée dans le contexte des milliards d'années d'évolution cosmique, la problématique du temps et de la conscience devient pour Penrose un objet de méditation métaphysique, lui faisant découvrir la part de mystère inhérente à notre existence.

Jacek Bolewski SJ

L'alternative d'Hamlet (I)

112

Le stéréotype d'Hamlet s'exprime moins dans l'alternative du héros shakespeareien („être ou ne pas être“) que dans le jugement admis que l'on porte sur elle.

Essais et comptes rendus

125

Ogłoszenie

Zgromadzenie Sióstr Św. Katarzyny w 1983 r. podjęło pracę misyjną w Togo (Afryka). Siostry pielęgnują chorych, troszczą się o sieroty, dbają o kościoły misyjne oraz pomagają biednej młodzieży murzyńskiej w zdobyciu wykształcenia.

Działalność taka wymaga znacznych nakładów finansowych. Aby zdobyć środki na własne utrzymanie oraz na działalność charytatywną, siostry katarzynki podjęły pracę przy uprawie roli. Pragniemy pomóc im przez kupno ciągnika rolniczego, dzięki któremu mogłyby one poświęcić więcej swego czasu potrzebującym. Ponieważ w obecnej sytuacji nie jesteśmy w stanie uczynić tego we własnym zakresie, zwracamy się do społeczeństwa z prośbą o pomoc finansową.

Ofiary prosimy kierować pod adresem:
Zgromadzenie Sióstr Św. Katarzyny, 14-500 Braniewo ul. Moniuszki 7, „Akcja TOGO“, nr konta GB Braniewo, 301615-7748-136

ks. Franciszek Kampka

Kościół wobec życia gospodarczego

1. Mijający rok zainicjował w kraju przemiany struktury gospodarczej mające przekształcić gospodarkę sterowaną centralnie w system wolnorynkowy. Reakcje społeczne, jakie towarzyszą tym procesom, są bardzo zróżnicowane: od nadziei i entuzjazmu po lęk przed nieznanym, przed utratą bezpieczeństwa oraz powrotem do zasad „sztywnego“, drapieżnego kapitalizmu, który dla Europy Zachodniej stał się już historią. Obawiamy się, że dla Polski jest on właściwie najbliższą przyszłością, że przyniesie twardą i bezwzględną grę rynku, w której przegrywa słaby i uczciwy. Może tego ostatniego obawiamy się najbardziej – brutalnej i depczącej reguły etycznej rzeczywistości „wyzwolonej“ z wszelkiej moralności.

W sytuacji zagrożeń moralnych zwykliśmy oczekiwać zajęcia stanowiska przez Kościół, będący najwyższym autorytetem. Czy jednak w tym przypadku oczekiwanie takie jest uzasadnione? Liberalowie nie widzą w ekonomii miejsca dla innych norm i wartości niż tylko gospodarcze. Kościół ze swoim ewangelicznym orędziem, z katolicką nauką społeczną może się w tej dziedzinie wydać nieznosnym wychowawcą, niepotrzebnym, przede wszystkim zaś nie powołanym do zabierania głosu w kwestiach gospodarczych. Czy Kościół ma prawo wypowiadać się na tematy ekonomiczne? A jeżeli tak, to w jaki sposób i jaką obowiązywalność powinny mieć jego wypowiedzi? Dla katolika, przed którym otwierają się obecnie nowe możliwości działań gospodarczych, który zaczyna współtworzyć nowy system ekonomiczny, nie mogą to być pytania obojętne.

2. Wydaje się, że nic nie jest bardziej obce Kościołowi niż życie gospodarcze, nastawione przeciw na rea-

lizację dobrobytu materialnego. Zwraca uwagę paradoks pozornej i radykalnej odmienności celów; Kościół dąży do tego co wieczne i nadprzyrodzone, ekonomia zaś pragnie realizować zadania doczesne, jest zorientowana na zysk. Ta sprzeczność dążeń sprawia, że często powątpiewa się w możliwość znalezienia płaszczyzny porozumienia. Nieraz nawet słyszy się głosy, że zgodnie z nauczaniem II Soboru Watykańskiego należy dążyć do zachowania autonomii rzeczy ziemskich (KDK 36), co prowadzi do wniosku, że i gospodarka powinna się rozwijać według własnych reguł, niezależnie od nadanych zasad moralnych. Na pozór za takim poglądem przemawiają co najmniej trzy argumenty.

Po pierwsze, zgodnie z tradycją tzw. klasycznej szkoły gospodarczej, zainicjowanej przez Adama Smitha, działalność ekonomiczna nie da się pogodzić z etyką, ponieważ „dobrowolne” czynności moralne sprzeciwiają się zasadom rynkowym i w przedsiębiorstwie moralizator po prostu zostałby wykluczony z rynku.

Drugi argument odwołuje się do przeświadczenia – głoszonego zarówno przez myślicieli liberalnych jak i marksistowskich – że religia oraz moralność to prywatne sprawy człowieka. Dlatego też Kościół powinien swoje nauczanie odnosić wyłącznie do subiektywnych zachowań osoby, w kwestiach gospodarczych zaś nie może zabierać głosu.

Podczas gdy w dwu powyższych argumentach chodziło o religię w ogóle, to trzeci dotyczy wyłącznie katolicyzmu. Można usłyszeć twierdzenia, że ze względu na swą hierarchiczną strukturę i sceptyczne podejście do bogactwa Kościół nie wychowuje do wolności oraz inicjatywy gospodarczej. Przypomina się w związku z tym teza Maxa Webera o wewnętrznym związku kapitalizmu z kalwinizmem, o kształtowaniu porządku gospodarczego na podstawie przekonań i sądów religijnych.

Czy przytoczone argumenty są naprawdę przekonujące?

U źródeł poglądu, że działalność gospodarcza nie da się pogodzić z etyką, tkwi przeświadczenie, że prawa rynku powstały tak naturalnie jak ludzie i świat oraz zmierzają w kierunku samoregulacji podaży i popytu, co gwarantuje skuteczność postępu gospodarczego. Jak pisze kard. Joseph Ratzinger, ten determinizm, w którym człowiek pozornie obdarzony wolnością w istocie poddaje się całkowicie koniecznym prawom rynku, ma jeszcze inne założenie. Można je streścić w zdaniu, że prawa rynku ze swej istoty są dobre i – niezależnie od moralności poszczególnych ludzi – z konieczności wiodą ku dobru. Oba założenia nie są całkowicie fałszywe, o czym świadczą sukcesy państw wolnorynkowych, ale oba również nie są w pełni słuszne, czego dowodzą aktualne trudności gospodarki światowej (bezrobocie, powiększające się obszary nędzy itp.)¹.

Argument, że religia i moralność są prywatną sprawą człowieka, jest niesłuszny co najmniej z dwóch powodów. Do istoty każdej religii należy bowiem to, że aspirowuje ona do objęcia życia człowieka we wszystkich wymiarach – indywidualnych i społecznych – ponieważ tylko w ten sposób może zostać zrealizowany cel soteriologiczno-eschatologiczny. Z drugiej strony podstawą chrześcijaństwa oraz zasadniczą kategorią katolicyzmu jest zwrot ku drugiej osobie, zorientowanie na relacje interpersonalne, będące najlepszym sprawdzianem autentycznej wiary. Sprowadzenie religii i wiary wyłącznie do sfery prywatnej, odłączenie indywidualnych postaw religijnych od społecznych zawsze prowadzi albo do formalizmu w relacjach z Bogiem, albo do całkowitego oderwania się od rzeczywistości ziemskiej. Religijność pozbawiona wymiaru społecznego, gospodarczego i politycznego jest zawsze narażona na zarzut, że stanowi „opium dla ludu“, gdy zaś usiłuje ogarnąć całe życie człowieka, wtedy zamyka się ją w zakrystii, przewrotnie mówiąc o prywatności przekonań religijnych.

¹ J. Ratzinger, *Marktwirtschaft und Ethik*, w: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Hrsg. L. Roos. 2. Aufl., Köln 1986, s. 52.

Wydaje się, że trzeci z przedstawionych argumentów zawiera pewną dozę słuszności. Potwierdza go przypadek kalwinizmu, który uznawał bogactwo za wyraz błogosławieństwa Bożego, nadając sankcję religijną procesowi budowania zamożności materialnej. Owo nastawienie stało się podstawą rozwoju takich cnót mieszczańskich, jak oszczędność, pilność, pracowitość itp. Nie wolno wszakże zapominać, że katolicyzm bynajmniej nigdy nie negował wartości bogactwa materialnego, stawiał mu jednak wymagania. Inaczej mówiąc – dla Kościoła katolickiego nie jest bez znaczenia, jak się uzyska i jak się korzysta z bogactwa, rzeczywiście będącego wartością, ale nie wartością najwyższą. Poza tym nie można pominąć bardzo jednoznacznych sformułowań w nauczaniu społecznym Kościoła, w których wzywał on do rozwijania inicjatywy gospodarczej i podnoszenia poziomu bytu materialnego: *Wydarzenia bowiem, które miały gdzieś tam miejsce, nauczyły nas, że tam, gdzie brak prywatnej inicjatywy jednostek, władza państwowa przekształca się w tyranię; ponadto zamiera tam aktywność w dziedzinie życia gospodarczego oraz dostrzega się braki w zakresie dóbr konsumpcyjnych oraz tych, które służą zaspokojeniu nie tyle materialnych, co duchowych potrzeb. Inicjatywa i zapobiegliwość jednostek sprzyja bowiem w szczególny sposób wytworzeniu tych dóbr i usług (MM 57).*

Czy w takim razie istnieją argumenty przemawiające za tezą, że Kościół ma prawo do wypowiedania się w sprawach życia gospodarczego? Odpowiadając na to pytanie ks. J. Piwowarczyk zwrócił uwagę na następujące przyczyny zainteresowania Kościoła gospodarką: duszpasterską i moralną².

Ta pierwsza to właściwie przyczyna praktyczna. Mówiąc obrazowo, aby przychylić ludziom owoców nieba, trzeba im dać zakosztować owoców ziemi. Doskonale ilustrują to trudności, z jakimi się spotykają misjonarze w rejonach skrajnej nędzy – ludzie są tak pochłonięci zabiegami o utrzymanie się przy życiu, że nie starcza im

energii na sprawy duchowe. Zwracał na to uwagę już Tomasz z Akwinu, gdy uczył, że aby praktykować cnoty, niezbędne są pewne dobra materialne brane instrumentalnie, jako umożliwiające życie na odpowiednim poziomie. Z tej właśnie przyczyny ubóstwo społeczeństw, grup oraz jednostek jest zawsze wyzwaniem dla Kościoła – i to nie tylko przez wzgląd na zasadę sprawiedliwości, lecz także w trosce o właściwe przygotowanie umysłów i serc ludzi na przyjęcie Chrystusowej Ewangelii. Zabieganie o dobra materialne zbyt często przesłania samego Boga i Jego słowo; dotyczy to zarówno sytuacji braku owych doczesnych wartości jak i ich nadmiaru. II Sobór Watykański podkreślał, że piętnem naszej cywilizacji jest skłonność do rozumienia rzeczywistości ludzkiej w kategoriach wyłącznie ekonomicznych. Z tego właśnie powodu postęp organizacyjno-techniczny nie tylko nie niweluje istniejących nierówności społecznych, ale jeszcze je pogłębia, tak że *zbytek i nędza sąsiadują ze sobą* (KDK 63). Obie te sytuacje – skrajnego ubóstwa oraz nadmiernego bogactwa – skłaniają ludzi do koncentrowania się na rzeczach, kaza im postrzegać świat w perspektywie możliwego zysku i straty. Kościół musi się przeciwstawiać takim zjawiskom, gdyż na nim właśnie spoczywa odpowiedzialność za to, by człowiek i świat współczesny nie zapomnieli o swoim ostatecznym powołaniu.

Na fakt, że Kościół ma prawo wypowiadania się w sprawach życia gospodarczego ze względów moralnych, zwracał uwagę już Pius XI w encyklice „*Quadragesimo anno*”. Pisał on wprost: *Chociaż życie gospodarcze i moralność rządzą się swoimi prawami, błędem jest twierdzić, że porządek gospodarczy i moralny tak są od siebie oddzielone i tak sobie obce, iż pierwszy zupełnie nie zależy od drugiego* (42). Papież podkreślił, że cel wszystkich kierunków ludzkiej aktywności, a więc także aktywności ekonomicznej, musi być zsynchronizowany z

² J. Piwowarczyk, *Katolicka nauka społeczna*, t. 2, London 1963, s. 11 nn.

celem ostatecznym człowieka, gdyż zmierza on ku Bogu w sposób integralny, w pełnym zakresie swojej osobowości. Osoba powinna więc dążyć do poznania tego szczegółowego celu życia gospodarczego, aby nie stał on w sprzeczności z jej celem ostatecznym.

Pytanie o cel szczegółowy jest właściwie pytaniem o sens gospodarki, o jej zasadniczą motywację. Rozważając ten problem trzeba się zastanowić nad samą naturą rzeczy, które podlegają przetworzeniu w procesie produkcji i które są też jej owocem. Narzuca się spostrzeżenie, że nie mają one jakiejś samoistnej wartości – są wartościowe w takim stopniu, w jakim możemy stwierdzić ich użyteczność, przydatność do określonych celów. Możliwe zastosowanie wydaje się ich właściwą istotą, przedmiot materialny bowiem jest tym, do czego służy, ma charakter użytkowy. Oczywiście, takie ujęcie implikuje następne pytanie: Komu lub czemu ma służyć ów przedmiot? Zarówno Księga Rodzaju (1,28-29) jak i po prostu zdrowy rozsądek wskazują, że dobra materialne można podporządkować jedynie człowiekowi, to dla niego właśnie są one przeznaczone i tylko on potrafi je rozumnie użytkować. W tej perspektywie osoba jawi się jako cel procesów gospodarczych, podstawowa wartość stymulująca postęp ekonomiczny³.

Celem szczegółowym dóbr gospodarczych jest służba człowiekowi, tj. zaspokojenie jego potrzeb. Zwrócili na to uwagę Ojcowie Soboru, pisząc: *Tymczasem wzrasta przekonanie, że ród ludzki nie tylko może i powinien coraz bardziej umacniać swoje panowanie nad rzeczami stworzonymi, lecz że pońadto jest jego rzeczą ustanowić taki porządek polityczny, społeczny i gospodarczy, który by z każdym dniem coraz lepiej służył człowiekowi i pomagał tak jednostkom jak i grupom społecznym w potwierdzeniu i wyrabianiu właściwej sobie godności* (KDK 9). Tak więc gospodarka ma cel antropologiczny, czyli również pozagospodarczy. Jako taki podlega on ocenie moralnej, podobnie jak wszystko inne, co ma związek z rozumnym działaniem człowieka.

3. Jeżeli się przyjmie, że Kościół ma prawo wypowiadać się na temat życia gospodarczego, to należy również wyjaśnić, w jaki sposób może on z tego prawa korzystać, tzn. w jakim zakresie oraz kto ma w jego imieniu formułować opinie. Można wyróżnić następujące rodzaje aktywności Kościoła w tej dziedzinie: krytyka społeczno-teologiczna niewłaściwej mentalności, podstaw i nieodpowiednich struktur życia gospodarczego oraz określanie podstawowych wartości, które dostarczają precyzyjnych kryteriów ocen⁴.

Przysługujące Kościołowi prawo i zarazem spoczywający na nim obowiązek dokonywania ocen moralnych wymaga umiejętności obiektywnego rozpoznania sytuacji ekonomicznej. Gdy wydaje się, że ład gospodarczy nie respektuje godności człowieka, Kościół nie może milczeć i musi zająć zdecydowane stanowisko. Nie jest jego zadaniem – jak pisze Jan Paweł II – naukowa analiza przemian technologicznych, ekonomicznych i tych zagadnień, które zaprzatają uwagę specjalistów. *Natomiast Kościół uważa za swoje zadanie stałe przypomnianie o godności i o prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to tak oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa* (LE 1).

Kościół często korzystał z przysługującego mu prawa do zabierania głosu w kwestiach ekonomicznych. Wystarczy przykładowo wymienić tak doniosłe dla późniejszych przemian ekonomiczno-społecznych piętnowanie przez Leona XIII sztywnych zasad XIX-wiecznego kapitalizmu, które prowadziły do dehumanizacji stosunków pracy (RN 2). Ten sam papież już w 1891 r. wskazywał, że proponowane przez socjalizm zastąpienie własności prywatnej własnością wspólną szkodzi samemu robotnikowi (RN 4), rodzinie (RN 9) i grozi

³ Tamże, s. 14 nn.

⁴ K.-D. Schmidt, *Zur Kompetenz der Kirche in Wirtschaftsfragen. Beilage des „BKU-Rundbrief“* („Ausgewählte Vorträge Nr 4) 1989 Nr 2.

dezorganizacją państwa (RN 12). Pius XI zaś w encyklice „*Quadragesimo anno*“ zalecał, aby działalność gospodarczą połączyć ze sprawiedliwym i uczciwym pomnażaniem mienia, poszanowaniem wiary oraz innych osób (136). II Sobór Watykański mówił o konieczności ustanowienia takiego ładu gospodarczego, który by z każdym dniem coraz lepiej służył człowiekowi, który by rozwijał się wraz z nim (KDK 9; 63-72). Wielkie znaczenie ma nauczanie Jana Pawła II, który zwraca szczególną uwagę na godziwą płacę, będącą sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju gospodarczo-społecznego (LE 19), oraz wielką szkodliwość bezrobocia, stającego się w niektórych krajach klęską społeczną (LE 18). Papież ma jasną świadomość trudności wiążących się z zagwarantowaniem realizacji prawa do pracy, ale mimo to uważa je za centralną wartość ładu gospodarczego (Do robotników „*Solvay*“ Rosignano, 19 III 1982, nr 7). Można wskazywać jeszcze wiele innych wątków papieskiego nauczania o życiu ekonomicznym; najważniejsza jest jednak głoszona zawsze przez Urząd Nauczycielski zasada, że człowiek nie może się stać niewolnikiem stosunków pracy i produkcji – powinien zawsze pozostać podmiotem gospodarki.

Formułowane przez Kościół krytyczne oceny rzeczywistości ekonomicznej mają prowadzić do zrealizowania pełniejszej sprawiedliwości oraz bardziej ludzkiego społeczeństwa. Najważniejszym elementem nauczania podejmującego problemy ekonomiczne jest jednak wykład pozytywny, którego podstawą są prawa człowieka pracy dostarczające precyzyjnych kryteriów ocen. Papież już od czasów Leona XIII uważali za swoją powinność jasne formułowanie tych praw, gdyż dostrzegali w nich główny imperatyw działania. Nic więc dziwnego, że w encyklice „*Rerum novarum*“ (1891) zostały sformułowane tak podstawowe uprawnienia pracowników, jak prawo do pracy (33), godziwych warunków pracy (tamże), sprawiedliwej płacy (4), wypoczynku (44), swobodnego zrzeszania się (36). Kolejne do-

kumenty uzupełniły ten podstawowy kanon wyrazistymi sformułowaniami następnych praw, m.in. do godziwego poziomu życia (QA 54), doskonalenia się przez pracę (MM 82), udziału w zyskach, własności i zarządzaniu (MM 75, 77; KDK 68), prawo do strajku (LE 20) i zabezpieczenia społecznego (LE 19). Powinnością wszelkich władz i pracodawców jest respektowanie praw pracowniczych jako wypływających z samej istoty człowieka. Okazują się one konieczne nie tylko ze względu na fakt, iż przysługują każdemu człowiekowi, ale są także gwarantem humanistycznego ładu gospodarczego.

Nauczanie Kościoła także w tym względzie musi jednak zachować pewien poziom ogólności, gdyż papieże nie mogą angażować swojego autorytetu w wypowiadanie się o detalach zarówno ze względu na to, aby nie hamować postępu gospodarczego, jak i ze względu na brak kompetencji w kwestiach szczegółowych. Inaczej mówiąc – Kościół może np. wypowiadać się na temat prawa do własności prywatnej, ale nie powinien i nie chce zgłaszać propozycji konkretnych modeli prywatyzacji. To bowiem pozostaje dziedziną świeckich rzeczoznawców, którzy zachowując bliski kontakt z codzienną rzeczywistością gospodarczą mogą proponować właściwe rozstrzygnięcia⁵. Adhortacja apostolska „Christi-fideles laici” tak określa najważniejsze dziedziny aktywności gospodarczo-społecznej świeckich: *W kontekście radykalnych przemian zachodzących w świecie gospodarki i pracy świeccy muszą przede wszystkim angażować się w rozwiązywanie bardzo poważnych problemów rosnącego bezrobocia, walczyć o jak najszybsze położenie kresu liczным niesprawiedliwościom wynikającym z niewłaściwej organizacji pracy, zabiegać o to, by miejsce pracy stało się miejscem wspólnoty osób cieszących się poszanowaniem ich podmiotowości i prawa do*

⁵ Zob T. Herr, *Katholische Soziallehre: eine Einführung*, Paderborn 1987, s. 77 nn.; W. Ockenfels, *Kleine Katholische Soziallehre: eine Einführung – nicht nur für Manager*, Tier 1989, s. 81 nn.

uczestnictwa, walczyć o rozwój nowej solidarności pomiędzy tymi, którzy uczestniczą we wspólnej pracy, oraz o stworzenie nowego typu przedsiębiorstw, o zrewidowanie systemów handlowych i finansowych, a także o zmianę systemu wymiany technologicznej (43).

Przyjmując proponowaną wyżej tezę, iż Kościół ma prawo i obowiązek zabierania głosu w kwestiach gospodarczych, krytykowania niekorzystnych zjawisk ekonomiczno-społecznych oraz ciągłego przypominania o podstawowych wartościach życia gospodarczego, nie można jednak nie zadać kolejnego pytania: Kto zatem jest upoważniony do przedstawiania stanowiska Kościoła w tych sprawach? Aby udzielić właściwej odpowiedzi na to pytanie, trzeba sięgnąć do klasycznego już rozróżnienia Piusa XI, który stwierdza, że w życiu gospodarczym są dwie dziedziny działań ludzkich: techniczna i moralna. Pierwsza z nich w zasadzie nie podlega władzy Kościoła, gdyż nie ma on ani odpowiedniego przygotowania, ani też nie jest powołany do ingerowania w nią. Natomiast specyfika drugiej sfery pozostaje dla Kościoła nieustannym wyzwaniem. Wynika z tego, że duchowieństwo, katolicy świeccy, przedsiębiorcy, ekonomiści i inni twórcy życia gospodarczego powinni prowadzić permanentny dialog. Strony biorące udział w tej dyskusji nie są wobec siebie konkurentami, nie mogą więc forsować swoich własnych racji. Każdy uczestnik ma przedstawić sobie właściwy punkt widzenia, niejako nowy aspekt oglądu zagadnienia, tak aby wynikiem ich dialogu była w miarę pełna, integralna wizja problemu. Chodzi więc nie o kontrowersję jako taką, ale o wzajemne ubogacanie się i wymianę informacji. Absolutyzowanie któregośkolwiek ze stanowisk to w istocie szkodliwy redukcjonizm. Dobrym wzorem opisanego wyżej postępowania jest proces opracowywania listu biskupów amerykańskich (ogłoszonego 13 XI 1986 r., jego pełny tytuł brzmi „Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA“). Był on trzykrotnie redago-

wany, konsultowany z wieloma przedstawicielami różnych ośrodków naukowych, ekonomistami, uczestnikami życia gospodarczego⁶. W efekcie powstała bardzo rzeczowa analiza sytuacji społeczno-ekonomicznej, przeprowadzona z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, wiodąca do wskazań w takim stopniu ogólnych, by nie hamować indywidualnej inicjatywy odbiorców, w takim stopniu konkretnych, by inspirować i pobudzać do działania.

Prowadzenie rzeczywistego dialogu pomiędzy Kościołem a liderami życia gospodarczego utrudnia pokutujące w wielu środowiskach zadawnione przeświadczenie, że przekonania religijne przedsiębiorców są ich sprawą osobistą. W konsekwencji prowadzi to do radykalnego oddzielenia sfery gospodarczej od etycznej. O tym, że przekonania religijno-moralne nie pozostają bez wpływu na życie gospodarcze, że sami przedsiębiorcy zdają sobie sprawę z owego związku, świadczy fakt, iż w wielu krajach (np. w RFN, Włoszech, USA) jednoczą się oni w ramach katolickich stowarzyszeń, aby we wspólnej dyskusji określać moralne podstawy swoich działań ekonomicznych⁷.

Wzajemne przenikanie się sfery gospodarczej i etycznej, zbliżanie ich do siebie przy jednoczesnym zachowywaniu specyfiki każdej z nich jest pożyteczne dla wszystkich. Przy organizacji życia gospodarczego nastawionego na realizację dobra wspólnego nie można się bowiem obejść bez określonej dyscypliny etycznej, którą zapewnia religia. Obecnie fakt ten staje się coraz bardziej oczywisty. Zanik dyscypliny etycznej w życiu gospodarczym wywołał upadek praw rynkowych w krajach realnego socjalizmu. Ładu etycznego nie można

⁶ H.B. Streithofen, *Signal. Der Wirtschafts-Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe* w: „Die neue Ordnung” nr 41/1987/1, s. 64; por. „PP” nr 4 i 10/1987.

⁷ Przykładem tego jest inicjatywa niemieckich przedsiębiorców katolickich, którzy utworzyli stowarzyszenie 27 III 1949 r. w Königswinter. O duchowych podstawach i programie tego stowarzyszenia zob. *Die geistigen Grundlagen des BKU*, Hrsg. L. Roos. Köln 1989.

jednak rozumieć w sposób zbyt uproszczony, ale – jak powiedział kard. J. Ratzinger – należy go łączyć z kompetencją. Moralność, która pomija rzeczową znajomość praw gospodarczych, jest moralizmem, a więc czymś zupełnie przeciwnym moralności. Rzeczowość, o której się mniema, że może ona sobie poradzić bez etyki, jest nieznajomością rzeczywistości człowieka, a przez to nierzeczowością⁸.

4. Bodaj najtrudniejszym problemem wiążącym się z zagadnieniem stosunku Kościoła do gospodarki jest obowiązywalność formułowanych przez jego przedstawicieli twierdzeń dotyczących kwestii ekonomicznych. Wydaje się, że problem ten należy rozważać w perspektywie obowiązywalności twierdzeń katolickiej nauki społecznej w ogóle. Należy tu jeszcze raz przypomnieć, że nauka ta nie proponuje *systemów czy programów gospodarczych i politycznych, ani też nie stawia jednych ponad innymi* (SRS 41); troszczy się ona przede wszystkim o godność człowieka. Jan Paweł II pisze wyraźnie, że *jej podstawowym celem jest wyjaśnianie rzeczywistości przez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania* (tamże).

Jako taka, katolicka nauka społeczna posługuje się trzema rodzajami twierdzeń: empirycznymi, filozoficznymi i teologicznymi⁹. Te pierwsze to twierdzenia opisowe, których punktem wyjścia jest doświadczenie („znaki czasu”), korzystają one z osiągnięć nauk szczegółowych, takich jak socjologia, ekonomia, psychologia. Twierdzenia filozoficzne odwołują się głównie do prawa naturalnego, określając przyczyny badanych zjawisk, podając ich kwalifikacje etyczne oraz usiłując dotrzeć do istoty życia człowieka i społeczeństwa. Ostatnie zaś, teologiczne, mają charakter normatywny i odwołują się do Objawienia. Nie tylko interpretują one rzeczywistość ludzką w świetle prawd Bożych, ale także

wskazują, jak należy ją kształtować oraz jaki jest jej cel ostateczny. Już z tego krótkiego przedstawienia wynika w sposób dość oczywisty, że moc obowiązującą w stosunku do katolików będą miały twierdzenia trzeciego rodzaju – teologiczne. Ich specyfika sprawia, że ta obowiązywalność nie jest bynajmniej paraliżowaniem jednostkowej i zbiorowej aktywności – sugerują one jedynie kierunek działania i pozwalają nie tracić z oczu najistotniejszych wartości.

Formułowane przez Kościół zasady życia społecznego i gospodarczego *obowiązują wszędzie i zawsze* (MM 72), gdyż są wyprowadzone z prawa Bożego, które nie podlega ludzkim osądom, lecz jedynie może być przez człowieka przyjęte lub odrzucone. Natomiast w refleksji nad tym, jak owe zasady wcielać w życie i realizować, powinni uczestniczyć wszyscy katolicy zastanawiając się nad istniejącą sytuacją społeczną, ekonomiczną i polityczną. Nie zdarzają się bowiem identyczne okoliczności, identyczne procesy, identyczne społeczeństwa, dlatego też realizacja wartości wspólnych wszystkim ludziom musi przybierać różną formę w zależności od miejsca oraz momentu historycznego. Głoszone przez Kościół wskazania dotyczące życia gospodarczego, jak wszelkie normy materialne, mieszczą w sobie nie tylko wiedzę moralną, lecz także pozamoralną. Im większy jest udział tej ostatniej, tym mniejszą obowiązywalność ma dane zalecenie. Konieczne jest uświadczenie sobie tej zależności, a także faktu osadzenia wskazań formułowanych przez katolicką naukę społeczną w złożonej i zmieniającej się rzeczywistości¹⁰.

W zakresie interpretacji zaleceń katolickiej nauki społecznej pozostaje więc duży zakres swobody. Wy-

⁸ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 58.

⁹ P. Góralczyk, *Twierdzenia empiryczne, filozoficzne i teologiczne w katolickiej nauce społecznej*, w: „Studia Theologica Varsoviensia” 21/1983, s. 75-92.

¹⁰ Zob. A. Szostek, *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*, Lublin 1980, s. 66 n.

obrażnia, inicjatywa, inteligencja i indywidualne zdolności katolików świeckich powinny się ujawnić właśnie w samodzielnym podejmowaniu próby wyjaśniania założeń Urzędu Nauczycielskiego. Błędem jest oczekiwanie na jednoznaczne i praktyczne wskazówki ze strony hierarchii kościelnej, która nie ma wystarczającej kompetencji w wielu kwestiach gospodarczych i społecznych. Nauka społeczna Kościoła jest w dużej mierze systemem twierdzeń otwartych domagających się ciągłego uzupełniania i wyjaśniania. Dlatego też świeccy mogą i powinni podejmować własne poszukiwania konkretnych rozwiązań rozmaitych problemów. Nie trzeba się obawiać, że będą oni dochodzić do różnych wniosków: *Wielu łatwo łączy rozwiązania stąd i stamtąd przedłożone, nawet niezależnie od intencji stron, z tym, co głosi Ewangelia: niech więc wszyscy pamiętają, że w podobnych wypadkach nikomu nie wolno domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swego zdania. Niech zaś starają się w szczerzej rozmowie oświecać się nawzajem, zachowując miłość jedni względem drugich i zatroskani przede wszystkim o dobro wspólne* (KDK 43).

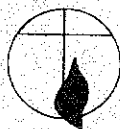
5. Dyskutując problemy gospodarcze Polski często odczuwamy dramatyczną ostrość pozornie nieuniknionej alternatywy: albo sprawny system ekonomiczny, albo troska o normy moralne. Wydaje się, że Kościół proponuje w swoim nauczaniu rozwiązanie tej kwadratury koła. Jest nim wzajemne otwarcie wszystkich partnerów gospodarczych i ich wytrwałość w dialogu. Urząd Nauczycielski zawsze kierował i nadal kieruje do nich wezwania, aby w swojej aktywności ekonomicznej stosowali się do zasad etycznych wynikających z nauki Chrystusowej. Porozumienie wszystkich podmiotów życia gospodarczego, przewyciężenie partykularyzmów i zwyczajnej niewrażliwości na ludzką krzywdę może znaleźć podstawę tylko w ogólnospołecznej solidarności. Warunkiem harmonijnego rozwoju ekonomicznego

jest powszechna świadomość, że wszyscy tworzymy wspólne dobro i pomyślność materialna każdego z nas nie może być odłączona od ogólnego dobrobytu. Dotyczy to zarówno świeckich liderów życia gospodarczego jak i przedstawicieli Kościoła. Nikt nie może się uchylić od odpowiedzialności za to, jak będzie się kształtował ustrój ekonomiczny w naszym kraju. Ekonomiści nie powinni odmawiać Kościołowi prawa do formułowania wskazań moralnych dotyczących życia gospodarczego, zaś przedstawiciele Kościoła nie mogą nie brać pod uwagę rzeczowych argumentów drugiej strony. W tej dyskusji Kościół chce przedstawiać i przypominać chrześcijańską prawdę o godności człowieka, która jest jego najcenniejszym i wielce zobowiązującym depozytem.

L'Eglise face à la vie économique

En Pologne ont été entrepris des changements de structures économiques conçus pour transformer son économie centraliste en une économie de marché. La situation qui en est issue comporte des interrogations nouvelles sur la dimension éthique des faits et des processus économiques. L'auteur insiste sur les raisons pastorales et morales de l'intérêt que porte l'Eglise à l'économie. Parmi les activités à entreprendre par l'Eglise

dans ce domaine, il nomme la critique de la mentalité marchande et de ses excès, le jugement de valeur à porter sur les fondements et les structures de la vie économique, et la définition des valeurs de référence pour en faire des critères précis d'évaluation morale. L'auteur analyse aussi le champ et le degré des obligations morales qui découlent des thèses de l'Eglise se rapportant aux faits économiques.



Francisco Ivern SJ

Etyka i ekonomia w Ameryce Łacińskiej*

W październiku 1987 r. Międzynarodowy Instytut J. Maritaina zorganizował w Cagliari seminarium na temat: „Etyka i ekonomia. Dokumenty biskupów z krajów uprzemysłowionych”¹. Stanowiło ono część wieloletniego programu studiów, którym patronuje wspomniany Instytut. Zamierza on przeanalizować w okresie 1987-91, czyli przed setną rocznicą opublikowania „*Rerum novarum*”, wkład różnych Kościołów lokalnych do wypracowywania etyki rozwoju.

Drugim etapem tego programu analiz była refleksja nad wkładem Kościołów latynoamerykańskich, zaś jej zwieńczeniem – seminarium w Madrycie, trwające od 29 XI do 1 XII 1989 r. Na spotkanie zaproszono wielu przedstawicieli Ameryki Łacińskiej, by przedstawili rolę Kościołów tego subkontynentu według następującego podziału geograficznego: Meksyk, Ameryka Centralna, Karaiby, kraje andyjskie, Brazylia i południowy stożek. W seminarium brali także udział naukowcy europejscy zajmujący się problematyką latynoamerykańską, wzbogacając obrady własnymi wystąpieniami i komentarzami. Wielu z nich uczestniczyło już w seminarium w Cagliari, co pozwoliło na nawiązanie dialogu między Kościołami Pierwszego i Trzeciego Świata, gwarantując jednocześnie programowi studiów niezbędną jedność poszczególnych etapów².

Celem tego artykułu nie jest ocena licznych dokumentów opublikowanych przez Kościoły latynoamery-

* *Etica ed economia. La sfida dello sviluppo alla luce degli insegnamenti della Chiesa latinoamericana*, w: „Civiltà Cattolica” nr 3360, 16 VI 1990, s. 535-548.

kańskie na temat zagadnień społeczno-ekonomicznych ani też próba ich streszczenia czy syntezy. Jest tych dokumentów wiele, a między poszczególnymi krajami Ameryki Łacińskiej istnieją niezaprzeczalne różnice zarówno z kościelnego punktu widzenia, jak i pod względem kulturowego kontekstu oraz omawianej tutaj problematyki. Mimo to wystarczająco liczne są także elementy wspólne, by mówić o Ameryce Łacińskiej jako o pewnej całości i by wskazać charakterystyczne cechy i tendencje, które nadają dokumentom społecznym tych Kościołów własną specyfikę i odróżniają je od dokumentów episkopatów innych regionów.

Rzeczywistość punktem wyjścia refleksji

Kościoły Ameryki Łacińskiej rozpoczynają swoje dokumenty społeczne od refleksji nad konkretną rzeczywistością, która praktycznie we wszystkich krajach tego regionu jest naznaczona nędzą oraz głębokimi nierównościami i niesprawiedliwością dotykającą większość

¹ Por. S. Mosso, *Etica ed economia nell'insegnamento degli Episcopati dei Paesi industrializzati*, w: „Civiltà Cattolica” nr 3313, 2 VII 1988, s. 52-59. Materiały z tego seminarium zostały wydane w: *Etica ed economia*, t. 1: *Il contributo delle Chiese dei Paesi industrializzati*, Marietti, Genova 1989.

² Seminarium w Madrycie zostało zorganizowane wspólnie przez Międzynarodowy Instytut J. Maritaina i Fundację Uniwersytecką São Paulo – CEU. Wzięło w nim udział ok. 80 ekspertów głównie z dziedziny ekonomii, nauk społecznych, politycznych, etyki filozoficznej i teologicznej oraz społecznej doktryny Kościoła. Wiele innych osób zostało zaproszonych na sesję otwierającą, a zwłaszcza na sesję zamykającą obrady. Podczas tej ostatniej specjalna komisja zajmowała się problemem zadłużenia krajów Trzeciego Świata. Seminarium zostało podzielone na dwie części. W pierwszej przedstawiono zasadnicze dokumenty Kościołów latynoamerykańskich zgodnie z podziałem krajów i regionów wspomnianym w tekście tego artykułu. W drugiej części dokumenty te analizowano z teologicznego, ekonomicznego i społeczno-politycznego punktu widzenia. Chociaż seminarium nosiło tytuł *Etica y Economía: El desafío del desarrollo en América Latina. La contribución de las Comunidades Cristianas*, organizatorzy podkreślali, że nie chodziło jedynie o analizę dokumentów Kościoła hierarchicznego, lecz także innych organizacji i instytucji związanych z Kościołem. W rzeczywistości uwagę uczestników zdominowały dokumenty episkopatu. Podczas otwarcia Watykan był reprezentowany przez kard. Eduardo Pironio, przewodniczącego Pontificium Consilium pro Laicis, a na sesji zamykającej przez bpa Jorge Mejía, wiceprzewodniczącego Papieskiej Komisji Iustitia et Pax.

społeczeństwa. Oskarżenia są kierowane początkowo przeciw niesprawiedliwym i niemożliwym do przyjęcia przejawom czy skutkom panujących systemów i modeli ekonomiczno-społecznych. Kościół przechodzi jednak stopniowo od krytyki objawów choroby do krytyki jej przyczyn, tj. mechanizmów i struktur, które w tych systemach czy modelach utwierdzają lub wręcz pogarszają niesprawiedliwe sytuacje. W wielu z tych krajów Kościół jednocześnie dystansuje się od rządów i grup, które uprawomocniają takie systemy lub ich bronią. Nie chcemy tym samym powiedzieć, że inne Kościoły nie opierają swojej refleksji na analizie rzeczywistości. W Ameryce Łacińskiej ciężar rzeczywistości nędzy i niesprawiedliwości jest jednak tak wielki, że wyzwala i głęboko uwarunkowuje refleksję doktrynalną. Nie należy się zatem dziwić, że niektóre dokumenty społeczne Kościołów tego regionu zdają się mniej analityczne, mniej „pogodne”, a bardziej moralizujące i często bardziej profetyczne w porównaniu z dokumentami episkopatów krajów bogatych i uprzemysłowionych.

Nie znaczy to jednak, że rzeczywistość jest jedynym biegunem, wokół którego koncentruje się refleksja, ani że jest ona analizowana wyłącznie za pomocą nauk społecznych. Społeczne nauczanie Kościoła zarówno powszechnego jak i latynoamerykańskiego, a szczególnie konferencji biskupów w Medellin (1968) i w Puebli (1979) stale towarzyszy tej analizie i faktycznie stanowi jedno z podstawowych źródeł inspiracji dla nauczania społecznego Kościołów lokalnych. Doktryna społeczna Kościoła – z konieczności bardziej ogólna i abstrakcyjna³ – nie wzbudza jednak w niektórych krajach zbyt dużego entuzjazmu na poziomie podstawowych wspólnot kościelnych, wśród ludzi pełniących obowiązki duszpasterskie czy też w bardziej zaangażowanych grupach i ruchach. W tych środowiskach rolę tradycyjnego nauczania społecznego przejęła praktycznie teologia wyzwolenia i ona faktycznie wypracowuje etos inspirujący i przenikający duszpasterską działalność Koś-

ciola w dziedzinie społecznej. Wpływają na to – jak zobaczymy nieco dalej – różne czynniki.

Niektórzy z ekonomistów obecnych na seminarium w Madrycie utrzymywali, że nie tylko Kościół latynoamerykański, ale Kościół w ogóle przechodzi zbyt szybko od faktów do wniosków i usiłuje określonym systemom ekonomicznym przypisać odpowiedzialność za nędzę i panujące niesprawiedliwości. Zwracali oni uwagę na konieczność, ale i trudność dialogu między Kościołem, charakteryzującym się idealizmem i skłonnością do moralizowania, a naukami ekonomicznymi, które cechuje właściwa im logika i racjonalność. Kościół powinien – ich zdaniem – uznać, że istnieją dzisiaj tylko dwa istotnie różniące się systemy ekonomiczne: wolna inicjatywa i ekonomia rynkowa typu kapitalistycznego oraz scentralizowana gospodarka planowa typu socjalistycznego. Wszystkie inne istniejące modele są jedynie wariantami tych dwóch systemów i – zdaniem wspomnianych ekonomistów – powinny być oceniane według kryteriów ekonomicznych, a nie po prostu na podstawie skutków, bowiem te ostatnie wpływają często z innych, niekoniecznie ekonomicznych przyczyn. Proste potępienie ekonomicznego kapitalizmu stanowi niedozwolone przejście od porządku społecznego czy politycznego do porządku ekonomicznego.

Uwaga ta ma duże znaczenie. Wskazuje bowiem na konieczność ustrzeżenia ocen etycznych od wpływu czynników ideologicznych i politycznych. Ostrzega również przed pochópnymi oskarżeniami przypisującymi odpowiedzialność tym, którzy jej nie ponoszą, a przynajmniej nie ponoszą w przypisywanym im stopniu. Niebezpieczeństwo nieusprawiedliwionych czy pochópnych wniosków jest bardzo realne i Kościoły latynoamerykańskie nie są od niego wolne. Trzeba jednak także pamiętać, że tzw. kapitalizm ekonomiczny nie istniał nigdy w czystej i izolowanej postaci. Towarzy-

³ Por. *Octogesima adveniens*, nr 4.

szyły mu zawsze i wspierały go filozofie liberalne indywidualistycznego pokroju, które owocowały – zarówno na płaszczyźnie narodowej jak i międzynarodowej – indywidualnymi i zbiorowymi postawami oraz polityką ekonomiczną, którą dobrze znamy. To właśnie one są odpowiedzialne w dużej mierze za – tak charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa, a zwłaszcza dla krajów Trzeciego Świata – naruszenia sprawiedliwości.

Dokumenty Kościołów latynoamerykańskich, biorąc za punkt wyjścia rzeczywistość, stwierdzają: rozległe i głębokie nierówności w podziale bogactw, władzy i korzyści; przewagę kapitału nad pracą; warunki ubóstwa, a czasem nawet nędzy, w jakich żyje większość społeczeństwa, a zwłaszcza robotnicy rolni i małorolni chłopci, społeczności miejskiego marginesu, wspólnoty murzyńskie, tubylcy i inni. W niektórych krajach mówiło się i mówi nadal o „cudzie ekonomicznym” (Brazylia, Chile); najczęściej jednak ci, którzy doświadczyli lub doświadczenia korzystnych skutków tych „cudów”, należą do mniejszości. Społeczny koszt takich „cudów” w Ameryce Łacińskiej był zawsze bardzo wysoki, zwłaszcza dla najszerszych warstw społeczeństwa. Chociaż nie wszystko można wyjaśnić stosunkami zależności, prawdą jest jednak, że międzynarodowy system ekonomiczny ze swymi prawami wymiany handlowej, cenami surowców, systemem monetarnym, zależnością technologiczną, a dzisiaj również zagranicznym zadłużeniem niezmiernie ciąży na gospodarkach krajów latynoamerykańskich i stanowi hamulec ich rozwoju.

Kościół latynoamerykański piętnuje te fakty i domaga się – podobnie jak czynią to papieże w encyklikach – szerokich i dogłębnych reform strukturalnych (reformy dotyczącej miast, reformy rolnej, podatkowej, płacowej, administracyjnej, ustanowienia nowego porządku międzynarodowego itd.). Chociaż Kościół nie proponuje alternatywnych modeli społecznych ani w sferze polityki, ani w ekonomii, musi jednak stwierdzić, że wolna inicjatywa i gospodarka rynkowa nie zmniejszyły

wspomnianych braków ani też nie przyczyniły się do zaspokojenia fundamentalnych potrzeb społeczeństwa. Są to fakty natury raczej politycznej czy społecznej niż czysto ekonomicznej. Dyskusja na ten temat staje się jednak nieco abstrakcyjna i mało owocna, bowiem zależność między sferą ekonomiczną, społeczną i polityczną jest w rzeczywistości tak ścisła, zaś niesprawiedliwe struktury i przewrotne mechanizmy, zrodzone i wzmacniane przez lata skutkiem egoistycznej i niesprawiedliwej polityki i podobnych postaw, są tak rozpowszechnione i zakorzenione⁴, że dogłębnie uwarunkowują myśl i działalność ekonomiczną.

Słuszne oburzenie moralne Kościołów latynoamerykańskich wobec głęboko niesprawiedliwej i skandalicznej sytuacji – i to na kontynencie określanym mianem chrześcijańskiego – odnosi się do panujących systemów ekonomicznych o inspiracji liberalnej, znanych i realizowanych w Ameryce Łacińskiej. Trzeba w tym momencie podkreślić nie tylko fakt, że hierarchia lub – w dużo mniejszym stopniu – instytucje związane z Kościołem hierarchicznym (zakony i ich narodowe i regionalne przedstawicielstwa, ośrodki specjalistycznego duszpasterstwa itd.) są autorami najważniejszych dokumentów społecznych Kościołów na kontynencie południowoamerykańskim, ale także, że udział osób świeckich w ich przygotowywaniu jest zwykle bardzo ograniczony. Tym tłumaczy się pewien idealizm i moralizatorski charakter niektórych ze wspomnianych dokumentów. Jest to także przyczyna napięć, które zdarzają się czasem, zwłaszcza w podstawowych strukturach kościelnych, wśród osób gorzej przygotowanych pod względem doktrynalnym, ale bardziej „obudzonych” moralnie skutkiem bezpośrednio i codziennie doświadczanej niesprawiedliwości i ucisku. Chodzi tu o nagłe czy wręcz gwałtowne przechodzenie od słusznych i usprawiedliwionych oskarżeń do konkretnych alternatyw bez ko-

⁴ Por. *Sollicitudo rei socialis*, nr 16 i 36.

niecznego elementu pośredniego o charakterze doktrynalnym, ideologicznym czy politycznym, np. od krytyki systemu kapitalistycznego do idealnego socjalizmu, mglistego i nieokreślonego z ekonomicznego punktu widzenia, lub do – skądinąd już przezwyciężonego – socjalizmu o inspiracji marksistowskiej.

W wielu krajach Ameryki Łacińskiej brakuje jeszcze laikatu, który byłby w stanie zagwarantować niezbędny element pośredni między ideami sprawiedliwości wyrażanymi przez Magisterium Kościoła a ich wcielaniem w konkretną rzeczywistość. Nowe leadership pojawiające się – głównie dzięki uświadamiającej i mobilizującej działalności Kościoła – na poziomie podstawowym ożywiają i wspierają liczne ruchy i popularne organizacje społeczne, jednak bardzo powoli i jedynie stopniowo zdobywają pozycje dające władzę wykonawczą na poziomie regionu czy kraju. Nie znaczy to jednak, że Kościół w krajach latynoamerykańskich, w których istnieje dobrze zorganizowany i społecznie zaangażowany episkopat, nie odegrał ważnej roli w procesie społecznego i politycznego rozwoju. Było to możliwe dzięki nieustannym oskarżeniom, deklaracjom, wypowiedziom, a przede wszystkim poprzez podstawową działalność duszpasterską w diecezjach, parafiach, wspólnotach kościelnych, ruchach, różnorodnych organizacjach itd.

Opcja na rzecz ubogich – rozwój czy wyzwolenie?

Zapowiedziany w programie temat madryckiego seminarium stanowił pewną trudność dla uczestników pochodzących z tych krajów latynoamerykańskich, w których Kościoły określają swoje zaangażowanie w sferze ekonomicznej częściej pojęciem wyzwolenia niż rozwoju. Niezależnie od ewolucji, jaką przeszło w ostatnich dziesięcioleciach pojęcie rozwoju, wielu kojarzy się ono raczej z funkcjonalistyczną i uwzględniającą wyłącznie lub przede wszystkim aspekt ekonomiczny wizją rzeczywistości. Koncepcja rozwoju integralnego przed-

stawiona w encyklice Pawła VI „*Populorum progressio*” (1967) i podjęta w nowym kontekście przez Jana Pawła II w „*Sollicitudo rei socialis*” (1987) – choć przyjęta jako ideał, ku któremu należy dążyć – jest uważana za zbyt ogólnikową, mało praktyczną i nieprzydatną do inspirowania działalności duszpasterskiej tam, gdzie większości społeczeństwa brakuje koniecznego minimum i gdzie żyje ona wyobcowana, bez realnej możliwości decydowania w sposób wolny i odpowiedzialny o swoim losie.

Istnieją dokumenty episkopatów poświęcone w całości teologii wyzwolenia, jak np. deklaracja Konferencji Episkopatu Peru z października 1984 r. W niektórych dokumentach używa się słowa „wyzwolenie”, w innych unika się go. Ogólnie nie można jednak twierdzić, że teologia wyzwolenia stanowi w oficjalnych dokumentach Kościołów latynoamerykańskich klucz do interpretacji problematyki społeczno-ekonomicznej. Nie dzieje się tak nawet w przypadku takich krajów, jak Brazylia, gdzie teologia wyzwolenia wywiera – zwłaszcza w podstawowych strukturach kościelnych – znaczny wpływ. Jest to zrozumiałe, jeśli zważy się różnorodność tendencji w obrębie tej teologii jak również krytykę, której przedmiotem stała się zwłaszcza w ostatnich latach. Wiele ze wspomnianych dokumentów jest jednak inspirowanych duchem czy etosem wyzwolenia. Pojęcie rozwoju przemienia się spontanicznie – nawet jeśli nie zawsze w otwarty sposób – w koncepcję wyzwolenia w krajach naznaczonych kolonialną przeszłością oraz głębokimi nierównościami i niesprawiedliwościami; w krajach, które doświadczały lub jeszcze doświadczają rządów autorytarnych i dyktatorskich, gdzie większość społeczeństwa musi walczyć o przeżycie; w krajach przygniatających zagranicznymi długami, których nie da się spłacić bez dalszego pogorszenia się i tak już krytycznych warunków życia społeczności. Wyzwolenie zdaje się pierwszym krokiem na drodze rozwoju.

Od czasu konferencji episkopatu latynoamerykańskiego w Medellin (1968) i w Puebli (1979) Kościoły tego kontynentu stały – przynajmniej na zasadzie zadeklarowanego wyboru, bo nie zawsze w praktyce – u boku ubogich, traktowanych niesprawiedliwie, uciskanych. Ten preferencyjny wybór ubogich stanowił dla Kościoła latynoamerykańskiego nie tylko ewangeliczną, ale i historyczną konieczność, jeśli Kościół pragnął zachować swoje znaczenie tam, gdzie ubodzy stanowią ogromną większość. W krajach, w których wspomniany wybór był konsekwentnie realizowany, Kościół faktycznie solidaryzował się ze wszystkimi, których godność, wolność i prawa były naruszane, i angażował się, by towarzyszyć im w ich staraniach, w ich *szlachetnej walce* – jak to określił Jan Paweł II⁵ – o wyzwolenie z wszelkiej formy niesprawiedliwości i ucisku. Ta solidarność z ubogimi nie była czymś czysto romantycznym, lecz – z jednej strony – przysporzyła Kościołowi wiarygodności i szacunku, z drugiej zaś – wzbudziła gwałtowne reakcje i doprowadziła do prześladowań i zabójstw, czego przykładów nie brakuje również dzisiaj.

Etos wyzwolenia sprawia, że dokumenty Kościoła mają charakter profetyczny i wielką moc budzenia świadomości i mobilizowania społeczeństwa. Z drugiej strony akcentuje on jednak konieczność wyzwolenia *hic et nunc*, w sytuacji historycznej, w której dominacja i brak wolności są najbardziej wyraźne przede wszystkim w porządku społeczno-ekonomicznym i społeczno-politycznym. Teologia wyzwolenia uznaje, owszem, konieczność wyzwolenia wewnętrznego, nie lekceważy również wymiaru religijnego ani perspektywy eschatologicznej, które powinny charakteryzować każde integralne i chrześcijańskie wyzwolenie. Elementy społeczno-ekonomiczne i społeczno-polityczne ciąży jednak w rzeczywistości poważnie na etosie tej teologii i sprawiają, że jest ona podatna na wpływy ideologii i ruchów zainteresowanych prawie wyłącznie wspomnianymi elemen-

tami, a nie teologicznymi czy eschatologicznymi wymiarami chrześcijańskiego wyzwolenia.

Niektóre z tych ubocznych skutków teologii wyzwolenia są widoczne w dokumentach Kościoła, które czasami odznaczają się bardziej odwagą oskarżeń i naleganiem na konieczność reform oraz zmian strukturalnych niż głębią analiz lub strategią duszpasterską mogącą pomóc chrześcijanom i *ludziom dobrej woli*⁶ przejść od ideałów sprawiedliwości do ich wcielenia w konkretnej rzeczywistości. W niektórych z tych dokumentów brak także szerszego kontekstu i historycznego odniesienia pozwalającego na umiejscowienie wyzwolenia w hic et nunc rzeczywistości społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej, w nieustannym procesie indywidualnego i zbiorowego wyzwolania, i w nieco szerszej, chrześcijańskiej wizji człowieka i społeczeństwa. Wizja taka musi koniecznie zawierać także inne wartości i wymiary, równie ważne dla bardziej ludzkiego i braterskiego świata, który zamierza się zbudować.

W tym kontekście sugerowane przez encykliki Pawła VI i Jana Pawła II pojęcie integralnego rozwoju może stanowić ważne uzupełnienie etosu wyzwolenia. Po pierwsze dzięki temu, że wskazuje ono na konieczność nieustannej wrażliwości w procesie społeczno-ekonomicznego i politycznego wyzwolenia na wartości specyficznie chrześcijańskie, nie zawsze redukowalne do tego co społeczne, lub co stanowi sprawiedliwość społeczną jako taką. Po drugie skutkiem tego, że zawarta w dokumentach papieskich koncepcja rozwoju integralnego nie jest jedynie ideałem, ku któremu należy dążyć, lecz także kryterium oceny autentyczności wszelkiego rozwoju. Dlatego wzywa ona do zwrócenia uwagi na ryzyko stopniowego, prawie niezauważalnego przechodzenia od społeczno-ekonomicznego *niedorozwoju* do *nadrozwoju*, o którym mówi Jan Paweł II w „Sollici-

⁵ *Pronunciamentos do Papa no Brasil*, Ed. Loyola, São Paulo 1980, s. 54, 105, 191.

⁶ *Populorum progressio*, nr 5.

tudo rei socialis". Zdaniem Papieża jeden i drugi jest patologicznym objawem społeczeństwa budowanego na fałszywej skali wartości⁷.

Paweł VI stwierdzając, że integralny rozwój *streszcza jakby w sobie wszystkie nasze obowiązki*⁸, podkreśla nie tylko konieczność uwalniania się od uwarunkowań utrudniających czy hamujących rozwój, ale także niezbędną pozytywną i skuteczną współpracę w dziele samorealizacji osoby na płaszczyźnie indywidualnej i zbiorowej oraz budowania lepszego świata. To zaproszenie do współtworzenia wymaga wielu „cnót”, o których rzadko mówią dokumenty przedstawione na seminarium w Madrycie, a które Jan Paweł II wymienia przy różnych okazjach jako stanowiące część tego, co określa sformułowaniem *kultura pracy* lub kultura rozwoju: pracowitości, kompetencji, porządku, uczciwości, inicjatywy, umiarkowania, oszczędności, ducha służby, szacunku dla danego słowa, śmiałości, umiłowania dobrze wykonanej pracy itd. Żaden system ani żadne struktury społeczne nie potrafią – zdaniem Papieża – rozwiązać niejako magicznie problemu ubóstwa bez uwzględnienia wymienionych cnót⁹.

Z tego punktu widzenia wkład dokumentów Kościołów Ameryki Łacińskiej w wypracowywanie etyki ekonomicznej czy etyki rozwoju – co było tematem seminarium – jest raczej ograniczony. Kościół poprzestaje na pokazywaniu – biorąc za punkt wyjścia istniejącą rzeczywistość – wielkich niesprawiedliwości będących owocem aktualnych systemów i koncepcji ekonomicznych; na podkreślaniu konieczności zmian i mobilizowaniu ludzi i opinii publicznej, by zmiany te były faktycznie realizowane. Kościół mówi również o wadach, przede wszystkim klas panujących, bogatych i możnych; wadach, które utrudniają jakkolwiek reformę i od których społeczeństwo musi się wyzwolić: rozpowszechnionej korupcji, egoizmu, chciwości, żądzy władzy itd. Zdaje się przy tym zakładać, że w przyszłości wyzwolony lud latynoamerykański stworzy prawie spon-

tanicznie warunki minimalnego dobrobytu materialnego, a ściślej mówiąc warunki integralnego, harmonijnego i zrównoważonego rozwoju, wolnego od niebezpieczeństw nadrozwaju i materializmu konsumpcyjnego, które trapią współczesne społeczeństwa.

Zarówno pojęcie wyzwolenia jak i pojęcie rozwoju – prawidłowo rozumiane – powinny teoretycznie wystarczyć do określenia procesu indywidualnej i zbiorowej samorealizacji, do której wezwane są zarówno jednostki jak i wspólnoty, ludy i narody. Nie istnieje bowiem prawdziwe wyzwolenie bez rozwoju ani prawdziwy rozwój bez wyzwolenia. Jednak w rzeczywistości wspomniane pojęcia są kulturowo uwarunkowane i odzwierciedlają konkretne warunki i konieczności, locus socialis czy locus theologicus, w którym powstały i zostały wypracowane. Pojęcie rozwoju uświadamia nam, że nawet „wyzwolone” jednostki nie zawsze charakteryzują się cnotami i niezbędnymi uzdolnieniami, ewangeliczną roztropnością i ludzką kompetencją, których wymaga tworzenie świata gwarantującego wszystkim możliwości życia w pokoju i to co każdemu konieczne. Kościół latynoamerykański podkreśla zresztą w swoim nauczaniu społecznym – podejmując naukę ostatnich encyklik – że proces rozwoju ekonomicznego jest na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej uwarunkowany przez ideologie i interesy będące owocem przewrotnych mechanizmów i niesprawiedliwych struktur. Nie da się ich przezwyciężyć jedynie dzięki większym kapitałom, lepszemu wskaźnikowi produktywności, oszczędności, technologiom czy nawet formalnemu kształceniu. Nowe stworzenie, do realizacji którego jesteśmy wezwani, jest bardziej naznaczone grzechem, bardziej konfliktogenne i bardziej potrzebuje wyzwolenia niż mniemają ci, którzy rozwiąza-

⁷ *Sollicitudo rei socialis*, nr 28.

⁸ *Populorum progressio*, nr 16.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do CEPAL*, wygłoszone 3 IV 1987 w Santiago de Chile; por. także: *Sollicitudo rei socialis*, nr 44.

nia problemu ubóstwa Trzeciego Świata upatrują w rozwoju ekonomicznym.

Wyzwolenie i rozwój nie są pojęciami antagonistycznymi, lecz komplementarnymi. Brak dialogu w Kościele pomiędzy zwolennikami tych dwóch sposobów pojmowania chrześcijańskiego wkładu w tworzenie doczesnej rzeczywistości nie ubogacił nikogo. Z wyzwoleniem i rozwojem w Ameryce Łacińskiej dzieje się podobnie jak między tymi, którzy bronią konieczności zmian strukturalnych, a tymi, którzy opowiadają się za ewangelizacją kultury; lub między działalnością duszpasterską ukierunkowaną bardziej na ewangelizowanie jednostek i grup, a – jak chcą inni – na zmianę czy nawrócenie serc i umysłów. Często przedstawia się te podejścia jako alternatywne, nie chcąc zrozumieć, że są one w istocie – poza interpretacjami skrajnymi – komplementarne. Zmiany strukturalne zakładają w sposób konieczny istnienie „kogoś” – jednostek, grup, sektorów społecznych itp. – wystarczająco nawróconego, by pragnął urzeczywistnienia szerokich i dogłębnych zmian, które Kościół postuluje. To pragnienie zmian może stanowić najlepsze kryterium autentyczności nawrócenia. Z drugiej strony, nie da się ewangelizować kultury, powszechnego stylu życia w określonym społeczeństwie, nie zmieniając struktur, które ten styl życia określają i warunkują i które sprawiają, że wiara znajduje swój społeczny wyraz i przeobraża się w kulturę. *Tylko w obrębie kultury i poprzez kulturę wiara chrześcijańska staje się historyczną i tworzy historię. (...) Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, do końca przeżywaną, przeżywaną w należytym wierności*¹⁰.

Etyka, profetyzm czy teologia historii?

William F. Ryan SJ, sekretarz Konferencji Episkopatu Kanady, podczas seminarium w Cagliari postawił pytanie o specyficzny charakter wkładu Kościoła w dziedzinę społeczną: Etyka czy też profetyzm w sensie

mediacji między wiarą a historią, który wytyczałby zarysy płynącej z chrześcijańskiej inspiracji wizji społeczeństwa?¹⁰ Uważamy, że zagadnienie to jest bardzo ważne i że powinno zostać wyjaśnione na podstawie programu poszukiwań zarówno seminarium w Cagliari jak i w Madrycie.

Preferencyjny wybór ubogich, solidarność z ich walką, napiętnowanie niesprawiedliwości i wyobcowania dotyczących ubogich, wiara w ich zdolność do wyzwolenia i samookreślenia mają bez wątpienia – jak już zauważyliśmy – zdecydowany charakter profetyczny. Kościoły latynoamerykańskie rzuciły – dzięki ogromnej pracy nad uświadomieniem i mobilizacją warstw społecznych – ziarno, które może kiedyś zaowocować nowymi modelami społeczeństwa. Lud jest teraz bardziej świadomy własnej godności, własnych praw i konieczności walki, za pośrednictwem ruchów i organizacji, o wyzwolenie od wszelkich przeszkód wewnętrznych i zewnętrznych, które utrudniają jego rozwój. Współudział, solidarność i sprawiedliwość są dziś wartościami dobrze znanymi. Rodzi się nowa nadzieja.

Mimo iż wszyscy uznają znaczenie wkładu Kościoła w dziedzinę społeczną, do której należy proces redemokratyzacji przeżywany przez różne kraje Ameryki Łacińskiej, trzeba jednak przyznać, że przeobrażenia na płaszczyźnie makroekonomicznej i makrospołecznej nie były tak rozległe i głębokie, jak wielu tego pragnęło. Nie zaprezentowano żadnej poważnej kontrpropozycji względem modelu ekonomicznego, w którym Kościół upatruje często przyczynę ubóstwa i niesprawiedliwości dotyczących społeczeństwa latynoamerykańskie. Nie zmalał również podział na bogatych i ubogich; wręcz przeciwnie, sytuacja w niektórych środowiskach i regionach pogorszyła się.

Te i podobne stwierdzenia wzbudziły na seminarium w Madrycie znaczne wątpliwości odnośnie do stanowi-

¹⁰ *Christifideles laici*, nr 44, 59.

¹¹ S. Mosso, dz. cyt., s. 59.

ska Kościoła i jego działalności społecznej. Dokumenty kościelne dotyczące spraw społeczno-ekonomicznych należą do społecznego Magisterium Kościoła i jako takie wchodzą w zakres etyki czy teologii moralnej¹². Grzeszą one jednak często zbytym moralizatorstwem i nie są wystarczająco profetyczne w sensie, o którym o. Ryan mówił w Cagliari.

Kościół, piętnując i ostro krytykując określony model rozwoju ekonomicznego, robi tym samym miejsce innym konkretnym modelom, które także niekoniecznie odpowiadają chrześcijańskim ideałom. Kościół nie może ani nie powinien proponować jakiegoś alternatywnego modelu społeczeństwa lub modelu rozwoju¹³. Czy jednak nie powinien otwarcie i w sposób bardziej pozytywny wskazywać na chrześcijańskie i ewangeliczne wartości, które – obok sprawiedliwości i solidarności – są równie ważne dla budowy nowego społeczeństwa? Niektóre konferencje episkopatów, np. Haiti, Republiki Dominikańskiej i Antyli, otwarcie wypowiedziały się na ten temat, podkreślając m.in. konieczność wyrzeczenia i prostoty oraz szacunek dla tradycji narodowych jako sposobu walki z rosnącym materializmem i konsumizmem. Większość dokumentów kościelnych piętnuje jednak oznaki choroby, proponuje rozwiązania społeczno-ekonomiczne i społeczno-polityczne bardziej odpowiadające ludzkiej godności i wolności, natomiast rzadko schodzi do poziomu społeczno-kulturowego etosu w szerszym zakresie, który powinien inspirować i wspierać nowe struktury przyszłego społeczeństwa.

Przedstawiciel Chile wskazywał jako przykład takiego nieco sztywnego moralizatorstwa, które charakteryzuje niektóre dokumenty Kościoła latynoamerykańskiego, bardzo zróżnicowany sposób, w jaki traktują one pracowników i przedsiębiorców. Jest to sposób, który uwidacznia nieco manichejską tendencję, nie uwzględniającą – tak często akcentowanych w przemówieniach Jana Pawła II – wartości prezentowanych przez przed-

siębiorców. To przesadne moralizowanie przejawia się nie tyle w słusznej trosce Kościoła dotyczącej kulturowych przeobrażeń powodowanych przez postęp technologiczny i ekonomiczny oraz modernizację, ile w mało wyważonej i zbyt negatywnej krytyce postępu i nowoczesności, nie dostrzegającej potencjału przemian, który je charakteryzuje, ani wartości, które zakładają.

W tym kontekście trzeba odnotować przeszkodę, którą Kościół napotyka przy przechodzeniu od skali mikro do skali makro, od wspólnoty do społeczeństwa, od wymiaru społecznego do politycznego. Stanowi ją trudność wyrażenia w kategoriach właściwych dla rozmiarów i złożoności całego społeczeństwa wartości ewangelicznych głoszonych osobom, małym grupom i wspólnotom na poziomie podstawowym. Sprawia to, że między tymi dwoma poziomami działania powstaje rodzaj przerwy czy pęknięcia. Znaleźnienie właściwego wyrazu czy uzgodnienie tych dwóch poziomów powinno należeć do ludzi świeckich. Często brakuje im jednak koniecznej formacji, punktów odniesienia i generalnych wytycznych, które umożliwiłyby ukierunkowanie tego zadania. Skutkiem tego są oni narażeni na zdominowanie wartościami obecnej kultury i na utratę pewnych cech określających chrześcijańską tożsamość. Chodzi tu nie tylko o solidarność i sprawiedliwość społeczną – wartości, których bronią i które propagują także inne grupy, ideologie czy partie polityczne – lecz o takie wartości, jak prostota, powściągliwość, ubóstwo duchowe, bezinteresowność i wyrzeczenie. Dobrowolnie przyjęte – one również tworzą specyficzny etos chrześcijański.

Nawet teologia wyzwolenia – która chlubi się biblijną inspiracją i biblijnymi korzeniami i która sytuuje się raczej jako teologia historii niż etyka w ścisłym rozumieniu tego terminu – popada często w doraźne

¹² *Sollicitudo rei socialis*, nr 41.

¹³ Tamże, nr 8, 21, 41.

moralizatorstwo i nie potrafi określić miejsca teraźniejszości w całościowej i dynamicznej perspektywie historii zbawienia. niesprawiedliwe struktury i przewrotne mechanizmy, które Kościół piętnuje, są poza tym rezultatem długiej historii grzechów i zaniedbań, zaś ich przekształcanie wymaga nie tylko obecności proroka i jego energicznych oskarżeń, lecz także kompetencji, cierpliwości i historycznej perspektywy budowniczego katedr.

Kościół latynoamerykańskie do niedawna skupiały się w swoim nauczaniu społecznym prawie wyłącznie na społeczno-ekonomicznych i społeczno-politycznych aspektach rzeczywistości, ponieważ w tym właśnie zakresie najczęściej naruszano godność i ludzkie prawa większości społeczeństwa. W takich krajach, jak Brazylia, gdzie Pierwszy i Trzeci Świat egzystują obok siebie, wzrasta jednak ostatnio zaniepokojenie problemami powodowanymi postępowaniem naukowym i technologicznym oraz ich wpływem na tradycyjne wartości i zwyczaje. Społeczne dokumenty Kościoła poświęcają coraz więcej miejsca aspektowi społeczno-kulturowemu¹⁴. Rośnie także świadomość, że wartość ludzkiego rozwoju nie zależy wyłącznie od jakości stosunków międzyludzkich w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i politycznej, lecz także od relacji człowieka z naturą. Ekologia, szacunek dla natury i dla środowiska – to tematy podjęte przez ostatnie dokumenty Episkopatu Brazyli (podobnie jak przez encyklikę „*Sollicitudo rei socialis*”). Istotnym motywem tego zainteresowania nie jest jedynie kwestia przeżycia, lecz także miejsce, jakie w Bożym planie i w kontekście integralnego rozwoju człowieka zajmują zwierzęta i istoty nieożywione¹⁵.

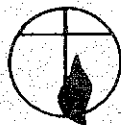
Zatem wkład Kościoła zarówno do rozwoju jak i integralnego wyzwolenia człowieka, wydaje się, polega raczej na przedstawieniu pełnej i dynamicznej wizji rozwoju ludzkiego wpływającej z religijnej i chrześcijańskiej inspiracji niż na propozycji etyki w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Tak jak Ewangelii nie

można zredukować jedynie do kodeksu moralnego, podobnie społecznego nauczania Kościoła nie da się sprowadzić do etyki, a tym mniej wyłącznie do problemów sprawiedliwości społecznej, i to niezależnie od tego, jak ważne by one były. Również w Ameryce Łacińskiej, gdzie niesprawiedliwość społeczna stanowi jeszcze ważny i zasadniczy problem, zauważa się stopniowe poszerzanie horyzontów społecznego nauczania Kościoła i pogłębianie zawartej w nim analizy rzeczywistości. Dynamika procesów społecznych jest elementem stymulującym Kościół, który czuje się zaniepokojony kryzysem religijnym i sekularyzacją, pogłębiającymi się coraz bardziej także w społeczeństwie latynoamerykańskim. Dostrzega on coraz bardziej konieczność wypełniania w szerszym zakresie swojej funkcji moralnej w dziedzinie społecznej. Powinno się to odbywać zgodnie z religijnym rozumieniem świata i ludzkiej historii, którą Kościół traktuje jako własną.

tłum. Grzegorz Schmidt SJ

¹⁴ Zob. np.: *Igreia: Comunhão e Missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, da política e da cultura* (dokument 40. Konferencji Episkopatu Brazylii), Ed. Paulinas, São Paulo 1989.

¹⁵ Zob. *Por uma nova ordem constitucional* (dokument 36. Konferencji Episkopatu Brazylii), Ed. Paulinas, São Paulo 1986, nr 59; *Exigências éticas da ordem democrática* (dokument 42. Konferencji Episkopatu Brazylii), Ed. Paulinas, São Paulo 1989, nr 111.



Guy Petitedemange

Teologia(e) wyzwolenia a marksizm*

Od początku powinno być jasne, że nie chodzi tu o żadną obronę. Obrona nie miałaby żadnego sensu. Nie chodzi też o komentarz do postaw, jakie zawiera dokument opublikowany przez kard. Ratzingera. Nie jestem do tego uprawniony¹. Jedynym moim pragnieniem jest zachęcenie do przeczytania pism teologów wyzwolenia, zanim zaczniesz się z nimi dyskusję².

Problematyka teologii wyzwolenia jest tak rozległa, że praktycznie udaremnia stosowanie ścisłej zasady lektury. Wydaje się zgoła niemożliwe podchodzenie do tych zagadnień inaczej niż w bardzo szerokiej perspektywie i czasowo-przestrzennym kontekście. Powstaje jednak natychmiast nowy problem – zarówno Ameryka Łacińska jak i teologia wyzwolenia (wraz z jej interpretacjami) są ogromnie zróżnicowane³. Wprost kwadratura koła – należałoby bowiem do zagadnienia podchodzić całościowo; to jednak mylące. I na odwrót – żaden szczegół nie może być właściwie rozumiany bez owego całościowego tła⁴.

Wieloznaczny ogład Europejczyków

Na ową wieloznaczność mają wpływ chyba dwa zasadnicze fakty.

- a) „Walka klas“, „praxis“, „alienacja“
– marksologiczna aura

NIE DA SIĘ ZAPRZECZYĆ, ŻE OGÓLNIIE MÓWIĄC W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ, A SZCZEGÓLNIIE WŚRÓD INTELLEKTUALISTÓW Z NIKTÓRYMI TEOLOGAMI WŁĄCZNIE, ZAUWAŻA SIĘ I ZAUWAŻAŁO OD POCZĄTKU LAT SZEŚĆDZIESIĄTYCH OBECNOŚĆ I

* *Supplément* do: „Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale“, Paryż.

pokażną penetrację terminologii marksistowskiej. Oprócz robiącego w ostatnim czasie karierę neoliberalizmu⁵ i traktowanej opisowo problematyki miejscowej kultury oraz religii ludowych uprzywilejowanym narzędziem krytycznej interpretacji stał się system płynący z inspiracji marksistowskiej. Liczne są jej odcienie. Ogólnie jednak – nawet gdy zdarzają się twarde i sztywne wystąpienia – nie chodzi o globalny system utożsamiany z całościową interpretacją, przedwcześnie pretendującą do „naukowości”. W rzeczywistości ma się do czynienia z rozmałym pojęciem marksizmu; być może nawet, iż jest to marksistowskie „majsterkowanie”.

Na teoretyzowanie problemów w Ameryce Łacińskiej ma niejako bezpośredni wpływ praktyka. Dlatego „marksizm” wydał się wielu najbardziej mobilizującym dyskursem, bo z praktyki wyrasta i wielokształtną praktykę rodzi. Jego uprzywilejowanym polem jest z pewnością polityka w takim znaczeniu, że taki dyskurs opiera się na STRUKTURALNEJ przemianie, ku której właśnie zmierza. Dlatego nawet liczne zadania i wyzwania społeczno-ekonomiczne (rolnictwo, gwałtowna urbanizacja, dezintegracja społeczna) wyraźnie rozsadzają marksistowskie schematy; niemniej socjalizm jest jakimś synonimem najmniej nieadekwatnej transforma-

¹ Zob. *Instrukcja o teologii wyzwolenia*. Tekst ten wywołał wiele dyskusji; zob. *Iglesia, teología, política*, CESOC, Ediciones Chile y America, Santiago 1984, s. 1–181.

² G. Cazalis, G. Goldberger, P. Richard przedstawiają zdecydowaną syntezę debat i rezultatów w *Libération et religion*, INODEP 1981.

³ Np. J.L. Segundo SJ, *Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*, w: „Etudes”, wrzesień 1984 r.; G. Arroyo SJ, *La théologie de la libération. Genèse et développement. Témoignage d'un Latino-Américain*, w: „Incroyance et foi”, nr 32, zima 1984. Autor ten inaczej przedstawia powstanie tego nurtu teologii.

⁴ Dotyczy to na pewno Nikaragui. Zob. długi list Fernanda Cardenala w: „DIAL”, nr 995, styczeń 1985.

⁵ W *Crítica a Rezon utópica* Franz Hinkelammert dość dobrze porównuje myśli neoliberalne, anarchistyczne, sowieckie i Popperowską z perspektywami wyzwolenia rzeczywistego o jasnym rodowodzie chrześcijańskim. „Colección económica-teología”, DEI, San José, Costa Rica 1984, s. 275.

cji politycznej. Dziś już konkuruje z nim pojęcie demokracji.

W tym kontekście teoria i praktyka wydają się nierozdzielne. Rodzi to ogromną trudność drażącą być może samo serce interpretacji czy podchodzenia do zróżnicowanych teologii wyzwolenia. Nie chodzi wcale przede wszystkim ani o teorię, ani o antropologię, lecz o przemyślany czyn o politycznej wymowie. Jeśli zaangażowanie – a o nie przecież bardziej chodzi niż o woluntarystycznie zabarwiony „militantyzm” – odbija się takim echem, nie sposób obejść politycznej kwestii, jaką jest zagadnienie władzy i uczestnictwa w niej⁶.

b) Schyłek marksizmu w Europie

W naszej epoce myśl Marksa przeżywa głęboki jak nigdy dotąd okres schyłkowy w Europie i we Francji. Dotyczy to nie tylko marksizmu w ogóle, ale i myśli samego Marksa. Mówi o tym artykuł ojca Calveza zamieszczony w „Etudes”⁷. Autor uznaje niezaprzeczalny wpływ Marksa na XIX-wieczną socjologię; jego rys widać w takich pojęciach, jak „siła robocza” czy „zysk”. Autor zaleca w dalszym ciągu tę lekturę, ponieważ odmienne interpretacje choćby pojęcia alienacji zachowują swoją wartość. Całościowo jednak biorąc osiągnięcia Marksa są zużyte i przestarzałe.

Taka ocena może wydawać się stronnicza. Niemniej różnorodne zdarzenia bezspornie wpłynęły na regres czy marginalizację myśli Marksa. Nie znaczy to jednak, że następuje przyspieszony powrót do myśli „prawicowej”. W wielu dziedzinach nauki pełno jest jeszcze terminologii marksistowskiej. Znaczne przekształcenia społeczne doprowadziły do radykalnej rewizji niektórych narzędzi analizowania (dialektyka, walka klas, ideologia); nie można zaprzeczyć ogromnemu wpływowi filozofii Karla Poppera na epistemologię. Dokonało się zatem tak olbrzymie przesunięcie, że – pomijając nawet ewentualną negację globalną – pozasystemowa terminologia marksistowska zaczęła stanowić tyl-

ko jeden z wielu punktów odniesienia. Ponadto dlaczego nie mielibyśmy wyciągnąć wniosków z bliskiego nam „realnego socjalizmu”? Poznanie jego funkcjonowania doprowadziło nie tylko do rozczarowania, lecz wręcz do radykalnej krytyki, którą streszcza termin „totalitaryzm”. Mówiąc o totalitaryzmie niekoniecznie „demonizuje się” przeciwnika; termin „realny” tak zmienił znaczenie, że sama jego rzeczywistość nie nadaje się do kontynuacji. Takiego „urealnienia” należy unikać.

Zapewne zdarzają się jeszcze tu i ówdzie nowe sposoby odczytania Marks⁶. Sytuacja bloku wschodniego wywołała teoretyczne i praktyczne reakcje godne zainteresowania, które może niekoniecznie są potępieniem marksizmu. Nie sposób jednak ignorować nieufność czy dystansu do wszystkiego, co przypomina nazwisko Marks⁷. Ów dystans nie pozostaje zapewne bez wpływu na wieloznaczną i bezradną postawę Zachodnioeuropejczyków (wraz z intelektualistami) względem Trzeciego Świata.

Otóż obydwie fakty – jeszcze marksistowska dominanta kontestacyjnego dyskursu latynoamerykańskiego oraz względna dezintegracja tego punktu odniesienia w Europie – nie są bez wpływu na bezpośredni, by tak rzec, odbiór teologii wyzwolenia. Na pierwszy rzut oka wydaje się ona nieporozumieniem. Oprócz tego, że uważa się ją za uboczny podprodukt niektórych teologii europejskich, podejrzewa się ją też o podwójny błąd. Mianowicie chodzi przede wszystkim o epistemologiczny archaizm. Będąc jeszcze zniewolona choćby złagodniałym systemem marksistowskim, wydaje się ona

⁶ O roztropności CEB w Brazylii wobec polityki zob. Frei Betto, *Les communautés ecclésiales de base*, w: „Amérique latine”, nr 18, kwiecień-czerwiec 1984.

⁷ *Sur Marx. Pour un anniversaire*, w: „Etudes”, lipiec-sierpień 1983.

⁸ Np. B. Haour, *Production, échange et histoire. Réflexions sur le thème de la fin et des moyens à partir du „Capital” de Marx*, w: „Recherches de science religieuse”, lipiec-wrzesień 1983, s. 419–443.; S. Bréton, *Marxisme et critique*, Desclée 1978.

nie tylko spóźniona, ale też rozsadzana olbrzymim nagromadzeniem błędów „francuskich progresistów” z epoki „wyciągniętej ręki”. Po drugie zaś chodzi o ogromny brak jasnego widzenia rodzący śmiertelną sprzeczność. Nie dostrzegając ogromu szkód wyrządzonych przez marksizm, jak można niewinnie uciekać się do niego jako narzędzia „wyzwolenia”, podczas gdy znana jest już jego perwersja? Jak można go bronić – chyba przez zaślepienie – na obszarze, który zna swoje własne zmagania się z autorytaryzmem na rzecz sprawiedliwości, praw człowieka, wolności? Nie można stosować podwójnej miary i wagi.

Być może pójście na łatwiejsze naskikowanie kontekstu umożliwi właściwsze podejście do tego zagadnienia.

Kontekst i etapy przyswajania marksizmu⁹

a) 1960–1973; fascynująca teoria

PRZYNAJMNIEJ NIEKTÓRE KRAJE AMERYKI ŁACIŃSKIEJ ZAZNAWAŁY WZGLĘDNEGO ROZWOJU. Stymulowała go „Alliance pour le Progrès”, a teoretyzowały koncepcje zwane rozwojowymi (développenistes). Usiłowano pokonać niedorozwój wzmocnionym importem, industrializacją i promowaniem miejscowego mieszczaństwa. Ale w ciągu całego okresu równocześnie z rozwojem urbanizacji i industrializacji (znaczny wzrost transnarodowych przedsiębiorstw), powstawaniem nowych grup społecznych wzrastała też nędza, powiększały się slumsy, bezrobocie i zmiana sposobu życia (Urugwaj, Brazylia, Chile). Owo rozchodzenie się wytworzyło poletko, na którym wzrosła TEORIA NAZWANA ZALEŻNOŚCIOWĄ¹⁰, wyraźnie naznaczona znamieniem betonowego, a nawet dosłownego marksizmu, w którym zależność nie jest wcale jedną z wielu zmiennych, lecz sprężyną dialektyki. Nie była to teoria spójna. Wstrząsały nią polemiki. A jednak cieszyła się ona przez pewien czas nadzwyczajnym powodzeniem. Doprowadziła w rezultacie do zaostrzenia przeciwieństw, zwłaszcza spo-

lecznych, ale i międzykontynentalnych. Przyczyniła się do przywrócenia terminu „imperializm”. W konsekwencji doprowadziła do rewaloryzacji dualistycznej logiki, która nie przeciwstawiała dobra złu, lecz rewolucję reformizmowi, proletariat burżuazji... Logika wciąż niebezpieczna.

W tym przedrewolucyjnym kontekście albo klimacie wystąpiło pierwsze zaangażowanie chrześcijańskie naznaczone potrójną charakterystyką:

- chodziło głównie o intelektualistów pochodzenia mieszczańskiego (studenci Brazylii, Urugwaju, Argentyny). Do nich dołączyło się wielu księży pracujących w ubogich środowiskach;

- ich przyłączenie się do tego specyficznego marksizmu cechuje fascynacja. Marksizm stanowił światło oświecające pełnym blaskiem polityczno-społeczną domenę (inny to wpływ niż w społeczeństwach bardziej ekonomiczno-technicznych). Dzięki niemu działanie staje się możliwe. Fascynację wzmacnia marka Althussera, francuskiego teoretyka, który odniósł ogromny zaatlantycki sukces. Dzięki niemu bowiem tekst Marksa zyskiwał rangę uniwersytecką i wydawał się bardziej niż kiedykolwiek ścisły;

- owa fascynacja doprowadziła w konsekwencji do radykalizacji wszystkiego, ale przede wszystkim praktyki. To było głośne „nie” rzucone reformizmowi. Do tego dołącza się charyzmatyczna rola Che Guevary, a następnie Camillo Torresa. A oto parę oznak owej radykalizacji: Mapu chilijskie zrywa kontakt z chadecją w 1968 r.; w 1970 r. w wielu krajach powstają grupy chrześcijan działających na rzecz socjalizmu. Oto fragment ich manifestu wydanego w Santiago w 1970 r.:

⁹ Część ta czerpie natchnienie z cytowanego już artykułu G. Arroyo. Dokładna historia wprowadzenia Marksa do Ameryki Łacińskiej zob. Robert Paris, *Diffusion et appropriation du marxisme en Amérique latine*, w: „Amérique latine”, nr 21, styczeń-marzec 1985.

¹⁰ O sporach i dysydentach tej teorii zob. S.H. Cardoso-Serra, *Les mésaventures de la dialectique de la dépendance*, w: „Amérique latine” nr 1, styczeń-marzec 1980, s. 25-44.

Angażując się w budowę socjalizmu, czynimy to w imię obiektywizmu historycznego doświadczenia i usiłujemy ściśle i naukowo analizować fakty; dochodzimy do wniosku, że socjalizm jest jedynym skutecznym sposobem walki z imperializmem i prowadzi do zerwania naszej sytuacji zależności¹¹.

Jeśli chciałoby się pobieżnie wskazać na związek owego FASCYNUJĄCEGO marksizmu z teologią, należałoby zaprezentować niektóre aspekty ówczesnej sytuacji.

CHODZI BARDZIEJ O REWOLUCJĘ NIŻ O WYZWOLENIE. Pierwszym skutkiem tego okresu godzącym w teologię (bądź w chrystianizm) jest alternatywa: albo teologię nazwie się rewolucją, która stała się uprzywilejowanym jeśli nie jedynym doświadczeniem chrześcijańskim (wówczas jakże zuchwale chrześcijaństwo utożsamiano by z rewolucją), albo należałoby pożegnać się z chrystianizmem. Tak całościowe opowiedzenie się za bezpośrednio rewolucyjnym marksizmem położyłoby kres chrześcijańskiej tożsamości. W 1966 r. Chrześcijańska Młodzież Uniwersytecka przestała identyfikować się z Akcją Katolicką. To zaangażowanie nie stoniące od walki wręcz, w której wielu ludzi straci życie, nie było oczywiście bez związku z mieszczańsko-chrześcijańskim sumieniem. Stanowisko Kościoła identyfikowano bowiem nie zawsze mylnie z postawą klasy rządzącej. Oto świadectwo jednego z brazylijskich bojowników: *Życie wciąż biegnie torem prowadzącym ku ważnej przyszłości. Do teraźniejszości należy zawsze podchodzić z poczuciem ryzyka, czyli jak do wartości głęboko związanej z religią (...) W miarę wzrostu naszego uczestnictwa religia miała nam coraz mniej do powiedzenia. Przeszliśmy zatem od wizji religijnej do perspektywy politycznej. Do polityki weszliśmy jednak z taką samą mitologią, z jaką przeżywaliśmy wiarę, z podobnym nastawieniem na zaangażowanie, z identyczną czystością, odpowiedzialnością i rezygnacją. Polityka nasza w oczywisty sposób ukierunkowywała nasze poznanie na szeroki*

horyzont marksizmu. Chrześcijańska wizja uniemożliwiła potępienie kapitalizmu w imię chrześcijańskich wartości (...) Należało znaleźć inne miejsce dla socjalizmu – tym razem w marksizmie¹².

Ogólnie mówiąc – nawet w innych formach problem identyczności chrześcijańskiej i rewolucyjnej zarazem jest wciąż aktualny. Z punktu widzenia chrześcijańskiego radykalizmu jakże można zostawić innym bądź przemocy politycznej, bądź fascynującemu populizmowi czy nadzwyczaj walczącemu autorytaryzmowi prześladowanemu walczący Kościół sprawy rewolucji w wykorzystywanych krajach? Tu leży zasadniczy problem – alians bowiem ewangelicznego radykalizmu i marksizmu w łonie Kościoła niewrażliwego na ubogich jest wybuchowy. Sytuacja taka jest z gruntu konfliktogenna.

W SAMYM ŁONIE TEOLOGII żmudny trud ma wolniejsze tempo; jest spokojniejszy. Niemniej prowadzi do powstania teologii wyzwolenia. Chodzi o przyswojenie teologicznych elementów, o latynoamerykańskie wypracowanie teologii, wreszcie o „wyzwolenie teologii”¹³.

b) 1973–1980: rozszerzanie i dojrzewanie

Wraz z upadkiem Allende (1973), rozprzestrzenianiem się reżymów wojskowych (w 1975 r. nie było ich tylko w Kolumbii i Wenezueli), powszechnym obniżaniem się stopy życiowej, ekonomicznej i politycznej ofensywną euforię zastępują pytania, cierpliwe zgłębianie problemów, a często nawet prześladowania.

Z marksistowskiego punktu widzenia. Ogólny system analizy marksistowskiej uznano za najodpowiedniejszy

¹¹ *Manifest chrześcijan na rzecz socjalizmu*, w: „Cahiers” nr 83, 1–15 sierpnia 1974.

¹² Herbert de Souza „Betinho”, *Memorias de exilio Brazil*, Lisboa 1976, s. 7.

¹³ Jest to tytuł jednego z dzieł J.L. Segundo, wydanego w Buenos Aires, w 1975 r.

z trzema jednakże ważnymi zastrzeżeniami¹⁴. Pierwsze bardzo ważne: Co może oznaczać marksizm, gdy klasa robotnicza jest bardzo nieliczna? W takich okolicznościach należy odwołać się do wszelkich ruchów politycznych. Rozszerza się zatem pojęcie „bazy“, które zaczyna obejmować wszystkich biednych, skromnych i odsuniętych na margines.

Starzeje się teoria zależności, której zarzuca się: że ma zbyt powszechny charakter, podczas gdy Ameryka Łacińska jest przecież bardzo różnorodna; nieunikniony kryzys zależnego kapitalizmu nie następuje; przeciwnie – dostrzega się raczej jego rozwój niż stagnację; oczekiwany kryzys miejscowego mieszczaństwa też się nie sprawdza; po przewycięzeniu niektórych swoich sprzeczności włącza się ono w zamachy stanu i tradycyjny kapitalizm.

Dylemat: socjalizm albo faszyzm okazuje się fałszem¹⁵.

Skutkiem tego jest załamanie się lewicy, impas rewolucji i pojawienie się nowych problemów, takich jak chłopci, ziemia, Indianie, narkotyki i korupcja.

Z punktu widzenia teologii. Najważniejszą sprawą okazało się – jak słusznie zauważa J.L. Segundo w „Etu-des“ – żywe zainteresowanie religią ludową, dotychczas pozostawioną na uboczu albo oglądaną z poczuciem wyższości.

Teologowie nawiązują zatem coraz ściślejszy kontakt z ludem; niezależnie od pojęć odkrywają w nim głębokie fundamenty religijne; niektóre z nich dadzą się wykorzystać w walce wyzwolenczej, choć nie należy ich redukować do spraw tylko doczesnych. Zainteresowanie ludem nie sprowadza się do jedynie intelektualnego oglądu; zauważa się bowiem konkretną troskę o ludzi pogrążonych w nędzy (Chile, Brazylia).

Krótko – marksizm przestaje być oświecającą pochodnią. Zmienia się jego funkcja. Zamienia się w jakiś rodzaj hipotetycznego punktu wyjścia do oglądu spraw

społecznych i działania; *rewolucja tu i teraz przestaje być jego politycznym celem*. PRAWDA POZOSTAJE KONIECZNOŚĆ ZMIAN STRUKTUR. METODY PROWADZĄCE DO NICH OKAZUJĄ SIĘ JEDNAK BARDZIEJ ZŁOŻONE. Rewolucję zastępuje skromniejsze działanie (edukacja), mniej zależne od wszechwiedzącego ciała partii. Bardziej decyduje głos organizującego się ludu.

Następuje też pogłębienie teologiczne. Celem teologii przestają być bezpośrednio sprawy społeczno-polityczne. Wyzwolenie, przezwyciężanie alienacji, działalność integralnie ludzka i świadoma biorą górę. Religia ma swoją rolę do odegrania, pod warunkiem jednak, że odsłoni się, podda krytyce, na nowo określi i odtworzy.

Zakorzenie dyskursu w działaniu już nie prowadzi do wieloznacznej symbiozy marksizmu z chrystianizmem. Cała teologiczna twórczość owych lat ukazuje bogate przemodelowanie spuścizny tradycji, która wznieca dynamizm już nie obcy tradycji, lecz płynący właśnie z jej serca.

c) Uprzednie przygotowanie

Przyjęcie szerokiego czy przychylnego marksizmu nie ma nic z cudu. Podwójne otwarcie intelektualne – oprócz wspomnianych kręgów „wtajemniczonych” – odegrało w tym doniosłą rolę.

Należy przypomnieć na wstępie o niezaprzeczalnym wpływie społecznej nauki Kościoła. Niosła ona pewien ładunek krytycyzmu i wzywała do pełniejszej sprawiedliwości społecznej. Wszczepiła się ona w filozoficzny dorobek Maritaina i Mouniera. Poglądy ich odbiły się szerokim echem. Zwłaszcza w porównaniu z dyskursem teologii scholastycznej i filozofii wyrosłej z pozytywizmu nauka społeczna Kościoła przyczyniła się do rozbudzenia świadomości teraźniejszego czasu.

¹⁴ Por. G. Arroyo, *A propos de la dépendance*, w: „Amérique latine” nr 4, październik-grudzień 1980, s. 29–35.

¹⁵ Na temat natury reżymów autorytarnych zob. R. Sidicaro, *Le style des régimes autoritaires*, w: „Amérique latine” nr 19, wrzesień 1984, s. 5–12.

Skądinąd drzemiąca wciąż utopijna wizja, tu i ówdzie nagle wybuchy mesjanistycznych ruchów,¹⁶ otwarcie na wiele żywotnych problemów miejscowych, którego dokonali tacy pisarze, jak Asturias, Arguadas i wielu innych, zainteresowanie peryferyjnym marksizmem typu Ernesta Blocha, znaczy szkoły frankfurckiej – wszystko to pobudziło do szerokiej i być może bardziej instrumentalnej lektury dzieł Marksa¹⁷.

Marksizm w teologii wyzwolenia

a) Ułatwione przyjęcie

Można je najprawdopodobniej wyjśnić racjami odnoszącymi się zarazem i do historii marksizmu, i do Ameryki Łacińskiej.

Wypada jednak najpierw wspomnieć o XX Kongresie Komunistycznej Partii Radzieckiej i chińskiej schizmie oraz względnej słabości Komunistycznej Partii Ameryki Łacińskiej. Elementy te ułatwiły bowiem zainteresowanie się owym nurtem marksizmu wędrownego, zmiennego, zdolnego zarówno do usztywnień jak i do nadzwyczajnej elastyczności, a przede wszystkim pozbawionego ideologicznego kierownictwa autorytatywnego. Nie przystoi tu bowiem mówić o uproszczeniach. Chodzi raczej o pewien rodzaj myślenia w biegu, którego nie można zamknąć w system, chyba że tylko przejściowo.

Ponadto zwycięstwo rewolucji kubańskiej (1959) stało się też doniosłym wydarzeniem. Wbrew stalinowskiej teorii rewolucji etapowej Kuba pokazała możliwość rewolucji w ustroju półfeudalnym będącym jednak elementem systemu kapitalistycznego. To w zasadzie umożliwiło pojawienie się „lewicy“, a z kolei aliansu z chrześcijaństwem i nawet klerem. Dzięki temu wierzący rozluźnili niejako naturalne ich więzy z feudałami¹⁸.

b) Dominujące tematy

W teologii wyzwolenia główne tematy „marksistowskiego rodowodu” są chyba mniej ekonomiczne, a bardziej socjologiczne i antropologiczne. Wystarczy je wymienić, by się o tym przekonać. Należy jednak pamiętać, że marksizm całościowo wzięty – choć nie tylko on – jako system wydaje się najmniej fałszywym podejściem do konfliktowej rzeczywistości. Mógłby zatem funkcjonować jako metoda. Tylko wówczas staje się on skrajnie wieloznaczny. Metoda nawiązuje do podejścia naukowego; chodzi o bardziej czy mniej spójne łączenie hipotez i zasad działania. Trudność polega na zachowaniu różnicy między metodą, znaczy nauką, a prawdą w sobie i dla siebie.

Śmiałością, a nawet nieroztropnością jest chyba selekcja tematów, które – jak się wydaje – dominują w teologii wyzwolenia. Jednak na tle naturalnego i moralnego kontekstu wydaje się, iż cztery pojęcia są naprawdę integralnymi elementami dyskursu.

Alienacja: zakłada uświadomienie i przekroczenie przedkrytycznej, zewnętrznej i naiwnej postawy względem rzeczywistości. Przy założeniu, że elity wyznaczają co najmniej w części kulturę, możliwe jest takie jej wypracowanie, w którym elita staje się podmiotem, zaś kultura ma pewien wpływ na całe społeczeństwo.

Walka klas: nie wydaje się, by to wyrażenie brano pod uwagę wraz z całym obciążeniem właściwym ortodoksyjnemu marksizmowi. Niemniej stanowi ono pe-

¹⁶ Zob. np. dobrą powieść Vargasa Llosy *La guerre de la fin du monde*, Paris, Gallimard 1983; rozdział poświęcony Ameryce Łacińskiej Vittorio Lanternariego *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspéro 1960, 1983.

¹⁷ W celu przedstawienia teologii wyzwolenia do lat 70. zob. Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en America latina y Caraibe*, Salamanca 1971.

¹⁸ Na temat tego aspektu rewolucji kubańskiej zob. Marcos Wincour, *Les contradictions de la bourgeoisie cubaine face au triomphe de la révolution*, w: „Amérique latine” nr 21, styczeń-marzec 1985.

wien rodzaj oczywistości dla tego, kto uświadamia sobie rzeczywistość pełną uznanej przemocy. Jakżeż zatem nie występować przeciw?

Historyczność: ortodoksyjna marksistowska historyczność zredukowana do całkowitej immanencji nie współgra. Historia, która odgrywa doniosłą rolę w egzegetycznych czy dogmatycznych traktatach, oznacza w szczególności wyjście na zewnątrz; dla chrystianizmu znaczy to zaistnienie w konkretnej historii, a nie tylko w perspektywie łaski zbawienia duszy.

Organizacja: w razie uznanej potrzeby działania w kontekście walki należy wypracować konkretne formy wspólnego działania; nie dostarcza ich bowiem żadna tradycyjna organizacja. Przedsięwzięcie to nie oznacza wcale, że chodzi o zgłoszenie akcesu do partii czy afiliowanie się¹⁹.

c) Czy materializm historyczny jako symbol?

W odznaczającej się finezją krytyczną pracy²⁰ Clodovis Boff usiłował wyznaczyć miejsce dla marksizmu i nauk społecznych. Opierając się na możliwości rzeczywistego oddzielenia metody od jej metafizycznej wymowy, odrywając w sumie marksizm od Hegłowskiego idealizmu Boff stara się pokazać, w jaki sposób nauki społeczne z marksizmem włącznie mogłyby pełnić rolę ZAPOŚREDNICZENIA w teologicznym dyskursie. Teza to wręcz zadziwiająca; może jest mniej dziwna w ustach wytrawnego tomisty. Teologia chrześcijańska miałaby jakoś powstać za pośrednictwem nauk społeczno-historycznych, ale bez udziału filozofii natury czy metafizyki bytu będących w ciągłej rekonstrukcji. Teologia miałaby być raczej odpowiedzią na wyzwania teraźniejszości. Zyskałaby na tym tak teologia jak i filozofia. Refleksja ta nie jest odległa od teorii jeszcze dziś dyskutowanych bez rezultatu w szkole frankfurckiej.

d) Problemy

Któż mógłby twierdzić nie stosując akrobatycznych piruetów, że Ewangelię tradycji można pogodzić z ortodoksyjnym marksizmem? Być może, iż wartość „Instrukcji” kard. Ratzingera zawiera się w przypomnieniu tej niemożności. Ale czy rzeczywistość zwalcza istotę obydwu systemów? Z punktu widzenia chrystianizmu – ale nie marksizmu – niektóre spory są nie tylko zbędne, lecz wręcz nieuzasadnione; pewne zaś zagadnienia są naprawdę ważne.

Przede wszystkim naiwne zapewnienie – mimo użycia takiej czy innej formuły – że marksizm miałby być nauką, jest nie do przyjęcia. Antropologia marksistowska rozsypuje się w drzazgi pod wpływem ustawicznego powrotu Boskiej transcendencji i wskutek tego, że jeśli człowiek zaczyna tu i teraz swoje wyzwolenie, prowadzi go ono do bezkresnej tajemnicy w miarę postępu jego aktywności. Zdziwiająco, że tak oskarżana o horyzontalizm teologia wyzwolenia chętnie zanurza się w liturgii – i w niej się odnawia – która w starej Europie traci swój smak i sens. Można by mieć wrażenie powrotu do epoki Ojców Kościoła! Zanurzenie w liturgię zapewnia być może „otwarcie” każdej wolności ludzkiej na to jej „inne”. W konkretnym kontekście wyjaśnia ono pojawienie się duchowości naprawdę oryginalnej oraz niezaprzeczalnej inwencji teologicznej teologii wyzwolenia. Jej praktyki są na pierwszym poziomie cielesne, bezpośrednie, obejmujące rzekomy immanentyzm marksistowskiego pochodzenia, który miał udaremniać teologię. Praktykom liturgicznym nawet nie śni się zrywanie łączności z Kościołem. One po prostu unaoczniają tę komunie wiernych. Ani jej nie bronią, ani nie kontestują.

¹⁹ Elementy te, przypisywane biskupowi Romero, są świetnie objaśnione w książce Carlosa Rafaela Cabarrusa *Genesis de una revolución*, Casa Chata, Mexico 1983.

²⁰ C. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Verdad y Imagen, Salamanca 1980, s. 429.

Następnie, spory wokół redukcji grzechu do „społecznego grzechu” (wyrażenie z Medellin), przeciwstawienie ortodoksji ortopraxis, doczesny mesjanizm przeciwstawiony dogmatowi o już dokonanym i powszechnym odkupieniu, sprowadzenie biblijnego ubóstwa do ekonomiczno-społecznego wyłącznie – choć to wszystko nie jest bez znaczenia, robienie z tego zarzutu plynie nieraz z niechęci zdania sobie sprawy, o co naprawdę chodzi. Oczywiście tu i ówdzie da się zauważyć pewien woluntaryzm; pewna konieczność powoduje przeakcentowanie jakiegoś problemu; nieraz to co najpilniejsze przyćmiewa to co najistotniejsze. Ale czyż nie ma w tych usiłowaniach przyswojenia sobie tradycji, w narodzinach podmiotu, jeśli nie syna – prawdziwej demitologizacji? Inaczej mówiąc – jeśli judeochrześcijańskie wyzwolenie ma sens, nie może ono abstrahować ni od losu ciała i ducha tu i teraz, ni od walki z rzucającym się w oczy bożkiem pieniądza i władzy, ni od zwalczania fałszywych rozwiązań kryjących się pod płaszczykiem religijnie motywowanej pasywności, wewnętrznego poświęcenia; krótko – nie może być ucieczki od codziennego i widzialnego świata.

I na odwrót – w owej żmudnej pracy politycznej dwie perspektywy rodzą pytania. Z jednej strony – myśl o nowej erze chrześcijańskiej może trącić stęchłą reformacją. Prawdą jest, że Kościół będąc tajemnicą jest także widzialną instytucją wraz ze swoimi interesami, kolizjami czy ociężałością. Z tego punktu widzenia należy zapytać: Jaka krytyka byłaby do przyjęcia, jeśli dialog i słowo miałyby być utrzymane? Czy nie zachodzi obawa, że myśl o „nowej erze chrześcijańskiej” może przerodzić się w interioryzację, której należałoby raczej unikać? W celu zapobieżenia rozłamom lub anarchicznym podziałom tylko dialog może być skutecznym środkiem, pod warunkiem jednakże iż podstawową jego zasadą jest słuchanie. Czy zasada ta nie zakłada, że ci, którzy dziś stoją na czele instytucji, powinni nabyć oryginalnej umiejętności słuchania?

Z drugiej zaś strony, abstrahując od każdego wydania marksizmu – skoro wielu ludzi uważa, iż nie może rezygnować z politycznego zaangażowania, narzuca się konieczność wypracowania jakiegoś rodzaju etyki władzy. Byłoby dobrze, gdyby zaangażowani w polityczną działalność cieszyli się uznaniem ich zadania, skutku ich osobistego wyboru. Czy jednak potrafią oni będąc przy władzy lub we władzy obronić się przed monolityzmem, który – jeśli jest „lewicowy” – nie jest lepszy od „prawicowego”? Czy potrafią do końca bronić pluralizmu i uchronią się przed straszną logiką dualistyczną pokonując aktywnie najbardziej konkretne trudności? Dlaczegoż religia i polityka miałyby trwać w nieprzezwycięzalnej niezgodzie? Być może to jest właśnie owo wyzwanie, które dziś niektórzy zakonnicy „u władzy” – naczy współodpowiedzialni z innymi, chcieliby podjąć?

* * *

Na podstawie owej nie dokończonej historii otwartej przez teologię wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej trzy robocze uwagi uwypukliłyby jej oryginalność.

Teologia ta siłą faktów i odwagą ludzi ośmieliła się dotknąć niezmiernie delikatnego zagadnienia wzajemnych relacji między religią, teologią i polityką²¹. Zagadnienie to nienowe; jego współczesna oryginalność płynie z tego, że debata nie jest jedynie akademicka. Tylko ślepi tego nie dostrzegają. Oglądany z daleka latynoamerykański niedorozwój może jawić się w postaci ogólnej idei. Tymczasem chodzi o życie. Konflikty dla przeżywających je są radykalne. Chrześcijańska wiara, obca owym konfliktom, pozbawiłaby się swego najbardziej oryginalnego impulsu płynącego z wcielenia. Takie stwierdzenie nie przesądza wcale sprawy stosowanych środków. Pozwala natomiast odejść od wygod-

²¹ Zagadnienie to mocno podniósł Scholem względem W. Benjamina, gdy ten czasowo stał się komunistą. Zob. *Correspondance*, t. 2, list z 30 marca 1931 r., Aubier 1979 r. Odnośnie do tego punktu odsyłam do dzieła J.-B. Metza, *La foi dans l'histoire et dans la société*, le Cerf, 1979.

nickich abstrakcji. Czyż nie jesteśmy też świadkami podobnego rozbudzenia „ery chrześcijańskiej“ w Europie Wschodniej, którą często i nadmiernie przeciwstawia się Ameryce Łacińskiej?

Być może po raz pierwszy od średniowiecza i awantury młodego Lutra teologia wyzwolenia dokonała „powrotu“ do ludu. Teologowie ci czerpią siłę najprawdopodobniej z jakiejś pewności kontaktu może nie z tłumem, ale z codzienną rzeszą, z jednostkami, z jakimś rodzajem ciała świata, z którym czują się związani. Owa coraz bliższa bliskość z *ubogim, wdową i sierotą* może także podawać w wątpliwość zbyt sztywne kategorie marksistowskie. Czy może zatem dziwić, że w tym podejściu takie filozofie, jak Lévinas, dochodzą do głosu, bez niszczenia zresztą dorobku Marksa? Wiadomo, jak niewiele – na pierwszy rzut oka – z marksistowskiej spuścizny przywołuje na myśl Lévinas.

Wreszcie w tych „ciemnych czasach“, jakich zaznała Ameryka Łacińska, teologowie wyzwolenia wcale nie podobni do jakiejś awangardy Kościoła w maoistowskim względnie leninowskim stylu ocalili i pomagają zachować to co istotne:

- ubogim siłę przeżycia niesprawiedliwości, bezprawia, przemocy, autodezintegracji o tysiącu imion;

- elitom (cywilnym i nawet kościelnym) pewną ideę demokracji i pokoju w większym stopniu niż socjalizm;

- wszystkim, być może, pewną ideę siły czy daru, którym dysponujemy, że słowo „miłość“ chyba wówczas mierzi, gdy nie jest wypowiedziane w świecie, w jakim żyjemy.

Ptak Minerwy, który to zrozumie, jeszcze nie wzniósł się do lotu. Należy żywić nadzieję, że do tego czasu nie ustrzeli go jakiś ukryty myśliwy. Ale – i czyż nie tym właśnie pała serce teologów wyzwolenia żyjących w swoich środowiskach – czy prawdziwa miłość potrzebuje bezpośredniego uznania, skądkolwiek by pochodziło, historii?

thum. Stanisław Opiela SJ

Najmłodszy naród Europy

Z Sokratem Janowiczem, pisarzem i publicystą,
przewodniczącym Białoruskiego Zjednoczenia
Demokratycznego, rozmawia Krzysztof Renik

– Czy o ludności Białostocczyzny należałoby mówić jako o narodzie białoruskim, czy też lepiej wprowadzić, obecnie zresztą w studiach etnograficznych, pojęcie ludności tutejszej?

– Pojęcie tutejszości jest pojęciem przednarodowym. Narodowość jest wyższą formą rozwoju własnej świadomości, własnej tożsamości. Narodowość daje poczucie wspólnoty szerszej aniżeli wieś czy gmina. Mam niestety takie uczucie, że świadomość narodowa białoruska jest jeszcze ciągle w dużym stopniu pojęciem elitarnym.

– Czyli tutejszy jest pozbawiony poczucia przynależenia do narodu białoruskiego?

– Byłem nie tak dawno na zebraniu organizacyjnym Rady Terytorialnej Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego w Gródku. To jest miasteczko na wschód od Białegostoku. Na tym zebraniu poprosiłem miejscowych działaczy, by pomogli zorganizować taką radę terytorialną także w sąsiedniej gminie, w Michałowie. Wszyscy obecni na tym zebraniu odebrali moją prośbę ze zdumieniem: Co nas obchodzi sąsiednia gmina? I wtedy zrozumiałem, że oni są ciągle na poziomie tutejszości. Oni dbają przede wszystkim o swoją okolicę, a sąsiadom już nie pomogą, no bo to są ludzie zza rzeki i oni z nimi nie mają większych interesów. Kiedy próbowałem tłumaczyć, że tamci zza rzeki są takimi samymi Białorusinami jak oni, to przyjmowali to z niewielkim zrozumieniem. Ale z drugiej strony można też powiedzieć, że tutejszość zaczyna coraz częściej być utożsamiana z białoruskością. Widzi Pan, my ciągle jeszcze stajemy się narodem. Białorusini są najmłodszym narodem w Europie.

– *Jak liczna jest wspólnota białoruska w Polsce?*

– W całej Polsce liczbę Białorusinów szacuje się na około pół miliona. W naszym regionie – na około 300 tys. Ale to są szacunki. Na szczęście statystyki nie ma i my do tej statystyki nie tęsknimy. A nie tęsknimy dlatego, że coraz częściej wczorajszy tutejszy dzisiaj jest już Białorusinem. Wynika to z dynamicznego procesu stawania się przez nas narodem. Jeszcze ciągle to jądro białoruskie jest takie rozbełtane w plazmie tutejszości. Nawiasem mówiąc fakt coraz częstszego utożsamiania się tutejszego z Białorusinem zawdzięczamy polskiemu kresowemu szowinizmowi, który wytworzył wokół całego areału Ściany Wschodniej atmosferę izolacji.

– *Czy to zarzut pod adresem Polaków i ich stosunku do ludności białoruskiej?*

– Białorusin w oczach białostockiego Polaka to wróg Polski, wróg polskości. Odwrotnie jest niestety podobnie. Taka jest mniejszość, jaki jest do niej stosunek sąsiadującej większości. A Polacy w ogóle nie są tolerancyjni wobec mniejszości. Ciągłe co prawda mówią, że są tolerancyjni, że są demokratyczni, ale to mit; może to jakieś marzenie i tęsknota. My nie możemy Polaków pouczać, jacy mają być wobec mniejszości. To Polacy powinni przede wszystkim zrozumieć, że tę ścianę niezrozumienia wobec mniejszości należy burzyć, że ich stosunek do mniejszości pokazuje niczym papierek lakmusowy zdrowie moralno-polityczne narodu polskiego. Myślę, że to jednak na Polaków spada większy ciężar odpowiedzialności moralnej za sytuację mniejszości narodowych w Polsce. Na Polaków, czyli na większość; na naród, który dysponuje własnym państwem; na naród, którego członkowie są obywatelami tego samego co i my państwa – Polski.

– *W czym przejawia się ten polski szowinizm sprzyjający tworzeniu się narodu białoruskiego?*

– Przede wszystkim w agresji psycho-kulturalnej. Jej najlepszym odbiciem jest zdanie: Jeżeli mieszkasz w Polsce, to twoim obowiązkiem jest być Polakiem, mówić po polsku i zapamiętać

swój język. Czyli my mamy zrezygnować ze swojej narodowości, ze swojej tożsamości; mamy wyrzec się siebie!

- *Nie przesadza Pan czasem?*

- O nie, proszę Pana! Ja oczywiście mówię o reakcjach typowych. Nie mówię o relacjach istniejących pomiędzy elitami. Sam mam ogromnie dużo kontaktów z polskimi elitami i oczywiście to, co mówię, nie dotyczy tych kontaktów, które są zupełnie dobre. Ale chodzi mi o to, żebym mógł w autobusie komunikacji miejskiej w Białymstoku rozmawiać ze swoim teściem po białorusku i nie odczuwać presji psychicznej ze strony współpasażerów, że nie mówię po polsku. Żebym mógł iść białostocką ulicą, rozmawiać po białorusku i nie czuć na sobie świdrującego wzroku przechodniów. Żebym mógł wywiesić na ulicy białoruski napis i żeby ten napis nie został natychmiast zerwany. Żebym wreszcie mógł wywiesić białoruskie plakaty propagujące, powiedzmy, białoruskiego kandydata do władz terytorialnych i żeby te plakaty powisały parę dni, a nie znikły po godzinie czy nawet po kwadransie.

- *Myszę, że to, o czym Pan mówi, to już przeszłość; mam nadzieję, że to już przeszłość. Ale trzeba w tym miejscu powiedzieć, że do niedawna jeszcze władzę porządkową np. w Białymstoku sprawowali ludzie o nazwiskach białoruskich. I to raczej oni zabraniali wywieszania białoruskich napisów, plakatów, tworzyli atmosferę niechęci do białoruskiej mowy. Zyskali nawet przydomek białostockiej mafii.*

- Tak, to byli ludzie o nazwiskach białoruskich, którzy wywodzili się rzeczywiście ze środowisk białoruskich. Tyle tylko, że ta mafia białostocka czy białoruska chciała być bardziej polska aniżeli sami Polacy. Działał w tym przypadku mechanizm neofityzmu. Ci ludzie nienawidzili języka i kultury białoruskiej znacznie mocniej aniżeli najbardziej nawet tępy szowinista polski. Od tej mafii białoruskiej, my, działacze ruchu białoruskiego, obrywaliśmy najpotężniej. Kiedy mafia odeszła, kiedy do władzy doszli, jak to się popularnie mówi, prawdziwi Polacy, nareszcie odetchnęliśmy z ulgą. Przestano nas rewidować, przestano nas aresztować. Przestano nas rugać,

że trzeba już od wczoraj być Polakiem. Że trzeba zlikwidować białoruski ruch narodowy, bo Polacy „wicie-rozumiecie“, są chorzy na kompleks antyrosyjski i antyruski i dlatego nie wolno ich drażnić... Zaprzeczenie sobie przez samych siebie w celu utrzymania dobrych stosunków z Polakami było najbardziej charakterystycznym przejawem działania tzw. mafii białostockiej.

– *Stosowano represje wobec działaczy białoruskich?*

– Jako Białorusin, który nigdy nie zaprzeczał, że jest Białorusinem, byłem traktowany przez władze partyjne jak wróg budownictwa socjalistycznego w PRL. Przeszkadzałem ze swoją niepolskością w takim ogólnonarodowym i regularnym budowaniu socjalizmu, komunizmu. Dlatego w 1970 r. pozbawiono mnie pracy, synów wyrzucono z przedszkola, żonę także, jak to się mówi wysiudano. Proponowano mi co prawda ze dwa razy zatrudnienie, ale gdzieś daleko od Białegostoku: na Pomorzu, na Kielecczyźnie. Czyli chciano, żebym znalazł się w otoczeniu etnicznie obcym, nie mógł działać, żebym został unieszkodliwiony. Miewałem oczywiście wizyty policji politycznej. Ostatnią jakieś półtora roku temu. Tłumaczono mi wówczas, że skoro żyję w Polsce, to muszę być Polakiem, a nie Białorusinem. Pytałem wówczas, jak nazwać Polaka, który mieszka w Wilnie i nie chce być Litwinem. A to patriota – odpowiadali – i tak rozmowa przypominała rozmowę dziada z obrazem.

– *W jaki sposób przeszkadzał Pan w budowaniu socjalizmu w Polsce?*

– Zakłócałem spokój organizując ruch białoruski. Organizując bowiem ten ruch wyzwaliałem, czy chciałem, czy nie chciałem, antyrosyjską fobię, czy antyrosyjski kompleks wśród Polaków. I taka sytuacja zdaniem tej tzw. mafii białostockiej szkodziła ustrojowi w Polsce.

– *Czy sądzi Pan, że Białorusini są rzeczywiście utożsamiani przez Polaków z Rosjanami?*

– Polacy zwykle nie odróżniają Białorusina od Rosjanina. Przeciętny Polak wie o Białorusinach bardzo niewiele, często

nie wie nawet, że taka Białoruś w ogóle istnieje. Jeżeli styka się z Białorusinem, to widzi, że ten chodzi do cerkwi. A jak chodzi do cerkwi – to Polakowi kojarzy się to od razu z ruskością. Po drugie język – gdy Polak usłyszy język białoruski, to natychmiast kojarzy ten język z rosyjskim. Tak, przeciętny Polak w swym etnocentryzmie nie odróżnia nas od Rosjan. Myślę, że podstawowym powodem takiej sytuacji jest fakt, iż w czasach najnowszych Białoruś nigdy nie zaistniała na mapie jako samodzielne państwo.

– *Białoruskie Zjednoczenie Demokratyczne jest partią narodową. Czy jej celem jest utworzenie w przyszłości państwa białoruskiego?*

– Ależ skądże! Głównym celem Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego jest zlikwidowanie zacofania Sciany Wschodniej, czyli regionu leżącego pomiędzy rzekami Bobra, po polsku zwaną Biebrza, a Bugiem. Na zachodzie granicą tego obszaru jest linia przebiegająca przez Mońki, Korycin, Białystok, Brańsk, Milejczyce i Drohiczyn, na wschodzie zaś granica państwowa pomiędzy Polską a Związkiem Radzieckim. Region ten jest najbardziej zacofaną, najbardziej zaniedbaną częścią Polski. To jest dziura ekonomiczna na mapie naszego kraju. Tu żyje się najtrudniej, tu wszystkiego jest najmniej. Żadna siła polityczna nie interesuje się tą Ścianą w sposób kompleksowy. My natomiast jesteśmy całościowo zainteresowani całym tym regionem. Podniesienie poziomu życia na obszarze wschodnim jest ściśle związane z utrzymaniem się przy życiu wspólnoty białoruskiej. Zacofanie ekonomiczne tego regionu sprawia bowiem, że ludzie stąd uciekają, że Białorusinom może zagrozić diaspora. Białoruskie Zjednoczenie Demokratyczne jako partia mniejszości białoruskiej chce temu przeciwdziałać. Ratując Ścianę Wschodnią ratujemy siebie, ale ratujemy też jakiś fragment Polski.

– *Czyli cele Zjednoczenia są celami natury gospodarczej.*

– Tak, neutralnie, nasze cele są w tej chwili o wiele bardziej gospodarcze. Żeby naród mógł istnieć, musi jeść. Dopiero gdy będzie miał chleb, będzie mógł myśleć o szkołach, ośrodkach

kultury, kultywowaniu tradycji. Człowiekowi głodnemu niewiele da poczucie narodowości, świadomość własnej tożsamości narodowej.

- Dlaczego zatem Zjednoczenie tak negatywnie odnosi się do przybywających na Białostoczczyznę osadników? Ci ludzie mogą przecież przyczynić się do ożywienia gospodarczego regionu.

- My nie chcemy doprowadzić do zakazu osadnictwa na Białostoczczyźnie. To jest mit. Natomiast chcemy, żeby to osadnictwo zmieniło swój charakter, żeby zmieniły się zasady, na jakich przybywają tu osadnicy. Zauważyliśmy np., że z tych ulg, kredytów, które przysługiwały dotychczasowym osadnikom, korzystali głównie ludzie, którzy chcieli się jak najszybciej wzbogacić, no, krótko mówiąc, cwaniacy i hochsztaplerzy. Oni nie brali tych kredytów na rozwój rolnictwa, ale na samochody, domy i mieszkania w mieście. Dlatego jesteśmy zdania, że lepiej te pieniądze przeznaczyć dla ludności autochtonicznej, dla tych ludzi miejscowych, którzy chcą prowadzić tu intensywną i dużą gospodarkę. Chcemy tę Ścianę Wschodnią dźwigać własnymi siłami, a nie przez przeszczepy, bo te przeszczepy nie mają głębszego sensu. Osadnik z Polski, który przyjeżdża na te tereny, najzwyczajniej w świecie nie wytrzymuje tutaj trudów tego aborygeńskiego życia.

- Czy jednak znajdują się ludzie stąd, którzy będą chcieli tu pozostać? A poza tym, czy Zjednoczenie tego chce, czy nie, cały problem z gospodarczego zmienia się w takiej sytuacji także w narodowościowy. Nie ma Pan odczucia, że może to prowadzić do nasilenia się kontrowersji pomiędzy Białorusinami a Polakami?

- Mam takie odczucie. To odczucie narasta i myślę, że będzie narastało. Głównie dlatego, że ludność białoruska jest rdzenną ludnością tego regionu. Siłą rzeczy zatem ktoś stąd będzie Białorusinem, a przybysz będzie Polakiem. My jako mniejszość w Polsce tutaj jesteśmy większością. Poza tym nie jesteśmy diasporą, ale tworzymy na tym obszarze zwarty blok. Tutaj są okolice, gdzie nie ma ani jednego Polaka. Nie można często nawet pokazać, jak ten Polak wygląda. Pole semantyczne pod nazwą Ścianą Wschodnią nakłada się, czy tego

chcemy, czy nie, na pole semantyczne pod nazwą białoruska mniejszość narodowa. Od sprawy narodowościowej – właśnie! – nie uciekniemy, mimo że nasze cele dotyczą przede wszystkim gospodarki tego obszaru.

– *Bardzo łatwo skierować wasze działania w stronę dążeń do uzyskania autonomii.*

– Nie, autonomia jest dla nas czymś jednak obrażającym. Autonomia oznacza jakiś podarunek, który można w każdej chwili zabrać z powrotem. Autonomia kojarzy się nam z cukierkiem, który można pokazać, ale który można też schoować. My nie chcemy takich podarunków, my nie chcemy autonomii. My chcemy normalności, NORMALNEGO SAMORZĄDU TERYTORIALNEGO.

– *Ale czy w przyszłości ten normalny samorząd terytorialny nie zostanie zdominowany przez nastroje separatystyczne? Czy zrodzi się wówczas pragnienie powołania odrębnego państwa białoruskiego?*

– Proszę Pana, my oczywiście mamy poczucie sztuczności obecnych granic. Przecież obszar, na którym żyjemy, jest fragmentem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, a to Księstwo, Litwa znaczyły w dawnych czasach coś całkiem innego niż obecnie. Te granice powstały dopiero w tym wieku, dawne przebiegały doliną Dniepru. U nas każda rodzina ma drugą połowę za granicą i oczywiście z poczucia sztuczności tych granic mogą rodzić się także nastroje separatystyczne. Ale myślę, że Polacy przeceniają te nastroje. Polacy nie rozumieją, że Białorusini tutaj to są głównie chłopci. A chłop nie będzie dążył do zjednoczenia z Sowietami, bo Sowietci to kołchoz i terror. Przecież tam jest nieustająca nędza i nikt nie będzie odrywał się od kraju, w którym jest lepiej, jest chleb i wolność.

– *A gdyby sytuacja na wschodzie zmieniła się?*

– Widzi Pan, w takim razie więc wszystko zależy od tego, w jakim kierunku podąży cała Europa. Czy granice będą stawały się barierami, czy też będą jedynie znakami, czymś tylko administracyjnie umownym. Jeżeli ja żyjąc w Białymstoku będę

mógł w każdej chwili wsiąść do pociągu i pojechać do szwagra w Grodnie, jeżeli nie zauważy nawet tego, że przekraczam granicę – to ta granica w niczym mi nie przeszkadza. Jeżeli będę przychodził do urzędu gminnego i będę mówił po białorusku, a nikt mnie nie będzie sekował, a nawet odpowie mi po białorusku, to będę się czuł tutaj jak u siebie w domu. Wtedy granice między państwami będą takimi samymi granicami jak pomiędzy gminami czy województwami. Ale jeżeli na granicy będą stali pogranicznicy z wilczurami, a sama granica będzie zbudowana z zasieków, najeżona aparaturą elektroniczną – no to wtedy ta granica staje się czymś zupełnie innym, staje się barierą. Tak więc jeżeli nie zostanie przerwany proces tworzenia tzw. europejskiego domu, to ja nie widzę żadnych powodów powstania jakiegokolwiek separatyzmu. Ideologia separatyzmu jest ucieczką od złego losu!

– *Kogo grupuje Białoruskie Zjednoczenie Demokratyczne?*

– Utworzyli je ludzie młodzi, z reguły z wyższym wykształceniem. To są trzydziestoletni inżynierowie, to są lekarze, prawnicy, rolnicy z dyplomami. Jest trochę młodzieży rzemieślniczej na poziomie technikum lub szkoły zawodowej. W Zjednoczeniu prawie w ogóle nie ma ludzi w wieku średnim lub starszym. To jest partia trzydziestolatków. Dzięki temu może być bardzo dynamiczna. Szczerze mówiąc to ludzi w moim wieku jest tylko kilku. Ci młodzi przyszli do mnie z niemal kategorycznym żądaniem, abym został przewodniczącym Zjednoczenia, głównie ze względu na swój autorytet moralny, autorytet pisarza, a także ze względu na mit człowieka przesładowanego za przekonania od przeszło dwudziestu lat.

– *Ilu was jest?*

– Nie prowadzimy takiej papierkowej, rubrykowanej statystyki. Przyjęliśmy zasadę uczestnictwa w pracach, a nie członkostwa w Zjednoczeniu. Odrzuciliśmy pojęcie tradycyjnego członkostwa, ponieważ za nim idą od razu legitymacje, składki itp. A to wszystko wywodzi się ze struktur stalinowskich, gdzie rządził swoisty przymus przynależenia. Jeżeli ktoś chce działać w naszej organizacji, to on sam sobie mówi: Jestem w Białoru-

skim Zjednoczeniu Demokratycznym i robię to i to, np. sprzedaję prasę, daję ofiarę pieniężną, angażuję się w prace organizacyjne. Poza tym legitymacje sprzyjają wykorzystywaniu ich w najrozmaitszych celach prywatnych; nie chcemy, by runęła do nas masa różnych cwaniaków i hochsztaplerów wymachujących legitymacjami. Chcemy, żeby uczestnikami naszego ruchu byli tylko tacy ludzie, którzy coś konkretnego dla tego ruchu robią.

– *Czy Zjednoczenie jest otwarte tylko dla Białorusinów?*

– W naszym statucie nie ma zapisu, że członkiem Zjednoczenia może być tylko Białorusin. Może nim być każdy obywatel Rzeczypospolitej Polskiej, ale tylko obywatel właśnie. Nie mogą to być ludzie bez polskiego obywatelstwa. My dążymy do aktywizacji państwowej, a nie tylko do aktywizacji narodowej uczestników naszego ruchu. Dzięki temu w naszym Zjednoczeniu są już po trosze także Polacy uznający nasz program. Przecież i my, i Polacy jedziemy na tym samym wózku, to jest nasz jeden, wspólny kraj i los.

– *Ruch, który Pan reprezentuje, jest w jakimś stopniu ruchem odnowy. Jak zatem układają się stosunki Zjednoczenia z „Solidarnością”, której ideały są przecież zbliżone do waszych?*

– Stosunki z „Solidarnością” są takie, jakie są stosunki pomiędzy społecznościami – białoruską i polską. Myśmy ze swej strony parokrotnie próbowali nawiązać kontakt z Komitetem Obywatelskim w Białymstoku, ale nasi rozmówcy z tamtej strony dali nam w pewnym momencie do zrozumienia, że dla nich jest to sprawa przedwczesna. Poza tym dali nam także do zrozumienia, że dla nich kontakty z Białorusinami mogą powodować utratę własnych wyborców, mogą grozić izolacją na własnym forum. To jest oczywiście bardzo smutne. Natomiast jeżeli chodzi o centralę „Solidarności”, to nasze stosunki są na tym szczeblu całkiem zwyczajne, bywa że i znakomite. Doskonale się rozumiemy, mimo że w wielu sprawach nie zgadzamy się. My dążymy do porozumienia z Polakami, bo to jest też nasz interes, dla nas jest to interes fundamentalny. Ale o porozumieniu, o losie stosunków białorusko-polskich decydują

jednakże stosunki lokalne, stosunki z tutejszą „Solidarnością“, a nie z centrum.

– *Czy Białoruskie Zjednoczenie Demokratyczne szuka oparcia w Cerkwi prawosławnej?*

– Uważamy, że Cerkiew prawosławna na terenie Białostockiego Kraju, jak nazywamy nasz region, jest naszą najbardziej elementarną ostoją. Bez względu na stosunek Cerkwi do nas my ją popieramy.

– *A jaki jest ten stosunek?*

– Raczej obojętny. Ale my ją popieramy nie tylko dlatego, że prawie wszyscy działacze Zjednoczenia są prawosławnymi i byłoby co najmniej dziwne, gdyby prawosławny występował przeciw prawosławiu. Popieramy Cerkiew także ze względów społecznych, ponieważ zdajemy sobie sprawę, że białoruska mniejszość narodowa jako zjawisko kulturowo-narodowe dotrwała do naszych dni głównie dzięki Cerkwi prawosławnej. Ta Cerkiew dawała poczucie swojskości, poczucie odrębności. Nie oznacza to wszakże, że nie chcemy dążyć do tworzenia Cerkwi białoruskiej. Mamy nawet zamiar wybudowania własnej świątyni, która byłaby cerkwią białoruską.

– *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny nie realizuje waszych aspiracji?*

– Widzi Pan, Cerkiew prawosławna w sensie kulturowym jest niestety reliktem dawnego imperium rosyjskiego. W Cerkwi obowiązuje nadal język rosyjski. Żaden aspekt białoruski nie był do niedawna w Cerkwi tolerowany. Dopiero ostatnio zaczął się wśród młodych zwłaszcza księży prawosławnych białoruski ruch patriotyczny. W Republice Białoruskiej, w Białoruskim Froncie Ludowym panuje w tej chwili opinia, że zarówno Cerkiew prawosławna jak i Kościół rzymskokatolicki są co najmniej obojętne wobec losu narodowego białoruskiego. Co najmniej obojętne, jeśli już nie wrogie. I np. w Republice Białoruskiej coraz częściej dają się słyszeć głosy, że należałoby odbudować dawną Unię kościelną. Chodziłoby o odtworzenie Cerkwi unickiej, onegdaj silnie białoruskiej, takiej w duchu

narodowym jak np. obecna Ukraińska Cerkiew Katolicka. Nie tak dawno goszczono w Mińsku biskupa unickiego z Wielkiej Brytanii, ks. Aleksandra Nadsona, i z okazji jego wizyty dyskutowano tam o takiej idei, jak się słyszy.

– *Wcale nie nowej. Przecież Cerkiew unicka istniała na Białorusi przez wiele stuleci.*

– Rzeczywiście. Unityzm odegrał w historii ducha Białorusi bardzo pozytywną rolę. Do 1839 r. Białoruś była w osiemdziesięciu procentach unicką, a prawosławie jako zjawisko masowe utrzymywało się m.in. w domenie słuckiej linii książąt Radziwiłłów, którzy byli opiekunami tego wyznania, no i na pograniczu z Rosją. Na Białostocczyźnie do 1839 r., czyli do roku likwidacji edyktem carskim Unii, były – o ile wiem – tylko trzy parafie prawosławne: w Drohiczynie, Bielsku Podlaskim i Zabłudowie; reszta to były cerkwie unickie. W świątyniach tych używano języka białoruskiego, a sam unityzm znacznie przyczynił się do tworzenia się nowożytnej świadomości narodowej białoruskiej. Obecnie politycy białoruscy mówią o potrzebie białoruskiego Kościoła narodowego.

– *Czy wśród ludzi zainteresowanych ruchem białoruskim są katolicy?*

– Tak, w Białoruskim Zjednoczeniu Demokratycznym mamy nieco katolików, co nas, rzecz jasna, cieszy. Wyznajemy bowiem zasadę, że nie obchodzi nas wyznanie uczestników naszego ruchu. To kwestia sumienia konkretnego człowieka. Przynależność do BZD katolików obrządku łacińskiego jest dla nas o tyle ważna, że Kościół rzymski tutaj był od zawsze bezwzględnie antybiałoruski. Katolicyzm łaciński w tej części Europy zwalcza nasz język, naszą kulturę narodową. Łacinnicy dążą do spolonizowania naszej społeczności, do totalnego spolonizowania. Jest dla nich – z zasady poniekąd – nie do pojęcia, że można być katolikiem i Białorusinem.

– *Ma Pan jakieś konkretne przykłady tego antybiałoruskiego nastawienia Kościoła łacińskiego?*

– Przede wszystkim nie ma duszpasterstwa katolickiego w języku białoruskim. To jest zresztą psychologicznie ciągle nie-

możliwe ze względu na stan świadomości kleru rzymskiego. Przed wojną takie duszpasterstwo istniało na niewielką skalę, ale też nie było w pełni tolerowane przez hierarchię. Księża Białorusini mogli działać tutaj przez rok, może dwa, a potem wysyłano ich w inny kraniec zachodniej Polski i tam oczywiście nie mogli już prowadzić duszpasterstwa w języku białoruskim. Teraz w Republice Białoruskiej są też trzy parafie katolickie, w których księża odprawiają po białorusku, ale są to zjawiska marginesowe, często nawet wyśmiewane haniebnie przez innych księży. Zresztą na Białorusi katolicyzm jest wyznaniem polskiej mniejszości narodowej i mówiąc o tym zjawisku na ziemiach Republiki Białoruskiej trzeba mówić póki co li tylko o polskim katolicyzmie.

- Może zatem brak białoruskiego duszpasterstwa katolickiego wynika po prostu z braku takich potrzeb, a nie z antybiałoruskiego nastawienia Kościoła?

- Widzi Pan, dla nas zarówno Cerkiew prawosławna jak i Kościół katolicki są ekspozytorami czy relikdami imperialnymi. Cerkiew, czy tego chce, czy nie chce ciągle jeszcze pozostaje reliktem kulturowym imperium rosyjskiego. Kościół katolicki natomiast, świadomie, czy też nie, pozostaje również tymże reliktem, tyle że, imperium dawnej – dokładniej: schyłkowej – Rzeczypospolitej. Czyli Polski aż po Dniepr, co jest oczywiście anachronizmem. Dlatego w Republice Białoruskiej w lutym tego roku nareszcie powstała już autonomiczna białoruska Cerkiew prawosławna. Taki początek Kościoła narodowego z osobnym synodem. Poza tym jest jeszcze aspekt społeczny w stosunkach Białorusinów z Kościołem łacińskim. Otóż Kościół ten jest skompromitowany swoją wielkopańskąością. Kościół rzymski kojarzy się Białorusinowi ze szlachtą, z panami. Gdy idzie natomiast o Cerkiew prawosławną – dodajmy i to – ona nigdy nie była w opozycji do władzy świeckiej. Zawsze ulegała bizantyńskiej zasadzie podporządkowania rządowi. A ta niedawna władza też nie najlepiej kojarzy się dzisiaj Białorusinom.

– *To wszystko nie oznacza jednak aktywnej, antybiałoruskiej postawy Kościoła.*

– Mimo to, taka postawa jest czymś permanentnym. Zdarzają się przecież wypadki, że księża wręcz zakazują swoim wiernym posługiwania się językiem białoruskim. Mówią czasem niektórzy, że jeżeli ktoś będzie mówił, jak to oni powiadają, po rusku, to dopuszcza się grzechu. Ja nie wiem, jaki to grzech, ale takie dziwaczne wypadki są. Ja oczywiście rozumiem, że opiera się to na stereotypie i że stereotypy są irracjonalne, nie poddają się rozumowi. Ale są; niestety.

– *Czy nie było prób przełamywania tych stereotypów?*

– Można chyba za taką próbę uznać zaproszenie w czasie trwania Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej księży z ukraińskiej Cerkwi katolickiej do sprawowania liturgii w łacińskim kościele pw. Św. Wojciecha w Białymstoku. Tylko wie Pan, jaka była reakcja wiernych? Dużo ludzi zaczęło po prostu z kościoła wychodzić, gdy okazało się, że msza św. jest po „rusku“, bo ci ludzie nawet nie zauważyli, że w rzeczywistości jest po ukraińsku. Wieczorem była na ten temat dyskusja w szerszym gronie. I wówczas jeden z księży katolickich wypowiedział na głos oburzenie tych ludzi, którzy wyszli z kościoła. Otóż powiedział mniej więcej tak: Dlaczego do kościoła wprowadza się język ruski, przecież to prosta droga do rusyfikacji?

– *Nie było polemiki?*

– Oczywiście była. I pocieszające w tym wszystkim było to, że wśród duchownych polemizujących z takim stanowiskiem przeważali księża młodzi. Stroną oburzoną byli natomiast księża starsi lub wręcz starsuszkowie, którzy tę wizytę księży ukraińskich odebrali z kompletnym niezrozumieniem, a nawet z przerażeniem.

– *Dziękuję za rozmowę.*

Białystok, kwiecień 1990 r.

Kresowa mała ojczyzna

Z Andrzejem Lipskim, osadnikiem na Białostocczyźnie, wiceprzewodniczącym Związku „Solidarność” Rolników Indywidualnych w Bielsku Podlaskim, rozmawia Krzysztof Renik

– W biuletynie „Naszy Nawiny”, czyli gazecie Białoruskiego Komitetu Społecznego „Hramada” opublikowano program Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego. Znalazło się tam następujące zdanie: „...widzimy potrzebę (...) powstrzymania kolonizacji wschodniej Białostocczyzny forsowanej przez władzę, gdzie żyją w większości Białorusini na swoim etnicznym terytorium”. Ostrze tego sformułowania jest skierowane przeciw osadnikom. Nie czujesz się zagrożony?

– Nie, nie czuję się zagrożony, chociaż uważam, że ogłoszenie takiej propozycji czy takiego programu jest niepoważne. Poza tym sądzę, że jest także głęboko niesłuszne i raniące tych wszystkich, którzy tu zamieszkali jako osadnicy. Przecież ludzie, którzy tu przyszli, oddali swe siły i swą pracę temu regionowi. Rozdmuchiwanie problemu osadników, sugerowanie, że ten region powinien zostać zamknięty przed obcymi, że jest to region tylko dla miejscowych, uważam za szkodliwe dla tych ziem. Tu jest bardzo dużo ziemi, której nikt nie chce.

– Ludzie związani z organizacjami białoruskimi są innego zdania!

– Są przecież suche statystyki i suche liczby. A one mówią, że co roku wypada tutaj z rolniczego użytkowania spora liczba hektarów. Poza tym statystyki powiadają także, że tutejsi rolnicy to przede wszystkim ludzie bardzo starzy, tuż przed emeryturą lub wręcz w wieku emerytalnym, bez następców. Wreszcie są także inne dane, które podpowiadają, że napływ ożywych dla tego regionu sił intelektualnych i fizycznych jest

zupełnie znikomy. Dlatego powtarzam jeszcze raz: rozdmuchiwanie problemu osadników na tych ziemiach uważam za niepoważne i szkodliwe.

– Nie sądzisz, że znajdując nie chcianych obcych – osadników właśnie – łatwiej zintegrować miejscową ludność? Przekonać tych ludzi, że są nie tylko tutejszymi, ale także, a może przede wszystkim, Białorusinami?

– Według moich ocen ciągle więcej jest tutaj tutejszych. Jak wiesz, mieszkam na głębokiej wsi, wokół są wioski, w których nie ma ludności pochodzenia polskiego. Ale kiedy rozmawiam na co dzień z tymi ludźmi, z moimi sąsiadami, to oni powiadają, że są tutejszymi albo ruskimi. Myślę, że ten ruski to raczej synonim tutejszego, nie zaś Białorusina. O języku, którego używają, też mówią tutejszy albo ruski, ale nie białoruski. Myślę w sumie, że tutejsi nie mają rozbudzonej świadomości narodowej. Może w przyszłości to się zmieni, zwłaszcza jeżeli narodowy ruch białoruski zacznie pracować nad świadomością tej ludności, zacznie tę ludność jakoś uświadamiać. Może wtedy zrodzi się poczucie przynależenia do wspólnoty białoruskiej. W tej chwili jest ono niewielkie.

– Organizacje białoruskie często wysuwają zarzut, że przez całe lata władze lokalne były nastawione na polonizację tych terenów.

– To jest bardzo dziwna sprawa. Dlaczego? Otóż w moim przekonaniu władzę lokalną sprawowali tutaj przez ostatnie lata ludzie, których ja uważałem za Białorusinów albo za tutejszych. Jako osadnik miałem często do czynienia z urzędami i urzędnikami i w moim mniemaniu byli to jednak ludzie o pochodzeniu białoruskim lub tutejszym. Mówili językiem tutejszym, byli wyznania prawosławnego, kultywowali wschodnie tradycje. I to właśnie ta administracja o takich, a nie innych korzeniach jest odpowiedzialna za wiele błędnych decyzji, za tak niski poziom cywilizacyjny tego regionu. Jeżeli na tych ziemiach Polacy stanowią mniej więcej trzydziestoprocentową mniejszość, to można się było spodziewać, że i we władzach będą stanowili te 30%. A tak przez wiele lat nie było. Dlatego

zarzuty pod adresem dawnych władz lokalnych nie mogą być kierowane w stronę Polaków. Oczywiście inną sprawą jest polityka powojennego państwa polskiego wobec mniejszości etnicznych w skali całego państwa. W tym przypadku Białorusini czy tutejsi mogą mieć usprawiedliwione pretensje pod adresem Polaków.

– Mają je także pod adresem obecnych, lokalnych władz „Solidarności“.

– Zarzut, że Komitety Obywatelskie są zamknięte dla wyciągniętej ręki białoruskiej, nie jest adekwatny do tego, co się tutaj dzieje. Komitety te bowiem nie są zamknięte dla wspólnych działań białorusko-polskich. Problem tkwi nie na płaszczyźnie narodowościowej, ale na płaszczyźnie ludzkiej. Trzeba pamiętać, że ruch obywatelski tworzyli ludzie młodzi wiekiem, młodzi stażem w działalności publicznej, nie związani z dawnymi strukturami władzy. A ruch białoruski jest jak leniwa rzeka, która niewiele się zmieniła. Ten ruch białoruski wywodzi się ciągle ze starych struktur. Tam jest bardzo wiele osób, które działały w dawnych strukturach. I ze strony ruchu obywatelskiego jest to właśnie niechęć do współdziałania z konkretnymi ludźmi o określonej przeszłości, którzy reprezentują styl myślenia i działania absolutnie nieprzystawalny do idei ruchu obywatelskiego. Mówienie o niechęci Polaków do Białorusinów nie ma w tym kontekście większego sensu.

– Możesz to jakoś udowodnić?

– Że nie chodzi tutaj o sprawy narodowościowe, może świadczyć żywa współpraca ruchu obywatelskiego z rodzącym się na tych ziemiach nurtem ukraińskim. Nurt ten, reprezentowany przez młodych i bardzo rzutkich ludzi, postrzegających bardzo nowocześnie to, co dzieje się w Polsce, współpracuje z Komitetami Obywatelskimi. I wszystko wskazuje na to, że ta współpraca przyniesie korzyści całemu regionowi. W ruchu obywatelskim nikt nie żąda przerwania tej współpracy dlatego, że naszymi partnerami są Ukraińcy.

– *Mówisz o otwartości ruchu obywatelskiego, ale ciągle jednak pojawia się zarzut o reprezentowaną przez Polaków chęć dominowania w życiu publicznym tego regionu. Czy białoruskie obawy przed polską dominacją są zupełnie nieuzasadnione?*

– Ja myślę, że to jest źle postawione pytanie. Trzeba umieć oddzielić dwie sprawy. Otóż jedna to kultywowanie tradycji narodowych, kulturalnych, cywilizacyjnych, a druga – to sprawność zarządzania życiem gospodarczym regionu. Przecież oprócz spraw takiej czy innej tradycji kulturalnej, używania takiego czy innego języka istnieje jeszcze to codzienne życie: rolnictwo na wsi, rzemiosło w mieście, sprawność urzędników w urzędach itd. Otóż trzeba umieć oddzielić sprawność działania administracyjnego i gospodarczego od spraw narodowości i kultury. Jeżeli ktoś jest dobrym gospodarzem, dobrym urzędnikiem, dobrym administratorem, to obojętnie, czy jest Polakiem, czy Białorusinem, powinien zajmować się tym, w czym jest dobry. I odwrotnie – jeżeli ktoś nie spełnia należycie tego, co do niego należy, to nie powinien zajmować tego miejsca. Obojętnie jakiej jest narodowości. Powinno się go zwalniać, powinno się o tym mówić. Ale nie wolno wówczas twierdzić, że atakuje się Polaka czy Białorusina. Jeżeli zostanie zrozumiana konieczność oddzielenia dwóch sfer: sfery kultury i inności narodowej czy etnicznej od sfery sprawności działania gospodarczego, to wówczas zniknie problem dominowania Polaków lub Białorusinów w życiu publicznym tego regionu. Oczywiście pod warunkiem umożliwienia każdej społeczności zachowywania własnych tradycji: kulturalnych, językowych, religijnych.

– *Jak zapobiegać ewentualnym konfliktom na takich terenach, jak Białostoczczyzna?*

– Przede wszystkim starać się zrozumieć siebie nawzajem. Tłumaczyć i wyjaśniać odmienności i różnice. A poza tym umieć rozmawiać kategoriami swej małej ojczyzny, czyli swego regionu. Każdy z nas musi się uczyć widzenia spraw nie tylko w perspektywie interesów całego kraju, ale także swego regionu. A ten region to typowe kresy, wielce zróżnicowane, odmienne od innych ziem Polski. Jeżeli mieszkańcy tych ziem

zaczną rzeczywiście rozumować kategoriami interesu lokalnego, to – myślę – nie będzie już wówczas miejsca na konflikty o charakterze etnicznym.

– *Regionalizm może rodzić pokusę separatyzmu.*

– Dlaczego miałyby rodzić pokusę separatyzmu? Przecież regionalizm nie oznacza chęci wyjścia jakiejś społeczności z jednolitego organizmu państwowego. Ta kresowa odmienność Białostocczyzny jest jednak ściśle związana z całością organizmu państwowego Polski.

– *Dziękuję za rozmowę.*

Pasynki, maj 1990 r.

ks. Waldemar Chrostowski

„Nostra aetate“ z perspektywy ćwierćwiecza

Trudno powiedzieć, czy Ojcowie Soboru promulgując 29 X 1965 r. deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, znaną od jej pierwszych słów jako „Nostra aetate“, przeczuwali, jak dalece odmieni ona stan stosunków między Kościołem a wyznawcami innych religii, zwłaszcza judaizmu. Najkrótszy dokument soborowy stał się zaczynem szeroko zakrojonej reorientacji teologicznej i zmiany w praktyce współżycia międzyreligijnego. W minionym ćwierćwieczu zaistniało więcej aktów wzajemnego otwarcia się i zrozumienia, pojawiło się więcej pozytywnych wypowiedzi o partnerach aniżeli przez 19 stuleci naznaczonych podejrzliwością, uprzedzeniami, stereotypami i krzywdami. Wyznaczając nowe kierunki refleksji i działań deklaracja stała się prawdziwą szansą pojednania chrześcijan i Żydów. Był to pierwszy oficjalny dokument Kościoła katolickiego, który wyraźnie zalecał odstąpienie od zastarzałego status quo złych stosunków chrześcijańsko-żydowskich. Podstawą nowego spojrzenia i jego zasadniczym horyzontem teologicznym stało się uznanie zadania *popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów*, co oznacza, iż Kościół *główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu* (Wstęp do „Nostra aetate“). Równolegle z reorientacją wobec judaizmu następowały zmiany w patrzeniu Żydów na Kościół i wyznawców Jezusa Chrystusa.

Trudne narodziny

Początki teologicznej reorientacji wobec Żydów sięgają połowy lat czterdziestych. Jej okoliczności były dramatyczne: w chrześcijańskiej Europie, kształtowanej od prawie dwóch tysięcy lat według ideałów Ewangelii i szczytającej się wzniosłymi osiągnięciami ludzkiego geniuszu, dobiegła końca masowa eksterminacja narodu żydowskiego. Jej charakter i zasięg porażał bezwzględnością i grozą. Dla wielu chrześcijan stało się jasne, że nie można rzetelnie wierzyć w Boga ani rozprawiać o Nim ignorując fakt Zagłady, którą z czasem objęto nazwą Holocaust lub Szoah. Sprawą o zasadniczym znaczeniu było, czy i w jakim stopniu chrześcijańskie nauczanie o Żydach stanowi sprzyjające podglebie nazistowskiej ideologii, a w każdym razie usztywniło sumienia wierzących wobec tragicznej doli żydowskich współbraci. Pierwsze oświadczenia kościelne ukazały się w Niemczech¹ i zrozumiały, że właśnie tam podjęto rozrachunek z bolesną przeszłością. Nowe nasilenie wypowiedzi przypadło na początek lat sześćdziesiątych. W ciągu trzech lat (1960-62) niemieckie wspólnoty kościelne pięciokrotnie zabierały głos w tzw. kwestii żydowskiej. Potępiano wszelkie formy antysemityzmu i stanowczo odcinano się od każdej ideologii pogardy wobec drugiego człowieka². Ten wątek trwale dominuje w wypowiedziach ogłaszanych w Niemczech³, co nie pozostało bez wpływu na świadomość innych wspólnot kościelnych, zwłaszcza w Europie Zachodniej⁴. Obok nawiązań do przeszłości i coraz wyraźniejszego ekspozowania potrzeby teologicznego uporania się z faktem masowego ludobójstwa zgłaszano postulat nowego prze-myślenia związków chrześcijaństwa z judaizmem. Był to nurt zasadniczo nowy i powoli torował sobie drogę znajdując wyraz w rozmaitych inicjatywach praktycznego zbliżenia z Żydami.

W latach pięćdziesiątych wyraźnie nasilił się ruch ekumeniczny. W postawie Kościoła katolickiego ad

extra dominowało zainteresowanie innymi wyznaniem chrześcijańskimi, lecz nie sposób było ominąć problematyki stosunków z wyznawcami religii niechrześcijańskich. Pierwsze kontakty, spotkania i dyskusje odbywały się poza oficjalnymi strukturami zwaśnionych wspólnot religijnych. Motorem dialogu byli wielcy myśliciele i teologowie, którzy cierpliwie przełamywali mury ignorancji i niechęci. Mimo trudności tworzył się nowy klimat, który wkrótce umożliwił nawiązanie dialogu na szczeblach urzędowych i oficjalnych. Tendencje te wzmogły się z początkiem pontyfikatu Jana XXIII (1958-63). W 1959 r. został utworzony Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. W trakcie prac przygotowawczych i po rozpoczęciu II Soboru Watykańskiego (1962-65) Sekretariat, kierowany przez kard. A. Bea, był bardzo czynny. Owocem jego prac był projekt dokumentu o ekumenizmie przedstawiony jesienią 1963 r., podczas drugiej sesji Soboru. Opracowanie go nie byłoby możliwe bez osobistego poparcia Jana XXIII. W 1960 r. przyjął on na prywatnej audiencji wybitnego historyka i teologa żydowskiego, Samuela Sandmela, zaś 13 XII 1962 r. podał konkretne sugestie dla komisji zajmującej się przygotowaniem projektu dokumentu¹. Pierwotna wersja zawierała propozycję rozszerzenia

¹ Były to: rezolucja przyjęta podczas Katholikentagu w Moguncji (1-5 IX 1948), list pasterski bpa Berlina kard. von Preysinga, na 11. rocznicę tzw. Kryształowej Nocy (9 XI 1949) i deklaracja synodu Kościoła ewangelickiego z Weissensee (27 IV 1950) – teksty zob. w: *Les Églises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948-1978* M.-T. Hoch i B. Dupruy (oprac.) Paris 1980; *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1948 bis 1985* R. Rentdorff i W. Henrix (oprac.), Paderborn – München 1988.

² Trzy dokumenty pochodzą z 1961 r. i zostały wydane w kontekście procesu Eichmanna.

³ A. Kosiński, *Kościół RFN wobec Szoah 1945-1985*, w: „Collectanea Theologica” 60/1990/3, s. 85-89.

⁴ Podobne treści rozpoznajemy w liście pasterskim bpa Lille, kard. Liénarta (14 II 1960), w dokumencie Rady Federacji Kościołów Protestantckich Francji (14 III 1961) i w rezolucji dotyczącej antysemityzmu wydanej przez Światową Radę Kościołów w New Delhi (1961).

⁵ J. Willebrands, *Quindici anni di dialogo tra la Chiesa e l'Ebraismo*, w: „L'Osservatore Romano”, 24 III 1988, s. 6.

uwag o ekumenizmie, pojmowanym jako zbliżenie i współpraca z innymi Kościołami chrześcijańskimi, o dwa rozdziały: o wolności religijnej i o stosunku do Żydów. Stały się one punktem wyjścia dwóch odrębnych dokumentów soborowych – deklaracji o wolności religijnej („*Dignitatis humanae*”) i deklaracji o stosunku do religii niechrześcijańskich („*Nostra aetate*”). Wgłębiając się w problematykę dialogu międzyreligijnego biskupi coraz lepiej uświadamiali sobie konieczność obszerniejszej wypowiedzi na temat religii niechrześcijańskich. Naturalne było więc powołanie w maju 1964 r. Sekretariatu do Spraw Religii Niechrześcijańskich, analogicznego do Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan.

Projekt rozdziału o Żydach został przedstawiony Ojcom Soboru 19 XI 1963 r. Nie poddano go pod publiczną dyskusję z powodu licznych zastrzeżeń podnoszonych zarówno przez zwolenników reorientacji jak i przez tych biskupów, którzy odnosili się do niej z rezerwą. Zastrzeżenia pochodziły głównie z pobudek politycznych: obawiano się, aby pozytywna wypowiedź o Żydach i judaizmie nie została odebrana jako głos w ostrym konflikcie arabsko-żydowskim. Sugerowano też, że powinny jej towarzyszyć wskazania odnośnie do innych religii niechrześcijańskich. Religie te był wprawdzie wzmiankowane na początku rozdziału o Żydach, ale nie uznano tego za rozwiązanie wystarczające. W przerwie między drugą a trzecią sesją Soboru Sekretariat kierowany przez kard. Bea przygotowywał nowy projekt wypowiedzi o Żydach, do której dołączono trzy rozdziały dotyczące religii niechrześcijańskich. Problematykę stosunku do wyznawców judaizmu umieszczono w kontekście nowego spojrzenia na inne wielkie religie. Tekst był dyskutowany 28 i 29 IX 1964 r. Kard. A. Bea czytał go bez wielkiego entuzjazmu oraz – co zaskoczyło słuchaczy – sam skrytykował niektóre partie projektu zwłaszcza stawiając zarzut, że brakuje w nim wyraźnego potępienia oskarżania Żydów o Bogobój-

stwo⁶. 30 IX biskup Heenan, członek Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan jeszcze bardziej wprawił biskupów w zdumienie stwierdzając, że odczytany publicznie tekst nie był opracowany przez Sekretariat, lecz przez *niedoświadczonych ekspertów*, których dzieło poddano jedynie retuszom i poprawkom. W toku ożywionej dyskusji wyraźnie zaznaczyła się obecność nowej świadomości. Arcybiskup Bolonii kard. Lercaro w wystąpieniu 28 IX podkreślił, że refleksja nad stosunkiem do Żydów jest możliwa dlatego, że Kościół *osiągnął głębszą znajomość pewnych aspektów własnego misterium i życia. Można też powiedzieć, że Deklaracja o Żydach stanowi naturalny owoc Konstytucji „De Ecclesia” i przede wszystkim Konstytucji „De sacra Liturgia”*⁷. Na drugi dzień biskup Strasburga L.A. Elchinger przekonywał, że dokument o Żydach ma ogromne znaczenie tak dla chrześcijan jak i dla Żydów. W tym drugim przypadku zadośćuczyni dziejowej sprawiedliwości⁸.

Na początku października 1964 r. pojawiły się sugestie, aby wobec zaistniałych trudności zaniechać wydawania dokumentu o Żydach lub włączyć go do wypowiedzi dogmatycznej o Kościele. Tym niemniej po konsultacjach z kardynałami papież Paweł VI zalecił przededagowanie tekstu i powierzył to zadanie wyłącznie Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan. Prace posuwały się szybko naprzód i 19 XI kard. Bea przedstawił trzecią wersję projektu opatrzoną tytułem „Żydz”, stanowiącą rozdział 4 dokumentu poświęconego religiom niechrześcijańskim. Trzy pierwsze rozdziały opracował Sekretariat do Spraw Religii Niechrześcijańskich. Tym razem dyskusja była mniej burzliwa i na drugi dzień, 20 XI 1964 r., projekt został przyjęty. Wprawdzie część biskupów nadal postulowała, aby wypowiedź o Żydach stanowiła aneks do konstytucji dogmatycznej o Kościele, ale nie zyskało to aprobaty

⁶ *Les Églises devant le Judaïsme*, dz. cyt., s. 321-322.

⁷ Tamże, s. 341-342.

⁸ Tamże, s. 345-349.

większości Ojców Soboru. W pierwszej połowie 1965 r. projekt był wciąż ulepszany. Kard. Bea i jego współpracownicy konsultowali go z teologami katolickimi i z wybitnymi teologami żydowskimi⁹, co było procedurą bez precedensu w dziejach Kościoła. Podkreślano, że tekst ma charakter wyłącznie religijny, a jego autorzy odcinają się od intencji i interpretacji politycznych. W sierpniu rozesłano projekt uczestnikom Soboru, zaś w dołączonym komentarzu kard. Bea dodawał, że jedną z najdelikatniejszych kwestii jest uwzględnienie problemu odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa Chrystusa. Dalsze uchylanie się od rozważenia formuły *winni Bogobóstwa* jest niemożliwe, o ile dokument ma być wierny prawdzie Ewangelii oraz naprawić niesprawiedliwe oskarżenia wysuwane przeciw wszystkim Żydom kiedykolwiek żyjącym. W trakcie konsultacji część biskupów proponowała opatrzenie kontrowersyjnego rozdziału tytułem „Judaizm“, a nie „Żydzi“. Komisja umieściła więc trzeci tytuł – „Religia żydowska“ i tak zatytułowany tekst przedłożono do dyskusji 15 i 16 X. Podczas debaty nad projektem silnego poparcia udzielili mu biskupi amerykańscy. Aczkolwiek idee „*Nostra aetate*“ pochodzą ze źródeł europejskich, to jednak aprobata ze strony Soboru wiele zawdzięcza amerykańskiemu pluralizmowi religijnemu. Publiczne głosowanie nad tekstem odbyło się 28 X 1965 r. Był to już osobny dokument, w którym określono stosunek Kościoła do głównych religii niechrześcijańskich, w tym także do judaizmu. Wynik głosowania był następujący: 2221 Ojców wypowiedziało się za jego przyjęciem, 88 – przeciw. Deklaracja „*Nostra aetate*“ została uroczystie ogłoszona jako dziesiąty dokument II Soboru Watykańskiego.

Losy deklaracji odzwierciedlają dylematy, które istniały na głębszych poziomach świadomości Kościoła: Czy można dalej pomijać milczeniem lub ignorować związki chrześcijaństwa z innymi religiami, przede wszystkim z religią żydowską? Jaka jest natura tych

związków? Czy wypowiedź o judaizmie powinna znaleźć się w ramach dokumentu o Kościele, czy w dokumencie o religiach niechrześcijańskich? Nie są to problemy bez znaczenia. Chodzi bowiem o rozstrzygnięcie, czy zainteresowanie Kościoła judaizmem pochodzi wyłącznie z rozpatrywania jego własnej natury i misji, czy też judaizm zasługuje na to, aby postrzegać go „in se”, zaś jego wyznawców traktować jako pełnoprawnych uczestników partnerskiego dialogu. Ostatecznie przeważyło drugie nastawienie, odkrywając nowe oblicze samoświadomości Kościoła i zdecydowaną wolę międzyreligijnego zbliżenia i współpracy.

Elementy nowej świadomości Kościoła

„Nostra aetate” nie oferuje rozległej wizji teologicznej. Wszystko, co Ojcowie Soboru mieli do powiedzenia na temat judaizmu, zebrano w piętnastu łacińskich zdaniach składających się na rozdział 4. Waga dokumentu polega na stanowczym odcięciu się od utartego patrzenia na Żydów i odważnym nakreśleniu ram nowego widzenia wyznawców religii Mojżeszowej. Deklaracja przeciera nowe szlaki refleksji teologicznej uprawomocniając i sankcjonując przemyślenia, które z trudem przenikały do powszechnej świadomości wierzących.

Kluczowe dla dokumentu jest nowe ujęcie związków Kościoła z judaizmem. Tekst rozdziału otwiera stwierdzenie, że *święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama*. Wzgląd na *pamięć* stanowi nawiązanie do najgłębszych pokładów tożsamości judaizmu i chrześcijaństwa. Obie religie polegają na pamięci o tym, czego Bóg dokonał, wyrażając to w odtwarzaniu i przeżywaniu liturgicznym. Pamięć o więzi z plemieniem

⁹ Zob. rozmowę z Bruno Hussarem OP w: K. Strzelecka OSU, *Szalom, Verbinum*, Warszawa 1987, s. 112-114.

Abrahama wynika ze zgłębiania misterium Kościoła. Nie można więc przeniknąć tego misterium bez konfrontacji z rzeczywistością judaizmu. Ten wątek otworzy promulgowaną w kwietniu 1980 r. w RFN „Deklarację o stosunku Kościoła do judaizmu” i powróci w przemówieniu Jana Pawła II w Moguncji: *Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm*¹⁰. Więż dotyczy zarówno samych początków wiary i wybrania Kościoła, sięgających patriarchów, Mojżesza i proroków, jak też całej rzeczywistości przymierza i objawienia Starego Testamentu oraz osoby Jezusa Chrystusa i apostołów będących *fundamentami i kolumnami Kościoła*. Obie wspólnoty religijne są związane ze sobą na poziomie najistotniejszej tożsamości. Stosunki chrześcijańsko-żydowskie nie są więc dla Kościoła czymś marginalnym, lecz przynależą do jego misji i powołania. Ten punkt widzenia został rozwinięty w przemówieniu Jana Pawła II podczas wizyty w rzymskiej Synagodze Większej (13 IV 1986): *Wgłębiając się we własną tajemnicę, Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem („Nostra aetate”, nr 4). Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi*. Wynika stąd postulat braterskiego dialogu, który stanowi zasadnicze novum w stanowisku Kościoła. Na nim opiera się wymóg dowartościowania ludu wybranego, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze i który jest korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów.

Drugim aspektem więzi jest wielkie *dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom*. Chodzi przede wszystkim o Biblię Hebrajską objaśnianą przez chrześcijan w perspektywie chrystologicznej, czemu sprzeciwiają się Żydzi. Biblia Hebrajska stanowi *praeparatio evangelica*, lecz zasługuje również na autonomiczne

studia. Księgi Starego Testamentu powinny być czytane przez chrześcijan na równi z księgami Nowego Testamentu. Chodzi także o późniejsze żydowskie reinterpretacje rzeczywistości przymierza z Bogiem utrwalone w Misznie, obydwu Talmudach oraz w żydowskiej mistyce i filozofii. Skoro historia Izraela jest częścią historii Kościoła – jako jej prehistoria czy protohistoria – to trzeba zatem poznać i wyjaśnić przeobrażenia, które zaszły po 70 r. po Chr. Obustronna ignorancja i uprzedzenia były w tym względzie ogromne. „Nostra aetate” zawiera znamienne słowa: *Święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy*. Ich waga jest zrozumiała jedynie wtedy, gdy się wie, jak głęboko zakorzeniona była wśród chrześcijan rezerwa wobec składników tradycji żydowskiej rozwiniętych i wykryształizowanych po fakcie odrzucenia Jezusa jako Mesjasza. Teologowie chrześcijańscy skutecznie unikali kontaktów z dziełami klasycznego judaizmu i pomijali osiągnięcia teologii żydowskiej – zresztą z całkowitą wzajemnością. Wyznawcom jednej religii zabraniano zapoznawania się z duchową spuścizną drugiej, traktowanej jako wróg i niegodnej poznania i szacunku. Deklaracja wyznacza zręby nowej świadomości. Będzie się ona przyjmowała po Soborze kształtując nowy modus vivendi. Stopniowo stanie się widoczne, że nie można dyskutować kwestii teologicznych i etycznych bez uwzględniania tego, w jaki sposób teologowie żydowscy pojmowali Boga, przenosząc to na rozmaite dziedziny codziennego życia.

Fundamentalne znaczenie ma sprawa trwałości przymierza Żydów z Bogiem. Tradycyjna teologia chrześcijańska przywykła do jej negowania lub minimalizowania akcentując wypełnienie Starego Testamentu wyni-

¹⁰ W. Chrostowski, *Kościół wobec Żydów i judaizmu*, w: ChrzSw 186/1989/3, s. 26-30; *Zasadnicze aspekty reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu*, w: „Collectanea Theologica” 60/1990/3, s. 20-24.

kające z wcielenia i zmartwychwstania oraz centralność i wyłączność przymierza w Jezusie Chrystusie. Deklaracja odwołuje się do źródeł nowotestamentowych cytując Rz 9,4-5 z aluzją do Żydów, *do których należy przybrane synostwo i chwała, przymierze i zakon, służba Boża i obietnice; ich przodkami są ci; z których pochodzi Chrystus wedle ciała, Syn Dziewicy Maryi*. Dotykamy tu jednego z najdelikatniejszych miejsc międzyreligijnego dialogu, mianowicie chrześcijańskiej teologii judaizmu. Przez wieki tworzono ją w atmosferze konfliktów i napięć, zaś teologowie chrześcijańscy nie mieli o religii żydowskiej zbyt wiele dobrego do powiedzenia. Wydawało się, że jej deprecjonowanie jest najlepszym sposobem na wykazanie wyższości Dobrej Nowiny i chrześcijaństwa¹¹. Klucz do „uporania się” z judaizmem był następujący: Kościół zastąpił Żydów jako naród przymierza wtedy, gdy odrzucili oni w Jezusie Mesjasza; judaizm stracił więc rację bytu. Jest widoczne, że „*Nosstra aetate*” chce w nowy sposób zadośćuczynić wyzwaniom dialogu, ale właśnie tu – bardziej niż gdzie indziej – daje się dostrzec, że brakuje jeszcze odpowiednich koncepcji teologicznych, języka i terminologii. Wkrótce po Soborze teologowie chrześcijańscy podejmą ten trudny temat dyskutując nad zasadnością tezy o jednym, dwóch lub więcej przymierzach¹².

W dziejach stosunków chrześcijan z Żydami istniała obok teologicznego antyjudaizmu także niechęć praktyczna. Na ogół przeważał nieprzychylny wizerunek Żyda, utrwalony i powielany w teologii „Żydów błędzących” czy „Żyda tułacza” i w oskarżeniach o Bogobójstwo. Jedno i drugie, stanowiąc elementy składowe zjawiska, które Jules Isaac nazwał *nauczaniem pogardy*, miało wpływ na decyzje Kościoła, popularne przepowiadanie i praktyczne rozstrzygnięcia chrześcijańskich władców. Nie można uchylić się od pytania, czy teologiczny antyjudaizm, przedstawiający Żydów jako *odrzuczonych* albo *przeklętych przez Boga*, nie osłabił wrażliwości chrześcijan na niedolę i dramaty żydowskich

współbraci, a nawet czy nie był – wbrew własnym intencjom – pożywką dla filozofii i ideologii ziszczonej w ludobójstwie nazistów. Pytania te będą wracały w posoborowych publikacjach teologów chrześcijańskich wywołując długie i trudne dyskusje, do zakończenia których jest nadal daleko. W „Nostra aetate” czytamy: *Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje – nie z pobudek politycznych, ale po wpływie religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom.* To stwierdzenie legło u podstaw wielu późniejszych wypowiedzi zarówno Stolicy Apostolskiej jak i episkopatów poszczególnych krajów. Co się tyczy oskarżania Żydów o Bogobójstwo, to było ono rezultatem pogarszania się wzajemnych stosunków i nie należy do treści orędzia Nowego Testamentu¹¹. Pojawiło się później, zaciemniając zasadniczą prawdę Ewangelii, że Jezus Chrystus *mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem bezmiernej miłości, aby wszyscy dostąpili zbawienia.* W tym kontekście dokument wyjaśnia: *A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiaj (...). Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu Słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie licowałoby z prawdą ewangeliczną i z duchem Chrystusowym.*

Specyfika wypowiedzi o Żydach i judaizmie widoczna jest także na poziomie formalnym. W rozdziale 4

¹¹ W. Chrostowski, *Dialog z Żydami i judaizmem a poświadczenie Kościoła*, w: „PP” 7-8/1989, s. 44-58; tegoż *Dylematy chrześcijańsko-żydowskiego dialogu*, w: „PP” 1/1990, s. 39-53.

¹² J. Pawlikowski, *Jesus and the Theology of Israel*, Michael Glazier Inc. 1989. rec. W. Chrostowski, w: „PP” 12/1989, s. 461-463.

¹³ W. Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Chrystusa*, w: „Ateneum Kapłańskie” 486/1990/2, s. 222-241.

„Nostra aetate“ nie ma ani jednego nawiązania do pobiblijnej Tradycji Kościoła. Tekst korzysta – wprost lub pośrednio – wyłącznie z Pisma Świętego, polegając szczególnie na autorytecie św. Pawła Apostoła. Obok wyraźnie cytowanego Listu do Rzymian 9,4-5 pojawiają się aluzje do Ga 3,7 (temat synostwa Abrahama wedle wiary), Rz 11,17-24 (obraz oliwki), Ef 2,14-16 (zespolecie „dwóch“ w jedno przez krzyż), Rz 11,28 (kwestia „odrzućenia“ Izraela) i Rz 11,28-29 (nieodwołalność darów Bożych). Rozpoznajemy też nawiązania do Łk 19,44 i J 19,6 (sprzeciw Jerozolimy i władz żydowskich wobec Jezusa) oraz do Iz 66,23, Ps 65,4 i So 3,9 (wątek czasów mesjańskich, w których *wszystkie ludy będą wzywały Pana jednym głosem i „służyły Mu rumieniem jednym“*).

„Wydarzenie tworzące nową epokę“

Waga i oddziaływanie soborowego dokumentu zaznaczyły się na kilku wzajemnie przenikających się płaszczyznach. Oficjalna wypowiedź Kościoła została szeroko upowszechniona w poszczególnych Kościołach lokalnych. Episkopaty wielu krajów rozbudowały ją i adaptowały do miejscowych warunków. W kilka lat po Soborze pojawiły się kolejne wypowiedzi: biskupów niemieckich (wspólna deklaracja katolicko-protestancka w Augsburgu – 1971, dokument Konferencji Episkopatu i deklaracja synodu w Würzburgu – 1975, deklaracja Sekretariatu Konferencji Biskupów – 1979), biskupów Ameryki Łacińskiej (deklaracja synodu w Santiago de Chile – 1967, zalecenia po spotkaniu katolicko-żydowskim w Bogocie – 1968), Austrii (deklaracja synodu diecezjalnego w Wiedniu – 1970), Holandii (1970), Francji („Wskazówki duszpasterskie o stosunku chrześcijan wobec wyznawców judaizmu“¹⁴), Szwajcarii (1974) oraz Stanów Zjednoczonych (wskazania dla wiernych diecezji nowojorskiej – 1969, archidiecezji Cincinnati – 1971, orędzie duszpasterskie Kon-

ferencji Biskupów Katolickich – 1975). Analogiczne dokumenty wydały też inne wspólnoty chrześcijańskie, protestanckie i prawosławne, zaś w latach osiemdziesiątych episkopaty i komisje innych krajów. Wiele czynników zdecydowało o tym, że przeszczepianie treści „*Nostra aetate*” do Europy Środkowo-Wschodniej odbywało się wolniej niż w innych rejonach świata i dotyczy to także Kościoła w Polsce¹⁴. Z początkiem lat siedemdziesiątych centrum dialogu międzyreligijnego stawały się coraz wyraźniej Stany Zjednoczone. Zwiększyła się liczba mających tam miejsce spotkań chrześcijan z Żydami oraz publikacji stymulujących obustronne poznawanie się i zbliżenie. Wynika to nie tylko z wrażliwości Kościoła amerykańskiego, lecz i z jego pluralistycznej sytuacji oraz z faktu, że właśnie w USA mieszka największa – obok Izraela – i nader prężna wspólnota żydowska, która jest wymagającym partnerem w nawiązanym dialogu.

Dowodem zintensyfikowania się kontaktów z wyznawcami judaizmu stało się wydzielenie w 1966 r. w ramach Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan osobnej Komisji do Stosunków Religijnych z Judaizmem. Powiązanie dialogu z Żydami z wewnątrzchrześcijańskim ekumenizmem świadczy o jego szczególnym charakterze. Komisja stała się modelem do tworzenia podobnych struktur wspomagających prace episkopatów różnych krajów. W 1970 r. w Rzymie odbyło się spotkanie jej członków oraz przedstawicieli trzech watykańskich kongregacji (Doktryny Wiary, Kościołów Wschodnich i Wychowania Katolickiego) i Papieskiej Komisji „*Iustitia et Pax*” z przedstawicielami nowo utworzonego Komitetu Żydowskiego do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych, na którym powołano Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności. Odtąd odbywały się regularne spotkania katolicko-ży-

¹⁴ Tekst polski w: „Znak” 2-3/1983/339-340, s. 199-205.

¹⁵ W. Chrostowski, *Stan i perspektywy dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce*, w: „PP” 7-8/1990, s. 95-115.

dowskie udokumentowane w 1988 r. w książce „Piętnaście lat dialogu katolicko-żydowskiego 1970-1985“, zawierającej wybór prelekcji wygłoszonych na dwunastu plenarnych sesjach Komitetu¹⁶.

Komisja do Stosunków Religijnych z Judaizmem została przekształcona 22 X 1974 r. w samodzielny organ. Wynikiem jej prac było opublikowanie dwóch istotnych dokumentów pogłębiających i rozszerzających wizję wytyczoną w „Nostra aetate“. Chodzi o „Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej »Nostra aetate«, nr 4“ (I XII 1974) oraz „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego“ (24 VI 1985)¹⁷. W obydwu znalazły się ważne stwierdzenia dotyczące prawidłowego przedstawiania zagadnień stanowiących sedno chrześcijańsko-żydowskiego dialogu. Idą one dalej niż soborowa deklaracja świadcząc, że w okresie kilkunastu lat dialog poczynił znaczne postępy. Ze strony katolickiej zaangażowali się weń teologowie tej miary, co Jean Baptist Metz, Franz Mussner, John T. Pawlikowski, Clemens Thoma, Michel Remaud i Gregory Baum, którzy wydatnie przyczynili się do wypracowywania nowej doktryny. Watykańskie wypowiedzi były szeroko komentowane i rozważane na konferencjach, sympozjach i międzynarodowych zjazdach, zarówno od strony historycznej jak i teologicznej. Zapoczątkowano nowe formy współpracy w dziedzinie formacji seminaryjnej i edukacji uniwersyteckiej. Wykłady na temat judaizmu stały się częścią składową programów w wielu seminariach duchownych. Na szczęblu uniwersyteckim pionierska okazała się wymiana między Papieskim Instytutem Biblijnym w Rzymie a Uniwersytem Hebrajskim w Jerozolimie. Ważnym czynnikiem reorientacji były wypowiedzi papieskie, zwłaszcza Jana Pawła II¹⁸. W ciągu nieco ponad jedenastu lat pontyfikatu (do połowy 1990 r.) Jan Paweł II wypowiadał się ponad 60 razy o Żydach i judaizmie. Najmocniejszym akcentem była wizyta w

rzymskiej synagodze i wygłoszone w niej przemówienie (13 IV 1986).

Na wielu odcinkach deklaracja „Nostra aetate” zaledwie zasygnalizowała problemy z zakresu chrześcijańsko-żydowskiego dialogu. Wspomnieliśmy kwestię trwałości przymierza Żydów z Bogiem¹⁹, lecz nie brakuje też innych zagadnień. Należy do nich nowe podejście do studiów biblijnych i nowe patrzenie na Jezusa Chrystusa. Wśród chrześcijan różnych wyznań dominowało podejście eksponujące hellenistyczne tło Nowego Testamentu. Nie pozostało to bez wpływu na pojmowanie związków Jezusa ze współczesnym Mu judaizmem, objętym nazwą judaizmu Drugiej Świątyni lub judaizmu międzytestamentowego. Deklaracja nie poruszała tej problematyki, lecz zaowocowała ożywieniem zainteresowania językiem hebrajskim i aramejskim, badaniami żydowskiego tła życia Jezusa i orędzia Ewangelii oraz nowym spojrzeniem na wielopostaciowość judaizmu I w., dowartościowaniem nurtu faryzejskiego i refleksją nad drogami rozejścia się wczesnego Kościoła i Synagogi pod koniec I w. ery chrześcijańskiej. Poszukiwania przynoszą obiecujące rezultaty i często są wynikiem współpracy obu religii.

Mimo niewątpliwych osiągnięć nie wszędzie przyjęto „Nostra aetate” z entuzjazmem i aprobatą. W środowiskach katolickich głosy otwartego sprzeciwu były z wiadomych względów niezbyt liczne, chociaż część wiernych o orientacji fundamentalistycznej zachowała chłodną rezerwę wobec nauki przyjętej przez Sobór. Przy-

¹⁶ *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Libreria Editrice Vaticana – Libreria Editrice Lateranense 1988, – rec. W. Chrostowski, w: „PP” 1/1989, s. 140-143.

¹⁷ J. Warzecha, *Dokumenty Kościoła o Żydach*, w: „Ateneum Kapłańskie” 486/1990/2, s. 192-202.

¹⁸ R. Rubinkiewicz, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Collectanea Theologica” 60/1990/3, s. 11-18; J. Turowicz, *Żydzi w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Ateneum Kapłańskie” 486/1990/2, s. 203-221.

¹⁹ Zob. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, w: „Ateneum Kapłańskie” 486/1990/2, s. 171-182.

zwyczajono się traktować Żydów bardziej jako naród Judasza aniżeli naród Jezusa. Nie będzie niesprawiedliwe powiedzieć, że szczególne zapożnienia stwierdza się w krajach Europy Wschodniej i dopiero w ostatnich latach sytuacja podlega zmianom, zaś ich nasilenie pozwala żywić nadzieję na odrobienie zaległości. Najwięcej do życzenia pozostawia transpozycja subtelnej refleksji teologicznej na grunt popularnej katechezy i przepowiadania oraz dostosowanie formacji seminaryjnej i zakonnej do nowej świadomości Kościoła.

Zmiany następują nagle i są zaskoczeniem dla wiernych po obu stronach. Stosunek Żydów do treści deklaracji również nie jest jednolity. Obok przejawów entuzjazmu, pochodzących od ludzi zdecydowanych na dialog i zbliżenie, nie zabrakło oznak rezerwy, a nawet wrogości. Nieufność bierze się nie tylko, ani nawet nie przede wszystkim, z rozważań intelektualnych, lecz z przesłanek historycznych i psychologicznych. Zastrzeżenia można sprowadzić do jednego wspólnego mianownika: przypomina się, że przez wieki teologia chrześcijańska pozostawała w silnej opozycji wobec judaizmu i była wykorzystywana do usprawiedliwiania niechęci i prześladowań. W teologicznej reorientacji Kościoła część Żydów wietrzy nowy „podstęp”, subtelniejszy wprawdzie, lecz nie mniej niebezpieczny niż dawne stereotypy. Z pobudek religijnych odmawiano judaizmowi miana jednej z najważniejszych i autonomicznej religii świata. Zwłaszcza na ten drugi aspekt Żydzi są szczególnie wyczuleni, zaś chrześcijańskie tezy o głębokich wzajemnych związkach nie zawsze spotykają się z pozytywnym oddźwiękiem z ich strony. Słysząc opinie, że najlepszym wyjściem chrześcijańskiej teologii byłaby rezygnacja z tworzenia jakiegokolwiek teologii judaizmu. Podnoszą się też głosy przestrzegające przed dialogiem i oparte na założeniu, że nadmierna bliskość wyznawców obu religii jest co najmniej tak samo niebezpieczna jak dawniejsze oddalenie. W deklaracji zabrak-

ło dowartościowania żydowskiej specyfiki Szoah, nie ma też ani słowa na temat powrotu Żydów do ich ziemi ani ustosunkowania się do rzeczywistości państwa Izrael. Dla Żydów są to sprawy o zasadniczym znaczeniu²⁰.

Mimo zahamowań i nieufności minione ćwierćwiecze ukształtowało nową jakość stosunków chrześcijańsko-żydowskich, zaś rozdział 4 „Nostra aetate” okazał się początkiem żmudnej drogi do pełniejszego poznania się i poszanowania. Ranga dokumentu jest lepiej widoczna z perspektywy czasu. W wystąpieniu podczas obchodów upamiętniających dwudziestą rocznicę ogłoszenia deklaracji Thomas Stransky CSP, jeden z członków Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan przygotowanego niegdyś jej schemat, powiedział: *Zaledwie 20 lat temu i tylko w piętnastu długich łacińskich zdaniach niemożliwe stało się możliwe, zaś możliwe stało się faktem. 2221 Ojców Soboru, przez swoją aprobatę, skierowało Kościół rzymskokatolicki ku nieodwołalnemu dziełu – heszbon ha-nefesz, nawróceniu ducha. Ten fakt zapoczątkował zmianę w trwającym 1900 lat współżyciu katolików z Żydami*²¹. Przy okazji obchodów tej samej rocznicy kard. Johannes Willebrands, kontynuator dzieła kard. A. Bea, podkreślił *absolutną unikalność deklaracji stwierdzając, że nigdy przedtem nie została podjęta w Kościele przez papieża lub sobór tak systematyczna, pozytywna, wyczerpująca, staranna i odważna prezentacja Żydów i judaizmu*²². Podobną ocenę przedstawił Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników międzynarodowego katolicko-żydowskiego kolokwium teologiczne-

²⁰ W. Chrostowski, *Państwo Izrael – wyzwania i nadzieje*, w: „PP” 2/1989, s. 119-139; S. Krajewski, *Ziemia Izraela w świadomości żydowskiej* w: „Collectanea Theologica” 60/1990/3, s. 43-60; W. Chrostowski, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej* w: „Ateneum Kapłańskie” 485/1990/1, s. 63-76.

²¹ Th. Stransky CSP, *Focusing on Jewish-Catholic Relations*, w: „Origins” 15/5, June 20, 1985, s. 67.

²² J. Card. Willebrands, *Vatican II and the Jews: Twenty Years Later*, w: „Christian Jewish Relations: A Documentary Survey”, 18/1985/1, s. 16-17.

go (19 IV 1985): *Wielokrotnie powtarzano, że treść tego rozdziału, niezbyt długa ani też nadmiernie skomplikowana, była wydarzeniem tworzącym nową epokę i zmieniła istniejące stosunki między Kościołem i narodem żydowskim oraz otworzyła zupełnie nową erę w tych stosunkach.*

„Nostra aetate“ vue de la perspective d'un quart de siècle

L'auteur retrace l'historique de la déclaration du II^e Concile du Vatican sur l'attitude à adopter à l'égard des religions non chrétiennes, et en particulier de son chapitre IV, consacré aux relations entre l'Eglise catholique et le judaïsme. C'était le premier document officiel de l'Eglise à

avoir recommandé expressément l'abandon du sionisme et le judaïsme. Le quart de siècle qui s'est écoulé depuis la publication de ce document, a été marqué par nombre de recherches théologiques et de documents de l'Eglise accentuant et enrichissant le projet tracé dans „Nostra aetate“.

ks. Józef Życiński

Nieobliczalny wszechświat Penrose'a

Zagubiona sztuka zadziwienia

Ostatni bestseller Rogera Penrose'a „Nowy umysł króla”¹ przynosi bogatą porcję filozofii, która niewątpliwie przyciągnie uwagę osób zainteresowanych dyskusjami wokół problematyki myślenia komputerów, miejsca tajemnicy w poznaniu naukowym, granic niemożliwych do przekroczenia w dziedzinie badań nad sztuczną inteligencją. Propozycje Penrose'a dostarczają w wielu przypadkach filozofii alternatywnej, zarazem bardziej krytycznej i dojrzalej, w stosunku do filozofii przedstawionej przez Stephena Hawkinga w jego bestsellerowej „Krótkiej historii czasu”².

Interesująca socjologicznie pozostaje przepaść, jaka dzieli poglądy Penrose'a i Hawkinga. W 1970 r. obaj autorzy udowodnili słynne twierdzenie Hawkinga-Penrose'a, które ukierunkowało w nową stronę badania dotyczące tzw. osobliwości w modelach kosmologicznych. Jeszcze w 1978 r. przy współpracy z Ellisa napisali oni wspólnie *prawie nieczytelną dla przeciętnego odbiorcy* monografię o wielkoskalowej strukturze czasoprzestrzeni. W latach osiemdziesiątych niezależnie od siebie prowadzili w cieniu Oxfordu i Cambridge badania nad tą samą tematyką określając podstawy fizyki czarnych dziur i poszukując odpowiedzi na pytanie: Co było przed kosmicznym prawybuchem 20 mld. lat temu?

Czytelników, którzy poszukują krótkich i jednoznacznych odpowiedzi na skomplikowane pytania, Penrose

¹ R. Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford 1989. Liczby w nawiasach odsyłają w dalszym ciągu artykułu do stron tej pracy.

² Omawiałem ją w „PP” 3/1990.

i Hawking muszą rozczarować, gdyż udzielane przez nich odpowiedzi nie tylko różnią się głęboko, ale często nawet wzajemnie się wykluczają. Hawking przeżywa fascynację sukcesami fizyki i dopuszcza (uwzględnianą już kilkakrotnie w ciągu ostatniego stulecia) możliwość osiągnięcia kresu przez tę naukę, w następstwie wytlumaczenia wszystkich interesujących poznawczo zagadnień. Penrose kładzie natomiast nacisk na poczucie misterium świata, które rodzi w nas Sokratejską refleksję nad ogromem pytań pozbawionych odpowiedzi w rozwijającej się ustawicznie nauce. U Hawkinga rozwój badań przyrodniczych usuwa potrzebę refleksji teologicznej, czyniąc zbędnym balastem tradycyjne wzmianki o Bogu. U Penrose'a doświadczenie tajemnicy świata, matematyczności przyrody i porządku jej praw prowadzi do odsłonięcia wewnętrznego Logosu zdarzeń, którego racjonalność i piękno dają się najlepiej wyrazić w kategoriach myśli Platona.

Można usiłować określić czynniki egzystencjalne, które przyczyniły się do tego, iż u dwóch wybitnych umysłów kosmologicznych naszego stulecia znajdujemy krańcowo różne propozycje filozoficzne. Na styl refleksji Hawkinga wpłynęła niewątpliwie jego walka z postępującą chorobą. Ograniczenia biologiczne niesione przez stwardnienie rozsiane sprawiły, iż *mózgowiec doskonały* – jak nazywają Hawkinga koledzy w Cambridge – koncentrował w swych pracach uwagę na związkach wynikania logicznego, formalizmie matematycznym i modelach wolnych od wcześniejszych trudności teoretycznych. Wszelkie wzmianki o mistyce czy pięknie przyrody wydawały się mu jedynie zbędnym balastem. Sukcesy odniesione wcześniej w przecieraniu nowych szlaków skłaniały do optymistycznych prognoz, iż dobrze wybrany szlak musi doprowadzić do rychłego osiągnięcia celu, a może nawet i do końca fizyki jako nauki.

Przeżywając satysfakcję z tych sukcesów Hawking patrzył pobłaźliwie zarówno na wcześniejsze prace filozofów, jak i na alternatywne propozycje swych kolegów

fizyków. Z tej też racji w jego „Krótkiej historii czasu“ nie znajdziemy nawet krótkiej wzmianki o tym, iż tzw. twistorowy program Penrose’a różni się – nie tylko w swej filozofii, lecz również w swej fizykalnej treści – od alternatywnych propozycji Hawkinga. W tych ostatnich ignoruje się interpretacyjne sugestie Penrose’a, gdyż szlak wybrany wcześniej przez Hawkinga jawi się jako efektywny, prosty i wygodny.

Sam Penrose, by nie odstraszyć czytelników zawilociami matematyki (s. 373), również nie omawia w „The Emperor’s New Mind“ szczegółów swej twistorowej teorii; wielokrotnie odnosi się on natomiast do przyrodniczych i filozoficznych propozycji Hawkinga, traktując – zwłaszcza te ostatnie – z dużym dystansem. Jego dystans, utrzymany w brytyjskim pełnym elegancji stylu, ujawnia się najwyraźniej w komentarzach dotyczących ujęć zwanych *mocnym podejściem w dziedzinie sztucznej inteligencji* (strong artificial intelligence). Przedstawiciele tego nurtu badań nie stronią od mocnych tez metafizyki rozwijając swoistą poetykę odkryć, jakie mają wkrótce nastąpić w dziedzinie badań nad przetwarzaniem informacji w komputerach. Martin Gardner nazywa w przedmowie recenzowaną książkę Penrose’a *najmocniejszym z napisanych dotychczas ataków przeciwko mocnemu podejściu w sztucznej inteligencji* (s. V).

Sam Penrose nie stawia siebie w roli burzyciela, który bulwersującymi komentarzami chciałby psuć nastroje specjalistom od programowania komputerowego. Przeciwnie, rozwija on analogię między swoją rolą a pozycją dziecka, które nie wpada w zachwyt nad nowymi szatami króla, lecz potrafi w swej świętej naiwności zakwestionować istnienie jakichkolwiek szat. Sam tytuł „Nowy umysł króla“ zawiera aluzję do znanej baśni Andersena, której uwspółcześniony odpowiednik znajdujemy w prologu książki Penrose’a. Licentia poetica przyjęta w przedstawionej tam alegorii służy do opisu uroczystości związanych z przekazaniem super-

komputera Ultronic, którego pojemność przekracza pojemność ludzkiego mózgu. Kiedy okolicznościowe mowy zostały już wygłoszone, zaś entuzjazm zgromadzonych uczestników sięgnął szczytu, padła propozycja, by ktokolwiek z widowni zechciał skierować jakieś pytanie w stronę nowo uruchomionego cudu techniki. Oczarowana widownia była jednak zbyt speszona, by stawiać pytania; przedłużające się kłopotliwe milczenie przerwał dopiero mały Adaś z trzeciego rzędu. Naczelny projektant przyjął z wyraźną ulgą jego pytanie, uznał je za interesujące i wprowadził do układu Ultrasonica. Po chwili ekscytującego oczekiwania na odpowiedź nowy cud komputerowej techniki wyjaśnił, że nie rozumie pytania. Przez salę przeszła nagle eksplozja śmiechu, zaś Adasiowi zrobiło się głupio; można przecież czegoś nie rozumieć, ale po co zaraz się śmiać...

Ostatnie stronicie książki zawierają refleksje nad pięknem dziecięcej percepcji świata i nad tym rodzajem typowo ludzkiej świadomości, której nie sposób zrekonstruować w komputerowym przetwarzaniu informacji. Niczym dodatkowe kłopotliwe pytania Adasia pojawiają się kwestie: Co sprawia, iż mimo zmienności naszych doznań zachowujemy w nurcie czasu świadomość tożsącości naszego „ja”? Skąd wiadomo, że „ja” jutrzejsze lub wczorajsze nie jest zupełnie inną osobą symulującą moje zachowania? Skąd wiadomo, iż naszym zmianom w sferze wartościowań i wyborów nie towarzyszy niezauważalna empirycznie głębsza zmiana na poziomie zmienianych skokowo osobowości? Skąd...

Problematyka czasu i świadomości, rozpatrywana w rozległym kontekście miliardów lat ewolucji kosmicznej, staje się dla Penrose'a dziedziną metafizycznych zadumań wskazujących na element tajemnicy związany nieuchronnie z naszą egzystencją. Szybki rozwój nauki sprawia, iż widowiskowy zachwyt nad spektakularnymi sukcesami wiedzy zabija w nas umiejętność zadziwienia i prowadzi do zobojętnienia na otaczające nas misterium mundi. 460 stron wnikliwych rozważań Penrose'a

ma za cel przeciwdziałanie podobnej postawie ucząc trudnej sztuki zadziwienia, w sytuacjach gdy bliższa jest nam bądź to wyprana z refleksji atmosfera widowiska związanego z oglądaniem nowych szat króla, bądź też oscylacje skrajnych nastrojów przechodzących z łatwego entuzjazmu w salwy śmiechu generowane przez sceptycyzm.

Prosta filozofia software

Już od ponad 40 lat trwa konflikt dotyczący możliwości myślenia u komputerów. W pełnym emocji sporze można dostrzec, iż broniący specyfiki ludzkiego myślenia „humaniści“ nierzadko chcą „dołożyć“ programistom, skrzętnie zapisując na swe konto wszelkie niepowodzenia związane z doskonaleniem kolejnych generacji komputerów. Z kolei niektórzy z twórców sztucznej inteligencji, zwani żargonowo obliczeniowcami, kochają się w prowokujących deklaracjach i z nonszalancją wyrażają wątpliwości, czy w ogóle warto podejmować trud dyskusji z istotami, którym nie znane są tajniki komputerowego programowania.

Kiedy obie strony oskarżają się wzajemnie o dogmatyczny szowinizm, warto zauważyć, iż światopoglądowe konsekwencje ich ujęć nie muszą być bynajmniej równie prymitywne, jak się to sugeruje w najprostszych opracowaniach. Nawet gdyby przypisać komputerom jakiś typ świadomości czy rozumienia tekstu, nie musiałoby to bynajmniej prowadzić do zakwestionowania dotychczasowej filozofii humanizmu. Zbyt pośpieszny wydaje się wniosek, iż w perspektywie proponowanej przez obliczeniowców musi koniecznie powrócić dyskredytowana wielokrotnie mechanistyczna filozofia przypadku i konieczności, w której człowiek zatracą swą wyróżnioną pozycję w świecie przyrody, zaś całą zawartość naszej kultury można wytłumaczyć w kategoriach substratu fizycznego i rządzących nim praw. Podobne ujęcie wyzwała nierzadko ekspresję intelektual-

nej rozpacz u krytyków protestujących przeciwko traktowaniu ludzkich norm etycznych, hierarchii wartości czy przekonań religijnych wyłącznie jako wyniku procesów fizycznych zachodzących w biologicznym hardware ludzkiego organizmu.

Obiektywnie biorąc same deklaracje o myśleniu komputerów nie upoważniają bynajmniej do równie posępnych wniosków. Dostrzega to m.in. amerykański astronom Robert Jastrow, który w osiągnięciach sztywnej inteligencji upatruje szansy na przewyżczenie części biologicznych ograniczeń znamiennych dla naszego gatunku. W spekulacjach bliższych fantastyce niż konkretnym programom badawczym rozwija on wizję ludzkiej nieśmiertelności uwolnionej od negatywnych zjawisk towarzyszących rozpadowi związków białkowych. W ujęciu tym, utrwalony w niezniszczalnych mikroukładach krzemowych czy rubinowych, typ refleksji zbliżonej do refleksji naszego gatunku mógłby istnieć bez znanych ograniczeń czasowych związanych z cyklem życia i śmierci organizmów³.

W historii nauki obawy podobne do tych, które współcześnie towarzyszą doskonaleniu software – programów komputerowych – wyrażano już choćby w odniesieniu do prób laboratoryjnej syntezy białka czy też dyskusji nad Darwinowską teorią ewolucji. Przekroczenie Rubikonu dzielącego świat istot żywych od materii nieożywionej oraz świat człowieka od świata zwierząt niższych wywołuje zrozumiałe emocje i niepokoje. Obecnie nie podzielamy większości obaw wyrażanych przez XIX-wiecznych krytyków darwinizmu. Istnieją podstawy, by przypuszczać, iż hipotetyczne odkrycie pojętej ściśle umiejętności „rozumienia” tekstu przez komputer nie zmieniłoby w większym stopniu statusu człowieka w przyrodzie, niż uczyniła to biologiczna teoria ewolucji. Podstaw humanizmu filozoficznego nie należy bowiem upatrywać w kwestionowaniu możliwości rozumienia świata u istot nie należących do gatunku *Homo sapiens*.

Jakiś typ „rozumienia“ zdarzeń można wszak stwierdzić już u prostych organizmów reagujących na bodźce środowiska oraz u zwierząt domowych „wyczuwających“ intencje współdomowników. Czy należałoby zakwestionować nasz obecny humanizm, gdybyśmy w wyniku wyprawy do Alfa Centauri odnaleźli tam np. ptaki, które wyrażałyby zasady logicznego rachunku zdań za pomocą śpiewu uwzględniającego zasady alfabetu Morse’a? Sądzę, iż podobne przejawy ptasiego intelektualizmu nie narzucałyby konieczności rewizji tezy o roli człowieka w świecie przyrody; dostarczałyby one natomiast nowych pasjonujących kwestii dotyczących ostatecznych uwarunkowań logiki „znanej“ egzotycznym ptakom i wyrażanej przez nie w symbolach dźwiękowych.

Podobne surrealistyczne przykłady uwrażliwiają nas na to, iż w wypowiedziach typu „x rozumie y“ termin „rozumie“ ma charakter wieloznaczny. Różne typy i poziomy zrozumienia mają miejsce także w dziedzinie ludzkiej refleksji. Niejednokrotnie jesteśmy głęboko przekonani, iż rozumiemy zaistniały splot zdarzeń i pojmujemy zakamarki ludzkiej psychiki. Dopiero potem odkrywamy, jak wiele ignorancji i łatwego samozadowolenia było w tym, co naiwnie nazywaliśmy rozumieniem i wiedzą. Proces ludzkiego rozumienia świata zdaje się mieć nieuchronną składową Sokratejską; na gruncie naszej niewiedzy odkrywamy sukcesywnie głębie treści, dzięki której możemy pełniej pojąć sens towarzyszących nam zdarzeń. Przypisanie określonym procesom jakiegoś typu myślenia nie upoważnia więc bynajmniej do wniosku, iż w procesach tych występuje znamienny dla ludzkiej refleksji typ ujmowania zdarzeń. Osobnym zagadnieniem pozostaje natomiast to, iż wpływowi i spektakularni przedstawiciele sztucznej inteligencji wielokrotnie deklarowali już z ostentacją, iż

³ R. Jastrow, *The Enchanted Loom: Mind in the Universe*, Simon and Schuster, New York 1984.

nie istnieje żadna różnica jakościowa między rozumieniem właściwym dla człowieka a rozumieniem tekstu czy instrukcji przez komputer.

Skrajne stanowisko wyraził w tej kwestii w 1979 r. John McCarthy formułując tezę: *Maszynom tak prostym jak termostaty można przypisywać przekonania (beliefs). Posiadanie przekonań zdaje się stanowić cechę charakterystyczną większości maszyn zdolnych do rozwiązywania problemów*⁴. Przyjęcie tej radykalnej tezy prowadzi do starej filozofii panpsychizmu, gdyż zdolność rozumienia instrukcji trzeba wtedy konsekwentnie przypisać nie tylko komputerom, lecz również fotokomórkom, kopiarkom, kalkulatorom czy maszynom do pisania, które sygnałem dźwiękowym informują o zbliżaniu się do granicy marginesu. Ujęcie takie nie tylko wnikła się w bezpodstawne antropomorfizmy, lecz również prowadzi do wizji świata bliskiej starogreckim mitom, w których wybuchy wulkanów, uderzenia piorunów czy wylewy rzek uważano za przejaw uczuć, gniewu lub agresji okazywanych przez siły przyrody.

Praktykując podobne podejście Marvin Minsky, autor słynnej wypowiedzi o tym, iż mózg jest jedynie komputerem z mięsa, sformułował w 1970 r. prowokującą prognozę. Głosiła ona: *W okresie od trzech do ośmiu lat otrzymamy maszynę o ogólnej inteligencji przeciętnej istoty ludzkiej. Myślę o maszynie, która będzie mogła czytać Szekspira, nasmarować samochód, dyskutować w biurze o polityce, opowiedzieć dowcip, włączyć się w bijatykę. (...) Po kilku miesiącach maszyna ta osiągnie poziom geniusza zaś kilka miesięcy później jej moc stanie się niemożliwa do oszacowania*⁵.

Sam McCarthy był znacznie ostrożniejszy w określaniu przedziału czasowego i w swej wypowiedzi z 1982 r. wyraził tylko przekonanie, iż konstrukcja podobnej maszyny zajmie od 5 do 500 lat. Podobne prognozy ilościowe kojarzą się historykowi nauki z wypowiedziami La Mettrie'go, który dysponował szczegółową wiedzą o tym, ile miesięcy edukacji jest konieczne, by

nauczyć szympansa mowy i nienagannych manier towarzyskich. Wyliczenia francuskiego fizjologa okazały się wytworem bezkrytycznego fantazjowania; jego utopijne wizje uzyskały jednak nową treść, gdy po powstaniu teorii Darwina okazało się, iż gatunek nasz łączy ze zwierzętami niższymi ta sama ewolucyjna przeszłość. Być może podobne połączenie prawdy i utopii występuje w mocnym wariacie sztucznej inteligencji.

W deklaracjach obliczeniowców uderza optymistyczna wiara w przełomowy charakter bliskich już osiągnięć. Wierzą oni, iż w najbliższym okresie uda im się osiągnąć to, co nie udawało się filozofom przez 3000 lat – zadowalającą teorię, która tłumaczy genezę ludzkiej świadomości. Wiarę tę traktują, jak to jednoznacznie wyraził Douglas Hofstadter, autor słynnego bestselleru „Gödel, Escher and Bach”, jako swego rodzaju nową postać ostatecznej, najbardziej dojrzałej religii. Wyznawcy komputerowej zmodernizowanej religii podkreślają, iż trzeba spokojnie pogodzić się z brutalną prawdą o tym, że w określonym sensie wszystko jest maszyną, zaś nasz umysł stanowi jedynie formę komputera. Z idących najdalej deklaracji można dowiedzieć się, iż nawet gdyby psychizm ludzki nie miał podłoża fizycznego i tak można by interpretować nasze myślenie w kategoriach funkcji spełnianych przez komputery⁶. Gdyby konsekwentnie rozwijać podobną metaforę, nawet anioł okazałby się tylko szczególnym przypadkiem komputera.

Podobne deklaracje przeniknęły już tak głęboko świadomość społeczną, że można je znaleźć nawet w tek-

⁴ J. McCarthy, *Attributing Mental Qualities to machines*, w: *Philosophical Perspectives on Artificial Intelligence*, red. M. Ringle, Humanities Press, Atlantic Highlands 1979, s. 161–195.

⁵ T. Roszak, *The Cult of Information*, Pantheon Books, New York 1986, s. 122.

⁶ Por. np. Davor Pečnjak, *Epiphenomenalism and Machines*, Brit. J. Phil. Sc. 40 (1989), s. 407: „If the same program can be performed by computers and human beings, why shouldn't we say that human beings are machines also? It is said that programs can be realized by nonphysical things also. So even if the human mind is not physical, it can nevertheless be a machine“.

stach osób, które kategorycznie przeciwstawiają się ideologii obliczeniowców. Należy do nich m.in. kalifornijski filozof języka John Searle. Jego analizy porównawcze wieńczy zdecydowany wniosek głoszący: *W sensie ścisłym oprogramowany komputer rozumie tyle samo co samochód albo maszyna kasjerska, mianowicie dokładnie nic*⁷. Mimo to, przyjmując konwencję językową obliczeniowców, Searle zgadza się, by mózg ludzki traktować jako komputer obdarzony intencjonalnością pojętą jako szczególna forma świadomości. Zgoda na tę mocną tezę wynika z przekonania, iż po uwzględnieniu niebanalnych analogii wszystko, co istnieje, można uważać za odpowiednik komputera.

Ostatnia z wyrażonych opinii staje się przedmiotem zdecydowanej krytyki Penrose'a. Zdaniem brytyjskiego matematyka teza: *Wszystko można uważać za odpowiednik komputera*, stanowi jeden z dogmatycznych przesądów naszej epoki. Proponowane przez Searle'a przyjęcie intencjonalności jako cechy przysługującej jedynie biologicznemu „komputerowi” człowieka prowadzi natomiast do nietwórczych interpretacji, w których przez wprowadzanie nieostrych terminów hamuje się badania nad istotą ludzkiego psychizmu. W historii nauki pełno było optymistycznych prognoz, które z upływem czasu ztracały swój optymistyczny wydźwięk. Dziedziny badań nad tak podstawową kwestią, jak ludzka świadomość z jej tajnikami i światem wielkich aspiracji, nie można powierzyć wyłącznie elokwentnym ekspertom o wąskiej specjalizacji, którzy dysponują niedostępną dla ogółu wiedzą o życiu uczuciowym termostatów. W dziedzinie tej inspirujące mogą okazać się analogie dotyczące najnowszych odkryć innych dyscyplin naukowych.

Sokrates w nieobliczalnym świecie Penrose'a

Aby porównania komputera i mózgu nie zależały wyłącznie od subiektywnych upodobań poszczególnych interpretatorów, Penrose usiłuje wykorzystać w swych

argumentach odkryte 60 lat wcześniej twierdzenia Gödla i Churcha oraz rozważania dotyczące tzw. maszyny Turinga. Odkrycia wymienionych autorów bulwersowały świadomość tych matematyków, którzy łudzili się wzorem Hilberta, iż w uporządkowanym systemie matematyki można będzie rozwiązać dowolne zagadnienie. Kontynuatorzy Turinga wyjaśnili szczegółowo, dlaczego podobnych marzeń nie można zrealizować nawet przy zastosowaniu komputerów. Okazuje się, że dla pewnych typów marzeń zabójcze bywa pytanie o algorytm, tzn. o efektywną procedurę, której zastosowanie pozwala osiągnąć zamierzony cel (tzn. znaleźć rozwiązanie konkretnego problemu) w skończonej liczbie kroków. Podstawowy problem tkwi w tym, iż zbiór zdań prawdziwych zawiera nieskończenie więcej zdań niż paralelny zbiór tych zdań, które można uznać za prawdziwe przy wykorzystaniu wszystkich dostępnych naszej logice algorytmów⁸.

Tę samą prawidłowość ilustruje Penrose odwołując się do tzw. problemu słowa, zbiorów Mandelbrota czy rozkładu równoległoboków pokrywających płaszczyznę. Wśród przytaczanych sugestywnych przykładów jako motyw przewodni powraca pytanie: Czy całą złożoność struktur otaczającego nas świata można opisać w dostępnych nam językach tak, by na podstawie znajomości określonych faktów można było przewidzieć i obliczyć wyniki dotyczące innych, nieznanych faktów? Perspektywa ta ekscytowała w XVIII w. kontynuatorów Laplace'a, którzy marzyli o deterministycznym wszechświecie, gdzie dokładna znajomość teraźniejszości pozwala określić przyszłość. Penrose podejmuje podobny wątek; jego wnioski niszczą jednak bru-

⁷ J.R. Searle, *Mind, Brains, and Programs*, w: *The Mind's I*, red. D.R. Hofstadter, Basic Books, New York 1981, s. 358.

⁸ „Since the true propositions are (...) not recursively enumerable (and are not the false ones) they constitute a vastly more complicated and profound array than do the propositions provable within the system. This again illustrates aspects of Gödel's theorem: that the concept of mathematical truth is only partly accessible by the means of formal argument“ (s. 122).

talnie pewien typ marzeń. Głoszą one m.in.: *...wszechświat mógłby być deterministyczny, ale nieobliczalny (non-computable). Skutkiem tego przyszłość mogłaby być zdeterminowana przez teraźniejszość w sposób, który jest z zasady nieobliczalny* (s. 170). Czynniki wymykające się logicznym kalkulacjom pojawia się zarówno w sytuacji dokonywanych przez nas wyborów jak i w dynamice niektórych procesów intelektualnych. W dziedzinach tych dochodzimy do najtrudniejszych kwestii i niewiele pomogą tu głosy pociechy sugerujące, iż mechanistyczny model z kulami bilardowymi wyjaśni nam zarówno iluzję naszej wolności jak i tajemnicę podświadomych motywacji (s. 169). Sokratejskie „nie wiem” stanowi nieuchronny składnik nieobliczalnego wszechświata Penrose’a. Jego obecność będzie zapewne źródłem przykrości dla osób, które lubiły łączyć mentalność rachmistrza z gromkimi zapewnieniami, iż wszechświat nie zawiera już więcej żadnych tajemnic.

W racjonalnym dziedzictwie ludzkości doniosłą składową stanowi zbiór twierdzeń, które można udowodnić przy wykorzystaniu związków wynikania logicznego. Dziedzictwa tego nie można jednak pojąć, jeśli nie uwzględni się roli odgrywanej w naszej refleksji przez czynniki pozaracjonalne. Różnorodne typy intuicji i psychologiczna gra skojarzeń, artystyczne analogie oraz przełomowe wizje ukazujące całość w nowej perspektywie decydują o specyfice ludzkiej przygody intelektualnej. Penrose wspomina w tym kontekście jedno z osobistych doświadczeń, które zaważyło w decydujący sposób na rozwoju fizyki czarnych dziur. We wczesnych latach sześćdziesiątych nie istniały jeszcze podstawowe pojęcia matematyczne, które czyniłyby możliwym rozwój tej dyscypliny. W tym właśnie okresie nie znanego jeszcze w świecie wielkiej nauki Penrose’a odwiedził w Birkbeck College amerykański kolega Ivor Robinson. Spacerując po londyńskich ulicach przyjaciele gawędzili o matematyce i de omnibus rebus. W pewnym momencie, gdy zatrzymali się na skrzyżowa-

niu, Penrose'owi zaświtała idea nie związana z tematyką ich rozmowy. Towarzyszący jej przeblysk radykalnie nowej perspektywy został zepchnięty na margines świadomości wraz ze zmianą światła. Dalsza konwersacja dotyczyła zupełnie innych kwestii. Po rozstaniu z kolegą Penrose odczuwał jednak jakieś poczucie uniesienia, które towarzyszy sprawom wyjątkowej wagi. Powrócił do idei, która w stylu błyskawicy przecięła na krótko jego świadomość podczas spacerowej pogawędki. Po wypracowaniu matematycznej oprawy powstał artykuł, w którym po raz pierwszy pojawiło się pojęcie powierzchni pułapkowej – centralne dla fizyki czarnych dziur. Okazało się ono przydatne do udowodnienia wielu ważnych twierdzeń. Zanim twierdzenia te zjawiły się w ścisłej, uporządkowanej logicznie postaci, ich zarodkowa postać ujawniła się w tamtym olśniewającym przeblysku, który niczym niezamierzony przypływ artystycznej inspiracji ukierunkował uwagę w stronę nie dostrzeganą uprzednio (s. 420).

Prawdę o naturze ludzkiej refleksji wyrażają zarówno uporządkowane logicznie ciągi ścisłych wywodów jak i trudne do zwerbalizowania estetyczne odczucie piękna pewnych idei. W filozofii Penrose'a, podobnie jak w poezji Herberta, estetyka okazuje się *pomocna w życiu; nie należy zaniedbywać nauki o pięknie*. Ścisłe, przejrzyste logiczne dowody stanowią ostatni, nie zawsze osiągalny, etap w naszym dążeniu do prawdy. W ich poszukiwaniu naszym udziałem pozostaje wędrówka wyobraźni przez świat relacji i struktur ujmowanych w intuicyjnym wyczuciu czy pozapojęciowym wglądzie. Potwierdzenia tej wizji mogą dostarczać wyznania Mozarta opisujące, jak w chwilach przypływu inspiracji słynny muzyk doświadczał stanów, w których niezależnie od jego woli i aktualnych zainteresowań cała złożona struktura nowych kompozycji „wlewała się” do jego świadomości przygniatając bogactwem treści przechodzących z niewidzialnego świata obiektywnej harmonii (s. 423).

Odpowiednik Mozartowskich doznań można znaleźć w wyznaniach Einsteina. W liście do Hadamarda twórcy teorii względności pisał, iż zarówno konkretne słowa jak i ciągi myślowe przychodzące w określonych procesach psychicznych stanowią mało istotny wtórny czynnik, który może pojawiać się w różnorodności zmiennych form. Czynnikiem podstawowym pozostaje natomiast treść ujmująca relacje w sposób ponadpojęciowy, nie związany z żadnym konkretnym ciągiem słów. Przełomowe odkrycia dokonują się często właśnie w tej nieskonceptualizowanej postaci, kiedy odkrywcze treści przecinają horyzont naszej świadomości wolne od balastu znaków i symboli, które na następnym etapie posłużą do ich ekspresji (s. 423).

Penrose jest świadomy, iż ten typ doświadczenia nie stanowi bynajmniej powszechnego zjawiska wśród osób, które przeszły przez formację akademicką. Przyznaje on, iż często doświadczał elokwencji swych uniwersyteckich kolegów w sytuacjach, gdy jego zdolności językowe natrafiały na zasadnicze bariery. O tym, iż bariery te nie wynikają z braku elokwencji, zaś ich doświadczenie nie stanowi wyjątku w świecie wielkich twórców nauki, świadczą przytaczane w pracy wypowiedzi Hadamarda i Francisca Galtona. Prowadząc badania w odległych dziedzinach matematyki i genetyki obaj odkrywcy są zgodni co do tezy, którą Hadamard wyraża następująco: *Słowa są zupełnie nieobecne w moim umyśle, kiedy snuję głębokie refleksje (...) Zgadzam się w pełni z Galtonem (...) i z Schopenhauerem, gdy ten ostatni pisze: „myśli umierają w tym momencie, gdy uzyskują ucieleśnienie w słowach”* (s. 424).

Podobne cytaty nie mają bynajmniej służyć deprecjonowaniu roli języka w nauce. Istnieją dziedziny wiedzy, w których ścisła i rygorystyczna forma językowa stanowi konieczny warunek twórczego rozwoju badań. W odkryciu matematycznym jednak, podobnie jak w Mozartowskim momentalnym wglądzie w całość struktury nowej kompozycji, jako rzeczywistość podstawowo-

wa jawi się bogaty świat obiektywnych relacji, które istnieją niezależnie od naszych nieudolnych ekspresji słownych. Jako przykłady takich relacji można przytaczać różnorodne algorytmy. Bez względu na to, czy będziemy wyrażać je w konkretnym języku programowania komputerowego, czy też za pomocą bodźców drażniących system nerwowy bądź też zespołu kul bilardowych i metalowych rurek, konkretna postać istnieje na bardziej podstawowym poziomie rzeczywistości odpowiadającej światu Platońskich idei.

Od Sokratesa do Platona

Sokratejska zaduma nad prawdami, które ujawniają swój byt bez pośrednictwa pojęć i słów oraz nie zawsze dają się wyrazić za pomocą zwerbalizowanych algorytmów, wprowadza Penrose'a do świata Platońskich form, który jedynie częściowo ujawnia swe bogactwo w świecie obserwowanych procesów i zjawisk. Poznanie matematyczne stanowi zdaniem autora „The Emperor's New Mind” dziedzinę, w której ludzka myśl dochodzi bezpośrednio do koniecznych prawd – idei Platona. przy pewnej interpretacji terminów poznanie to nie dostarcza nowej informacji. Informacja ta była bowiem w sposób niedostrzeżony ukryta pod postacią znanych wcześniej pojęć. Jej „odkrycie” polega w istocie na jasnym i wyraźnym dostrzeżeniu tego, co wcześniej kryło się w formie nieskonceptualizowanej (s. 428).

Podobne ujęcie pozostaje bardzo bliskie Platońskiej koncepcji anamnezy. Jej ilustrację na poziomie codziennych spotkań może stanowić sytuacja, w której przy powitaniu z kimś nowo spotkanym, gdy słyszymy jego imię, uświadamiamy sobie, iż zarys jego twarzy nosiliśmy już wcześniej w naszej pamięci bez imiennego skonkretyzowania. Analogicznie nowe odkrycia w matematyce prowadzą do ukazania w nowej postaci pewnego zespołu relacji, który w sposób niezwerbalizowany „przenikał” w jakiś sposób już wcześniej naszą

świadomość. W sugerowanej perspektywie horyzontem naszych wysiłków poznawczych pozostaje obiektywny świat Platońskich idei. Tylko niewielka jego część, niczym wierzchołek góry lodowcowej, ujawnia w uporządkowanej postaci swą obecność w naszej świadomości. Olbrzymie bogactwo matematycznych struktur nie da się przełożyć na język dostępnych człowiekowi algorytmów; dlatego też doświadczenie tajemniczego bogactwa świata, jego ukrytej głębi oraz trudnej do zwerbalizowania przedziwnej estetyki zdarzeń stanowi nieodłączny składnik przygody człowieka myślącego.

Na szlaku utraconych zdziwień

Mozartowskie otwarcie na ukrytą muzykę świata nie stanowi wyłącznego przywileju kompozytorów i matematyków. W naszej codziennej refleksji każdy z nas w różnym stopniu obcuje ze światem Platońskich idei, gdyż – zdaniem Penrose’a – typu świadomości specyficznej dla ludzkiego gatunku nie można pojąć bez odniesienia do koniecznych prawd istniejących w niezależnym od czasu świecie form opisanych w filozofii Platona. Próbując przedstawić w nowej formie strukturę tego świata autor omawianej monografii wprowadza wiele też zarazem mocnych i kontrowersyjnych. Niejednokrotnie pozostają one nieistotne dla podstawowej logiki wywodu i wiele szczegółowych tez można odrzucić, ograniczając się do przyjęcia najbardziej podstawowych założeń wizji ukazywanej w „Nowym umyśle króla”.

Nieuchronnym składnikiem tej wizji pozostaje wrażliwość na misterium i piękno świata, którego nie można przełożyć na język zaalgorytmizowanych obliczeń. *Obliczalność* – pisze w zakończeniu Penrose – *to nie to samo co ścisłość matematyczna. W Platońskim ściśle matematyzowalnym świecie istnieje wiele tajemnic i piękna. Większość tych tajemnic kryje się w czynnikach (concepts), które znajdują się poza relatywnie wąską dzie-*

dziną dostępną dla algorytmów i obliczeń (s. 447). Oczekiwanie, iż z postępem wiedzy również rzeczywistość naszych estetycznych doznań i psychicznych przeżyć zostanie podporządkowana bezwzględnyemu związkowi wynikania logicznego, stanowi formę poetyki zdarzeń, którą trudno uznać za merytorycznie uzasadnioną.

Relacje między bogactwem struktur odkrywanych w procesach fizycznych a fascynującym światem ludzkiej psychiki inspirowały Penrose'a do zadziwienia tymi faktami, które na co dzień przyjmujemy jako banalne, naturalne i oczywiste. Alegoria z małym Adasiem stawiającym niewygodne pytania pozostaje symbolem poszukiwania powrotu do trudnej sztuki zadziwień, która w reakcjach dzieci pojawia się jeszcze w swej naturalnej postaci. Nasza formacja intelektualna zabija w nas stopniowo umiejętność przeżywania zadziwień, skutkiem tego, iż pewne zjawiska tłumaczymy racjonalnie, do innych przyzwyczajamy się, jeszcze inne wygodnie neutralizujemy zaliczając je do zbioru pozornych problemów.

Zdaniem C.G. Junga i C. Kerényia symbol dziecka stanowi archetyp ogólnoludzkiego poszukiwania podstawowej harmonii, która rodzi się na poziomie przedrefleksyjnym i czerpie swe piękno ze zjednoczenia z żywą Naturą. To zjednoczenie w wersji proponowanej przez Penrose'a przewyższa wiele uproszczeń, które zdominowały kulturę naukowo-techniczną w wyniku uprawiania nauki w rzemieślniczym stylu, bez zwracania uwagi na rzeczywistość wykraczającą poza ciągi zmatematyzowanych wywodów. Negatywną reakcją na podobny typ rzemiosła bywa często antyintelektualizm, w którym bezpodstawnie oskarża się naukę, iż ignoruje ona harmonię piękną i dramat bólu, tak istotne dla ludzkiej egzystencji.

W filozoficznych komentarzach Penrose'a zamiast łatwej agresji przeciw nadużyciom nauki odnajdujemy mądrościową zadumę nad fenomenem życia, jego tajemnicą i pięknem. Ten właśnie wątek inspirował przez

stulecia zarówno literatów jak i filozofów. Ich refleksje przeżywane w teologicznej perspektywie predysponują w szczególności sposób do doświadczenia sakralnego wymiaru przyrody. Doświadczenia takiego nie można sobie narzucić ani aktem woli, ani afirmacją określonych zasad teoretycznych. Rozwija się ono w wyniku wzajemnych współoddziaływań człowieka z przyrodą podobnie jak wrażliwość na piękno poezji Szekspira czy muzyki Beethovena. Ogarniający nas świat Platońskich idei, o którym z takim przejęciem pisze Penrose w swych rozważaniach o istocie matematyki, jawi się chrześcijaninowi jako przejaw Bożego Logosu, w którym *żyjemy, poruszamy się, jesteśmy* (Dz 17,28). Codzienna rutyna zabija w nas wrażliwość i odczucie Jego bliskości; dlatego właśnie trzeba w stylu dziecka dążyć do wyzwolenia z tego co schematyczne, zrutynizowane i bezmyślne, aby stać się uczestnikiem metafizycznego misterium mundi i doświadczyć sakralnego wymiaru zdarzeń.

W wyniku odkrycia tego wymiaru następuje zmiana perspektywy, dzięki czemu odkrywamy nowy sens zdarzeń, które uprzednio jawiły się jako bezcelowe czy puste. Następstwem tej zmiany są m.in. przeobrażenia w ujmowaniu naszych relacji do reszty świata. Próba nowego zharmonizowania tych relacji przyjmuje szczególnie intrygującą postać na poziomie refleksyjnych wartościowań towarzyszących wolnym i twórczym działaniom człowieka. Egzystencji ludzkiej nie można podporządkować prostym zasadom, które określałyby proporcje między wolnością a determinizmem, absurdem a sensem, pięknem a złem w konkretnych działaniach człowieka. Ostateczna postać tych działań zależy do umiejętności zespolenia w naszych indywidualnych wyborach różnorodnych czynników uzależnionych od wpływów środowiska, predyspozycji psychicznych, otwarcia na współdziałanie z immanentnym Bogiem przenikającym ustawicznie horyzont naszej egzystencji. Proporcjonalna synteza tych czynników, decydująca o

wielkości i pięknie indywidualnej ludzkiej egzystencji, wymyka się oszacowaniom ilościowym z tych samych powodów, przez które nie możemy podać prostego zmatematyzowanego przepisu na stworzenie wielkiej symfonii muzycznej lub arcydzieła literackiego.

Wielkość ludzkiego ducha, równie niepowtarzalna jak wielkość arcydzieł artystycznych czy teorii naukowych, uzyskuje interesującą interpretację w nieobliczalnym świecie Penrose'a dzięki naszemu doświadczeniu racjonalności i tajemnicy. W imponującej wizji proponowanej przez oksfordzkiego matematyka jako prawda podstawowa jawi się teza głosząca, iż harmonii naszych duchowych wysiłków nie można podporządkować prostym algorytmom. W dążeniach do tej harmonii musi się znaleźć zarówno odbicie Platońskich idei na poziomie indywidualnej ludzkiej psychiki jak i otwarcie na tajemnicę niemożliwą do wyrażania za pomocą sformalizowanych argumentów. Porządek matematycznych struktur i doświadczenie granic naszego poznania określają horyzont poznawczych wysiłków człowieka.

L'univers incalculable de Penrose

L'auteur traite de livre de Roger Penrose „The Emperor's New Mind“ (Oxford 1989). Il affirme que dans les commentaires philosophiques de Penrose, une méditation empreinte de sagesse sur le phénomène de la vie, son mystère et sa beauté, prend le pas sur ce que ce livre aurait pu contenir: une agression de facilité contre les abus de la science. Ce qui sert de vérité de base à la vision pro-

posée par le mathématicien d'Oxford, c'est la thèse que l'harmonie de l'activité spirituelle de l'homme échappe à l'algorithme. Ce livre retiendra sans doute l'attention de ceux qui s'occupent de la place que tient le mystère dans la connaissance scientifique, et de la question des limites infranchissables dans le domaine des recherches sur l'intelligence artificielle.



Jacek Bolewski SJ

Alternatywa Hamleta (I)

Hamlet jest kimś więcej aniżeli jedną z postaci Szekspirowskiej tragedii – *Jest jednym z niewielu bohaterów literackich, którzy żyją poza tekstem, którzy żyją poza teatrem. Jego imię znaczy coś nawet dla tych, którzy Szekspira nigdy nie czytali ani nie oglądali. Podobny jest w tym do „Mony Lisy” Leonarda. Zanim jeszcze spojrzymy na ten obraz, już wiemy, że się uśmiecha*¹. Podobnie wiadomo z góry o Hamlecie, że jest człowiekiem wahającym się, niezdecydowanym w obliczu trudnej alternatywy. Sama alternatywa bywa różnie formułowana, przybierając formę najbardziej ogólną w słowach, które wypowiedziane przez Szekspirowskiego bohatera stały się tak szeroko znane, jak na obrazie Mony „lisi” uśmiech jej ust: *Być albo nie być...* Ale stereotyp Hamleta wyraża się nie tyle w tej czy innej postaci samej alternatywy, ile przede wszystkim w przyjętej wobec niej postawie. Wystarczy zajrzeć do pierwszego lepszego słownika, by pod hasłem „hamletyzm” znaleźć wyjaśnienie, iż jest to *postawa życiowa odznaczająca się niezdecydowaniem, ustawicznym wahaniami, rozterkami, niezdolnością do podejmowania decyzji i wprowadzania ich w czyn*². W tym sensie, mówi się dalej o hamletycznych rozterkach, o hamletyzowaniu itd.

Nie jest naszym zamiarem powtarzanie stereotypów o postaci Hamleta. Dlatego aktualnej okazji do dalszych rozważań nie dostarczyła wydana niedawno praca o *polskim Hamlecie*³. Wprawdzie można w niej znaleźć również „nietypowe” interpretacje Szekspirowskiej postaci; kiedy jednak autor odwołuje się do tej postaci w swojej ocenie utworów, w których nie pojawia się ona wprost, wtedy punktem wyjścia jest z reguły potoczny model „hamletyzujący”⁴. Wybraliśmy przeto dro-

gę poniekąd alternatywną – okazją do ponownego zajęcia się *Hamletem* stało się dla nas co innego, co w nowym i o wiele głębszym sensie pozwala mówić o „polskim *Hamlecie*”. Chodzi o wydarzenie, jakim jest ostatnie tłumaczenie tragedii na nasz język dokonane przez Stanisława Barańczaka⁵.

Już kilka lat temu w związku z „pierwszym Szekspirem Barańczaka” zostało wyrażone na tych łamach przekonanie, że *trafił wreszcie swój na swego. Kto jak kto, ale poeta języka właśnie, autor „Dziennika porannego”, „Sztucznego oddychania” tudzież wspaniałych tłumaczeń Donne’a, Hopkinsa, XVII-wiecznych metafizyków angielskich oraz Dylana Thomasa powinien być wreszcie zmierzyć się z Szekspirem*⁶. Wyrażone wówczas zarazem życzenie, aby pierwszy, *ośniewający* przekład, który bije na głowę poprzednie, *dał początek serii, może całości, zaczęło się tymczasem wypełniać*⁷. Tłumaczenie

¹ J. Kott, *Szekspir współczesny*, Warszawa 1965, s. 77.

² *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, tom I, s. 723.

³ J. Trznadel, *Polski Hamlet. Kłopoty z działaniem*, Paris 1988.

⁴ W tym sensie ma rację M. Adamiec, który w swej recenzji tak pisze: „*Hamlet* Jacka Trznadla, ów *Hamlet* «przykładany» przezeń do polskich realiów, nie został wyraziście przedstawiony, odesłanie do dramatu Szekspira niczego tutaj nie załatwia; zda się, iż obecne w tej książce jest milczące, acz niezbyt szczęśliwe założenie: «*Hamlet* jaki jest – każdy wie». Natomiast kiedy autor proponuje indywidualną charakterystykę tej postaci, pisząc między innymi: «*Hamlet* waha się i przeżywa rozterki moralne dla uzyskania pełnego obrazu prawdy, *Hamlet* walczy z tyranem, *Hamlet* chce wymierzyć sprawiedliwość, *Hamlet* jest samotny, ale także *Hamlet* musi zginąć» (s. 253 – to chyba najpełniejsza prezentacja tej osoby w książce Trznadla), mam wrażenie, iż obcuje z pewnym stereotypowym wizerunkiem, z odwoływaniem się do nader potocznych i powierzchownych wyobrażeń” (*Tryumfalny pochód królewicza duńskiego przez stulecia historii polskiej*, w: „*Res Publica*” 7/89, s. 110).

⁵ Tłumaczenie ukazało się staraniem i nakładem wydawnictwa „W drodze”, Poznań 1990.

⁶ T. Nyczek, *Szekspir mniejszy*, w: „PP” 4/1987, s. 154. Jest to recenzja z przedstawienia sztuki „Dwaj panowie z Werony” w Starym Teatrze w Krakowie (premiera 2 XII 1986). Reżyserem przedstawienia był T. Łomnicki, który też zamówił tłumaczenie sztuki u S. Barańczaka.

⁷ Por. wywiad z poetą, zamieszczony w „Tygodniku «Solidarność»” (nr 24 z dnia 15 VI 1990). Barańczak wymienia tu tytuły 7 sztuk Szekspira, które dotąd przetłumaczył, i dodaje: „Ale czy uda mi się kiedykolwiek przetłuma-

„Hamleta“, zainspirowane przez A. Wajdę, zaowocowało już w głośnym przedstawieniu tego reżysera. Niezależnie jednak od wartości samego przedstawienia jako trwały owoc pozostanie z pewnością nowy, wspinały tekst tłumaczenia. Ostatni polski „Hamlet“, którym nas obdarzył współczesny poeta, stanowi szczególną okazję, aby raz jeszcze powrócić do postaci Hamleta – tego właśnie, którego pełniej jeszcze niż przedstawienie przekazuje nam sam tekst. Bo nie tylko objętość tekstu tragedii, ale i jego głębia wykraczają poza możliwości jednego tylko, choćby najwierniejszego wystawienia⁸.

Pierwsza alternatywa interpretacyjna

Tłumacz pragnął przekazać nam tekst, który byłby zrozumiały⁹. Nie oznacza to oczywiście, że tym samym zrozumiała stała się również zagadka postaci Hamleta; chodziło raczej o to, by nie komplikować dodatkowo zagadkowej postaci przez niejasności, za które ponosi odpowiedzialność nie autor, lecz translator tekstu. Wierność przekładu, przybliżająca do oryginału, pozwalała zatem zbliżyć się do tajemnicy postaci, którą oryginalny tekst pragnie przedstawić. I dopiero teraz jest miejsce i czas, by stawić czoło innej, bardziej złożonej trudności związanej z interpretacją Hamleta. Chodzi o to, że sam oryginał nie jest tekstem jednolitym, lecz nosi ślady rozwoju, w którym wraz z tekstem zmieniała się również koncepcja jego bohatera.

Fakt ten nie jest niczym nowym – tekst o Hamlecie został stworzony przez Szekspira na podstawie wcześniejszych prób przedstawienia tej postaci¹⁰. Pierwszą próbą była historia o duńskim księciu, przekazana w łacińskiej kronice „Historia Danica“, która została spisana w drugiej połowie XII w. Po wydrukowaniu jej w 1514 r. powstał z kolei francuski przekład opowieści o Hamlecie dokonany przez Franciszka Belleforesta, który pozbawił pierwotną wersję rażących barbaryzmów i

po przekształceniu jej w duchu renesansowym włączył do swego cyklu „Cent Histories Tragiques” (1576). Popularność, której doczekała się przekształcona opowieść, zwiększyła się jeszcze bardziej z chwilą, kiedy pojawiła się również wersja sceniczna – dzieło współczesnego Szekspirowi pisarza i dramaturga, Thomasa Kyda. Ta ostatnia sztuka nie dotrwała do naszych czasów w formie tekstu, dlatego też przekazane o niej dane nie są wystarczające pewne. Znana w szekspiologii pod nazwą „Pra-Hamleta”, nosiła przypuszczalnie różne tytuły, jak „Zemsta Księcia Hamleta” czy „Dziwne szaleństwo królewicza Hamleta”. Wiadomo w każdym razie, że sztuka była grana w teatrze londyńskim Burbage’a w 1594 r., gdzie występował jako aktor sam Szekspir. W ten sposób została utworowana droga do ostatecznej wersji sztuki, która zrodziła się w wyniku kolejnych prób. Przypuszcza się, że pierwsza Szekspirowska wersja powstała w latach 1600-01. Świadczenia w formie tekstu są jeszcze późniejsze i noszą ślady dalszego rozwoju. Najstarsza wersja z 1603 r. przynosi „piracki” tekst sztuki, oparty na samym przedstawieniu

czyć całego Szekspira? To wiele lat pracy... Oczywiście, będę tłumaczył, dużo teatrów zgłasza się z zamówieniami i tak się to pewnie będzie toczyć jakiś czas – aż wreszcie być może zdenerwuję się, że mam tych przekładów – powiedzmy, już 18, i zrobię do kompletu resztę. Ale na razie będę myślał o konkretnej sztuce, a nie o całości”.

⁸ Por. raz jeszcze opinię J. Kotta, dz. cyt., s. 77 n.: „«Hamleta» nie można grać w całości, bo trwałby blisko sześć godzin. Trzeba wybierać, skracać i ciąć. Można grać tylko jednego z «Hamletów», którzy są w tej arcyście”.

⁹ Por. słowa S. Barańczaka w odpowiedzi na list A. Wajdy, w którym reżyser, pragnąc zasadniczo wykorzystać w swym przedstawieniu klasyczne tłumaczenie J. Paszkowskiego, zaproponował pocie nowe tłumaczenie monologów Hamleta. Poeta odpowiada w liście z 23 II 1989: „Im więcej wgłębiał się w przekład Paszkowskiego, tym bardziej jestem przekonany, że ten przekład jest dzisiaj zupełnie nie do użytku, zwłaszcza scenicznego. Ja sam pewnych fragmentów nie rozumiem nawet czytając, a cóż dopiero może powiedzieć widz słysząc ten tekst ze sceny”. I Barańczak dodaje: „Jednym słowem, odważam się Panu przedstawić propozycję, która stoi w sprzeczności z pańskimi planami: przełożę dla Pana całego «Hamleta» (wyd. cyt., s. 208).

¹⁰ Poniższe dane czerpiemy z: S. Helsztyński, *Hamlet Williama Szekspira*, Warszawa 1966, s. 20–31.

i przypuszczalnie bez uzgodnienia z autorem; dopiero wersja z 1604 r. przekazuje nam tekst znanego dzisiaj „oryginału”.

Znamienne jest, że te od dawna znane fakty pozostały przez długi czas bez wpływu na interpretację Szekspirowskiej postaci. Wiązało się to niewątpliwie z milczącym założeniem, że wszystkie elementy, które znalazły się w ostatecznej wersji, są dla Szekspira równie ważne, skoro zostały przezeń przyjęte. Interpretacja wychodziła zatem od dzisiejszego tekstu traktowanego jako jedność, uznając dalej rozmaite jego elementy dotyczące Hamleta za przejaw zagadkowości samej postaci w oczach autora. Zagadka bohatera była w tej perspektywie różnie formułowana i wyjaśniana. Najbardziej rozpowszechniła się właśnie wizja „hamletyzująca”, która była szczególnie bliska autorom okresu romantycznego; do jej utrwalenia przyczynił się zwłaszcza wielki Goethe.

Interpretacja niemieckiego poety, przedstawiona w dziele „Lata nauki Wilhelma Meistra”¹¹, była nader sugestywna. Goethe ukazuje najpierw przemianę, która miała dokonać się w Hamlecie po śmierci ojca, głębiej zaś jeszcze po następującym zbyt szybko małżeństwie matki z bratem zmarłego: *Teraz dopiero czuje się naprawdę złamanym, naprawdę osieroconym, a żadne szczęście świata nie może mu zastąpić tego, co utracił.* Po spotkaniu z duchem ojca, który odsłania się młodemu księciu jako ofiara bratobójstwa i wzywa do zemsty na zabójcy, *melancholia opada osamotnionego; staje się cierpkim względem uśmiechniętych łotrów, przysięga, że nie zapomni o zmarłym, i kończy znaczącym westchnieniem: „Czas wyszedł ze swoich fug; biada mi, że się zrodził, by go naprawiać”.* I Goethe dodaje: *W tych słowach leży, jak mi się widzi, klucz do całego zachowania się Hamleta i dla mnie jasną jest rzeczą, że Szekspir chciał wystawić wielki czyn włożony na duszę, która do czynu tego nie dorosła. I w tym rozumieniu opracowaną została konsekwentnie cała sztuka moim*

zdanem. Zasadzonym tu został dąb w cenne naczynie, które powinno by było przyjmować w łono swoje tylko śliczne kwiaty; korzenie się rozszerzają; naczynie pęka. Istota piękna, czysta, szlachetna, wysoce moralna, bez siły zmysłowej, tworzącej bohatera, ginie pod ciężarem, którego nie można ani unieść, ani odrzucić.

Ta „hamletyzująca” interpretacja Szekspirowskiej postaci, która zdominowała dalsze jej dzieje, doczekała się ujęcia prawdziwie alternatywnego dopiero wówczas, gdy uwzględniono wreszcie w interpretacji niejednolity charakter dzieła związany z jego pochodzeniem. W ten sposób można było pokusić się o dokładniejsze rozróżnienie elementów zagadkowej postaci bohatera, które są po prostu echem różnych koncepcji, pozostałych w Szekspirowskim dziele z wcześniejszych wersji opowieści o duńskim królewiczu; na tym tle można było dalej wyróżnić elementy wniesione przez Szekspira i określić, w jakim kierunku on sam pragnął zwrócić widzów i czytelników, aby tajemnica Hamleta mogła odsonić się pełniej.

Spośród przykładów, które mogą ilustrować tę alternatywną drogę, wybierzmy dwa najbardziej znaczące. Ich znaczenie polega najpierw na tym, że pochodzą od dwóch poetów-dramaturgów, nie mniej bliskich Szekspirovi w swojej randze aniżeli Goethe; chodzi o Stanisława Wyspiańskiego i Thomasa S. Eliota. Znamienne jest dalej, że ich interpretacje różnią się od pierwszego podejścia nie tylko metodą; oba ujęcia polemizują wyraźnie z „hamletyzującą” wersją niemieckiego poety, przeciwstawiając jej spojrzenie bardziej zróżnicowane. Charakterystyczne jest jednak przede wszystkim, że również nowe podejście polskiego i angielskiego poety prowadzi do kolejnej alternatywy, która pozwala dostrzec dodatkowy problem w interpretacji Szekspirowskiej postaci.

¹¹ Ks. IV, rozdz. 13. Dalsze cytaty z tego dzieła, w tłumaczeniu Piotra Chmielowskiego z 1893 r., czerpimy z: S. Helczyński, dz. cyt., s. 84–86.

Kolejna alternatywa

Porównując wersję „polskiego Hamleta“, która pochodzi od Wyspiańskiego, z ujęciem T.S. Eliota wyjdźmy od późniejszej i bardziej skrajnej wizji tego ostatniego. Skrajność w podejściu Eliota polega na tym, że dostrzegając w dziele Szekspira próbę nowego opracowania wcześniejszych opowieści o duńskim królewiczu – ocenia rezultat próby jako *artystyczne fiasko*¹².

Polemizując najpierw z interpretacjami autorów zastępujących szekspirowskiego Hamleta własnym, którego powołał do życia ich twórczy talent¹³, Eliot stwierdza: *„Hamlet“ Szekspira przedstawi się naszym oczom zupełnie inaczej, jeśli zamiast traktować całą akcję dramatu jako kompozycję Szekspirowską, dostrzeżemy, że jego „Hamlet“ został nałożony na materiał bardziej surowy, który przetrwał nawet w jego ostatecznym kształcie*. Na podstawie prac poświęconych kształtowaniu się „Hamleta“¹⁴ poeta przyjmuje dalej: w starej sztuce Kyda głównym motywem działania bohatera była chęć zemsty na królu-zabójcy, zaś odwlekanie działania wiązało się jedynie z trudnością zamordowania króla otoczonego strażą; w tym kontekście udawanie szaleństwa przez Hamleta miało na celu odwrócenie uwagi od zamierzenia, które dzięki temu w końcu się powiodło. Tymczasem w dziele Szekspira oba wątki – odwlekania zemsty i udawania szaleństwa – stają w innym świetle i przestają być przekonywające: *Odwlekanie zbrodni nie daje się tu wyjaśnić koniecznością ani warunkami, „szaleństwo“ zaś nie usypia podejrzliwości króla, lecz ją wzmacnia*. Napięcie istniejące w obecnym kształcie dzieła świadczy zatem zdaniem Eliota o braku spójności pomiędzy nowym motywem, wprowadzonym przez Szekspira, a elementami przejętymi z dawnej sztuki; poeta przyjmuje mianowicie, że Szekspirowski „Hamlet“ w tej mierze, w jakiej wyszedł spod jego pióra, to dramat syna cierpiącego z powodu przewiny matki i że Szekspir nie

potrafił wtłoczyć tego motywu z powodzeniem w „oporny” schemat starej sztuki.

Mówiąc o niepowodzeniu czy wręcz fiasku Szekspira w „Hamlecie” Eliot zwraca uwagę na jeszcze jeden element. Nie wystarczy wskazać, że *Hamlet mówi jak ktoś, kto przeszedł piekło z powodu poniżenia swej matki*. Istotne jest raczej, że poza słowami i zachowaniem się bohatera kryje się głębsze doświadczenie, dla którego nawet opis cierpienia związanego z matką nie stanowi wystarczającego odpowiednika. W „Hamlecie” bohater powodowany jest uczuciem, które jest niewyraźne, ponieważ przerasta widoczne z zewnątrz fakty. Rzekoma tożsamość Hamleta z jego autorem o tyle jest prawdziwa, że zmagania Hamleta z brakiem przedmiotowego ekwiwalentu dla jego uczuć są dalszym ciągiem bezskutecznych zmagañ jego twórcy parającego się z artystycznym problemem. Hamlet staje wobec tej trudności, że powód do niesmaku daje matka, ale matka nie jest dostatecznym jego ekwiwalentem; niesmak ją okrywa i wzrasta nad nią. A zatem uczucie, którego on zrozumieć nie może. (...) Musimy po prostu powiedzieć, że Szekspir tu jął się problemu ponad siły. Czemu jął się takiej rzeczy, to nierozwiązalna zagadka; pod naciskiem jakiego przeżycia pokusił się wyrazić coś tak niewyraźnie wstrętnego, nigdy się nie dowiemy. Potrzebowalibyśmy wielu faktów z jego biografii¹⁵.

¹² T.S. Eliot, *Szkice literackie*, redakcja, wybór, przedmowa i przypisy: W. Chwalewik, Warszawa 1963, s. 16. W tym kontekście znajdujemy także porównanie Hamleta do Mony Lizy, podjęte później przez Kotta. U Eliota jednak porównanie to świadczy wyraźnie o krytycznym nastawieniu do dzieła Szekspira: „I pewnie więcej jest takich osób, które uważają «Hamleta» za dzieło arcyzmu, ponieważ jest interesujący, niż takich, które uważają, że jest interesujący z tej racji, że jest dziełem arcyzmu. Jest on literacką Moną Lizą” (tamże, s. 17).

¹³ Tamże, s. 13. Np. Eliot zauważa tutaj, że Goethe w swej interpretacji „z Hamleta zrobił Wertera”.

¹⁴ Eliot powołuje się na wydane w 1919 r. prace amerykańskich autorów, E.E. Stolla i J.M. Robertsona.

¹⁵ T.S. Eliot, dz. cyt., s. 19 n.

Zauważmy w tym miejscu: Motyw zagadkowego doświadczenia wewnętrznego, które nie daje się wyrazić w formie przedmiotowego, dostatecznie przekonywającego odpowiednika, przewija się również we własnych utworach poetyckich Eliota. Co więcej, w jednym z wcześniejszych poematów, w którym motyw ten odgrywa centralną rolę, znajdujemy zarazem nowe odniesienie do postaci Hamleta. „Pieśń miłosna J. Alfreda Prufrocka”¹⁶ – to wyznanie postaci, która przez cały czas zmagą się z wyrażeniem prawdy nie dającej się ostatecznie wyrazić. Możemy się jedynie domyślać, że niewyraźne doświadczenie bohatera wiąże się z doświadczeniem zła-śmierci. Świadczy o tym nie tylko motto z Dantejskiego „Piekła”, zawierające paradoksalne wyznanie, które z założenia nie jest przeznaczone dla uszu ludzi żyjących na ziemi¹⁷. W tym samym kierunku wskazuje inna wypowiedź tytułowego Prufrocka, która posuwa się chyba najdalej w próbie wyrażenia niewyraźnego, nawiązując do biblijnej postaci: *Jestem Łazarz i przychodzę z martwych, / Przychodzę rzec wam wszystko, wszystko wam opowiem*¹⁸. I kiedy wreszcie bohater stwierdza: *Nie, nie jestem księciem Hamletem, ani go nie miałem oznaczać*¹⁹, to dla czytelnika staje się przynajmniej w tym momencie jasne, że właśnie odwołanie się do postaci Hamleta i jego zagadkowego doświadczenia stanowi tutaj dodatkową wskazówkę, jak Eliot pojmuje nie tylko swojego, ale i Szekspirowskiego bohatera.

Na tym tle możemy dokładniej określić specyficzne napięcie w Eliotowej interpretacji postaci Hamleta. Z jednej strony jego interpretacja zakłada wyraźną granicę w artystycznej kreacji samego Szekspira, wiążąc ją z uwarunkowaniami materiału, który twórca miał do swojej dyspozycji. Z drugiej strony Eliot jest gotów interpretować Szekspirowskiego bohatera głębiej, przyjmując jakby zarazem, że odsłaniająca się w ten sposób postać wykracza poza wizję zamierzoną przez artystę – tak, jakby sam Szekspir nie mógł być przedstawić za-

gadki Hamleta w sposób na tyle otwarty, by obejmowała ona również domysły, do których dochodzą późniejsze interpretacje. I właśnie w tym kontekście staje się wyraźniejszy alternatywny charakter tego ujęcia Hamleta, które zostało zaproponowane już wcześniej przez Wyspiańskiego.

Rozważania autora „Wesela”, uznane za najważniejszą pracę o „Hamlecie” w języku polskim²⁰, zadziwiają zaiste swoją przenikliwością. Podobnie jak Eliot, a nawet jeszcze dokładniej uwzględnia Wyspiański współistnienie dawnych i nowych wątków w obecnym tekście sztuki. W szczególności dokonuje rozróżnienia w odniesieniu do ducha ojca Hamleta i jego znaczenia w akcji dramatu: *Dwóch jest Hamletów w jednym tym dramacie. Jeden ten, co wierzy w Ducha-ojca i jego słowom bezwzględnie ufa, ten dawny – ten grywany przed Szekspirem, kiepsko napisany, który to dramat Szekspir zamierzał li tylko poprawić i napisać po swojemu. I właśnie w trakcie pisania wyłania się druga, nowa wersja postaci bohatera. Dawny wątek ducha, który objawia Hamletowi zbrodnię, rodzi nowy problem: Szekspir, niebawem autor „Makbeta”, rzuca podejrzenie*

¹⁶ Wiersz Eliota, napisany w 1915 r., jest dostępny w przekładzie M. Sprusińskiego w: T.S. Eliot, *Wybór poezji*, wybrał i wstępem opatrzył K. Bockowski, Warszawa 1988.

¹⁷ Motto, przytoczone przez Eliota w języku włoskim, brzmi w tłumaczeniu: „Gdybym przypuszczał, że słucha istota / Co się z tych ciemności na słońce wybije / Nie drgnąłby więcej płomień mego knota. / Lecz, że z czełości tych stopy niczyje / Nie powróciły życiem odzyskanem, / Bez trwogi tobie mą hańbę odkryję” (Dante, *Piekieł*, pieśń XXVII, w. 61–66; przekład E. Porębowicza).

¹⁸ Zauważmy, że nawiązanie do postaci biblijnego Łazarza może mieć dwójaki sens: z jednej strony przychodzi na myśl Łazarz z przypowieści Jezusa o piekle (Łk 16,19–31), z drugiej strony nasuwa się Łazarz, brat Marii i Marty, który doświadczył wskrzeszenia przez Chrystusa (J 11,1–44).

¹⁹ Ostatnie słowa brzmią w oryginale: „nor was meant to be”; przytaczamy je we własnym tłumaczeniu, gdyż M. Sprusiński tłumaczy niedokładnie: „ani być myślałem” (dz. cyt., s. 19).

²⁰ Por.: S. Wyspiański, *Hamlet*, oprac. M. Prussak, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976. Pierwsze wydanie studium polskiego poety o Hamlecie ukazało się w 1905 r. Przytoczone wyżej zdanie pochodzi od wybitnego, zmarłego tragicznie reżysera, K. Swinarskiego: tamże, s. LXXXIII.

na pochodzenie ducha – podaje w wątpliwość jego słowa – i wiarę w niego; – nie jest w stanie w niego wierzyć inaczej, jak tylko że zło jest jego początkiem i Szatan. I Szekspir za nim pójść nie może. Dlatego w nowej wersji dzieła o dalszym przebiegu akcji decydują nie słowa czy nakazy złego ducha, ale inteligencja Hamleta, która zmierza do ujawnienia złego. Prawdę nosząc w sobie, czyta się prawdę ludziom z lic. Hamlet jest prawdą, więc czyta kłamstwo z lic i sądzi. Nie musi odwoływać się do objawienia ducha, bo inteligencja jest w stanie wykazać i pokazać wszystko to samo w swoim kolejnym rozwoju – co siła nadprzyrodzona jednym rozmachem uczynić i zdziałać może. W ten sposób Szekspir teraz mógł pisać „Hamleta” – szukając objawów inteligencji Hamleta, rozwijając jego zdolności poznawania ludzi, dając mu talent Szekspira – swój²¹.

W analizie Wyspiańskiego, którą trudno nam oczywiście przekazać we wszystkich szczegółach, uderza przede wszystkim to, że rozróżniając elementy heterogeniczne, pochodzące w sztuce ze starej i z nowej wersji, szuka on zarazem ich głębszej jedności jako zamierzonej i zrealizowanej przez samego Szekspira. Innymi słowy: w odróżnieniu od Eliota, który jakby nie doceniał w tym miejscu elżbietańskiego geniusza, składając napięcia w sztuce na karb ograniczonej koncepcji autora, Wyspiański zakłada raczej, że napięcia w sztuce dają się wyjaśnić w świetle ewolucji, w której głębsze ujęcie postaci Hamleta może być zarazem przypisane pogłębiającej się w trakcie przetwarzania dzieła intuicji samego Szekspira.

Sceptycyzm, który polski poeta przypisuje Szeksprowi wobec ducha pchającego do zemsty, znajduje dodatkowy wyraz w dalszej charakterystyce podstawowej koncepcji dzieła: *Hamlet Szekspirowski, jakkolwiek rośnie niezmiernie wysoko i niezmiernie wysoko inteligencją myśli się rozwija, i wznosi do Sądu ludzi – dowodzi, że: (taka jest myśl Szekspira) – że: TYLKO WŁASNYCH KRZYWD CZŁOWIEK MŚCIĆ MOŻE I UMIE, i jest mu wolno*

z całą siłą – nie krzywdy ojców. Hamlet tylko te zbrodnie karze, na których spełnienie PATRZY²². W tym kontekście także Wyspiański polemizuje ze wspomnianym pojmowaniem Hamleta przez Goethego, według którego *Hamlet ist eine grosse Seele, der eine grosse Tat angeboten und die dieser Tat nicht gewachsen ist*²³. Zarzut niedorastania do czynu jest dla polskiego poety problematyczny, gdyż *Goethe nie powiedział wcale, że ten czyn, którego Goethe po Hamlecie oczekiwał, to miało być: ZABICIE CZŁOWIEKA NIE ZA SWOJĄ KRZYWDĘ, ale za krzywdę ojca*. Skoro zatem Szekspir wyznacza swemu bohaterowi inną drogę, to równie mylna jest standardowa interpretacja tej postaci: *Hamletyzowanie – to wcale co innego niż Hamlet. Hamlet sam nie hamletyzuje – tylko MYŚLI*. W powszechnej interpretacji Hamlet był niezawodną pociechą dla tych – co żadnych nie mając zdolności, posiedli jedną: zdolność hamletyzowania; – dla tych, co naprawdę mając na swoje barki włożone wielkie nieraz zadania, nie potrafili nic, bo niewiele umieli. Tak pojmowany Hamlet stał się dawką trucizny – dla wszystkich umysłów mogących się rozwijać; trucizny niezawodnej, streszczającej się w słowach, że: można być niedołągą i być bohaterem równocześnie. Tymczasem Hamlet jest bohaterem wolnym od niedołąstwa: *Nie niedołąstwo i brak energii lub siły – lecz czucie i uczucie CZŁOWIEKA, który chce czynów swoich, sobie przeznaczonych, nieomylnie się doczekać i nie uczynić niczego, co by cień na niego rzucić miało. A myślą ku temu doraść można tylko stopniowo. A czyn podejmuje się wtenczas – wenn man gewachsen ist – a die grosse Tat upomni się o swoje prawa, wenn man gewachsen ist. – A czyni wielkie to są czyny prawe*²⁴.

²¹ Tamże, s. 25–27; por.: s. 20 i 23.

²² Tamże, s. 134; por.: s. 140.

²³ Tamże, s. 139. Wyspiański cytuje słowa niemieckiego poety w oryginale, nie podając tłumaczenia, które przytoczyliśmy już wyżej za Piotrem Chmielowskim; cytowane słowa znaczą dokładnie: Hamlet „jest wielką duszą, której został zaofiarowany wielki czyn, a która do niego nie dorosła”.

²⁴ Tamże, s. 140–142.

Do głębokiej interpretacji Wyspiańskiego powrócimy jeszcze w dalszych rozważaniach. W tym miejscu chodziło nam przede wszystkim o ukazanie różnicy metodycznej, która dzieli jego podejście od postawy Eliota. Ale można przewidzieć, że opowiadając się za metodą autora „Wesela”, bardziej zróżnicowaną i otwartą na geniusz Szekspira, zbliżamy się tym samym również do interpretacji Hamleta wyłaniającej się przy użyciu tej metody. Wraz z polskim poetą jesteśmy zatem uczuleni na różne elementy w postawie Szekspirowskiego bohatera, traktując je nie tylko jako przejawy starej i nowej koncepcji, ale jako etapy rozwoju – postępu, którego celem jest pełna prawda o sensie ludzkiego działania w obliczu zła. Zarazem dodajmy: nasza opcja na rzecz metody Wyspiańskiego nie oznacza bynajmniej, że odżegnujemy się od spostrzeżeń, które znaleźliśmy w alternatywnym podejściu Eliota. Sądzymy bowiem, że wychodząc od ostatecznego tekstu dzieła jako całości ukształtowanej przez samego Szekspira można w nim znaleźć więcej jeszcze danych o tajemniczym doświadczeniu Hamleta, przed którym Eliot tylko dlatego zbyt wcześnie kapituluje, że za mało wierzy w powodzenie artystycznego zamysłu twórcy w jego artystycznej kreacji.

L'alternative d'Hamlet

La tragédie de Shakespeare met en scène un héros dont la perception au fil des siècles a suivi une évolution, donnant lieu à des interprétations différentes. Celle qui a, pour longtemps, prévalu, fut la conception „hamlétisante”, particulièrement chère aux romantiques et que Goethe a pérennisée. Cette vision, après avoir duré, s'est toutefois vu opposer des approches alternatives: celles du néoromantique Stanisław Wyspiański et, plus récemment, de Thomas Stearns Eliot. Optant pour la démarche de

Wyspiański, l'auteur cherche, dans la partie II de son texte, à cerner l'expérience intime d'Hamlet. De l'analyse à laquelle il se livre, en se servant de la traduction la plus récente de la tragédie de Shakespeare par le poète Stanisław Barańczak, se dégage un Hamlet adoptant résolument une attitude de patience face à la souffrance, un homme décidé à des actes dictés par la raison et par la confiance à la Providence. On est donc loin du cliché d'un homme qui hésite devant les choix à accomplir.

Fragmenty o czwartym „Hamlecie” Andrzeja Wajdy

William Shakespeare, „Hamlet” (IV).

Przekład – Stanisław Barańczak. Kostiumy – Krystyna Zachwatowicz

Muzyka – Stanisław Radwan. Inscenizacja i reżyseria
– Andrzej Wajda

Stary Teatr w Krakowie. Premiera 30 VI 1989.

Prezentacja Teatru Rzeczypospolitej na scenie Teatru
Dramatycznego w Warszawie w lutym 1990 r.

I. W jednej ze świętych ksiąg polskiego teatru zostało napisane: *W Polsce zagadką Hamleta jest to: co jest w Polsce – do myślenia*. Jeśli przyjrzymy się interpunkcji tego pozornie prostego zdania, okaże się, jak w istocie jest ono niejednoznaczne. Być może właśnie dzięki temu posiada ową głęboką moc, która wprowadziła duńskiego księcia z utworu angielskiego dramatopisarza w krąg polskiej mitologii literackiej i teatralnej.

Autor tej książki, Stanisław Wyspiański, przeniósł zamek elsynorski na Wawel, w miejsce, gdzie w swym duchowym bycie jest obecna historia Polski i (na arrasach) dzieje świata i ludzkości. Z kolei Wawel uczynił bohaterem „Akropolis”, zamykając jego uniwersum w ramie teatralnej sceny, która znów jest miejscem akcji „Wyzwolenia”. W tym dramacie między wieloma magicznymi formułami została wypowiedziana także ta: *Teatr narodu, sztuka, polska sztuka! / Chcemy go stroić, chcemy go malować / chcemy w teatrze tym Polskę budować!*

Dzięki tym zabiegom teatr zyskał funkcję miejsca szczególnego, przejął przynależną dotychczas literaturze polskiej rolę przewodnika i sumienia narodu. Cela Konrada została przeniesiona na krakowską scenę. Wiele z tego, co działo się w polskim teatrze później, aż do dzisiejszych czasów, było już tylko konsekwencją odważnej decyzji Wyspiańskiego, wyznaczającej teatrowi rolę bojownika o wolność. Nie darmo Bohdan Korzeniewski powierzył autorowi „Wesela” funkcję ministra wojny w polskim rządzie dusz¹.

¹ M. Szejnert, *Sława i infamia*, Londyn 1988, s. 122.

Pomiędzy realnością bytu, realnością zbiorowej pamięci i realnością teatralnej wizji nie sposób oznaczyć granicy. Jeśli pisarz powołuje postać sceniczną w materii słowa i obarcza ją misją *wyzwoliń*, to na aktorze, który wypełnia słowo swoją cielesnością, ciąży ogromna odpowiedzialność – nie tylko warsztatowa, lecz przede wszystkim etyczna. W imieniu pisarzy podobną odpowiedzialność przyjęli romantycy, na aktorów nałożył ją właśnie Wyspiański.

Jeśli więc zastanawiamy się nad publiczną, pozaartystyczną działalnością aktorów, to warto pamiętać, że prawo do tego daje im nie tylko popularność znanych twarzy. Stoi za nimi kilkudziesięcioletnia tradycja, powołanie do misji tyleż artystycznej, ile obywatelskiej dokonane przez Wyspiańskiego, a także działalność jego teatralnych spadkobierców: Schillera, Jaracza, Osterwy czy Wiercińskiego, by wymienić najbardziej znaczące postacie. Płaszcz Konrada jest wszakże teatralnym rekwizytem. Konrad z „Wyzwolenia” jest jednym z nich – człowiekiem teatru.

Jednak sprawa nie jest tak zupełnie prosta. Wyspiański wyposażał aktorów w broń służącą do walki o świadomość narodową, nie rozwiązał przecież do końca romantycznego dylematu tożsamości i sprzeczności między słowem a czynem. W „Wyzwoleniu” ukazał tragiczną niemożność sztuki wobec życia, a mimo to w studium o „Hamlecie” mówi o teatrze, w którym rodzi się prawdziwe życie, a poprzez nie odradza się życie społeczne i narodowe. Trudno to czytać inaczej niż jako postulat konieczności dążenia do ideału bez względu na dojmującą świadomość jego nieosiągalności.

II. Zmagania Andrzeja Wajdy z „Hamletem” zaczęły się na początku jego *drogi przez labirynt zwany teatrem*. Tragedia Szekspira była drugą teatralną pracą znanego już reżysera filmowego. W 1960 r. Wajda miał za sobą „Pokolenie”, „Kanał” i „Popiół i diament”.

Jak pisali krytycy, reżyser obrał za przewodnika Wyspiańskiego i studium o „Hamlecie”. Było to szczególnie widoczne w założeniach inscenizacyjnych i scenografii spektaklu. 20 lat później Maciej Karpieński napisał: „...*„Hamleta” próbował powiązać z polską tradycją literacką, wprowadzić arcydzieło Szekspira w krwiobieg polskiej kultury – co miało się stać tak charakterystyczne dla jego późniejszych poczyną z „okresu wielkich adaptacji”. W przypadku „Hamleta” pomostem między Szekspirem i szekspirowską tradycją a tradycją rodzimą – miało stać się „Studium o Hamlecie” Wyspiańskiego. Wyspiański – autor „Wesela” – fascynował i fascynuje Wajdę, również jako ten, który usi-*

lował wtopić polskość w wielki nurt europejskiej kultury, od antyku poczynając. Tak więc realizując „Hamleta” w oparciu o jego rozważania nad dramatem, Wajda pragnął dokonać jakby procesu odwrotnego: przyswoić scenie polskiej Szekspira w możliwie polskim kształcie². Andrzej Żurowski stwierdził zaś, że tamten „Hamlet” jest historycznie zdarzeniem niezmiernie istotnym, jako pierwsza i dotąd jedyna sceniczna próba pełnego ucieleśnienia interpretacji Wyspiańskiego. Nie muzealnej rekonstrukcji bynajmniej, lecz jako próba teatralnego przeczytania eseju Wyspiańskiego w roku 1960³.

Potem nastąpiła długa, prawie 20-letnia przerwa. Do „Hamleta”, a właściwie do myśli o „Hamlecie” musiał Wajda powrócić, kiedy w Starym Teatrze projektowano dokończenie inscenizacji przerwanej w trakcie prób przez tragiczną śmierć Konrada Swinarskiego. Jak wiadomo, nie doszło do premiery tego spektaklu. *Bardzo chciałem ten spektakl Konrada dokończyć w sytuacji, w jakiej wówczas znajdował się Stary Teatr* – mówił A. Wajda w rozmowie z J. Opalskim i wyjaśniał, że inne zobowiązania nie pozwoliły mu zająć się tym w odpowiednim czasie. Potem było już za późno⁴.

5 lat później, w 1981 r., Wajda przystąpił do prób „Hamleta” z tym samym co Swinarski kompozytorem, scenografami i niektórymi aktorami. Premierę w Starym Teatrze poprzedziło plenerowe widowisko na wawelskim dziedzińcu.

No a jeżeli „Hamlet” na Wawelu, to przecież nie można oderwać się od wielkiej tradycji Wawelu, „Hamleta” i Wyspiańskiego – mówi Wajda Opalskiemu. – *Dlatego poprosiłem Muzeum Narodowe o wypożyczenie oryginalnego autoportretu Wyspiańskiego. Postawiliśmy go na scenie. W ten sposób Wyspiański patrzył na nas swymi oczyma i miałem nadzieję, że jest z naszej pracy zadowolony.*

A ponieważ Wyspiański w swoim studium o „Hamlecie” nie pisze o całym utworze, lecz tylko o niektórych jego scenach i monologach, uważałem, że lepiej zrobić na Wawelu wybór z „Hamleta”, bo w ten sposób mogliśmy połączyć go z tekstem Wyspiańskiego, który czytał Jerzy Radziwiłowicz. U Konrada Swinarskiego miał on przecież grać Hamleta. Jest w tym coś naturalnego i harmonijnego, iż właśnie jemu powierzyłem rolę komentatora. Natomiast przy pracy w teatrze Wyspiański jako komentator wydarzeń nie mógł się już pojawić⁵.

² M. Karpinski, *Andrzej Wajda – teatr*, Warszawa 1980, s. 20-21.

³ A. Żurowski, *Myślenie Szekspira*, Warszawa 1983, s. 147.

⁴ J. Opalski, *Rozmowy o Konradzie Swinarskim i „Hamlecie”*, Kraków 1988, s. 125.

⁵ Tamże, s. 128-129.

III. *Bo dziś wiem, że trzeba zaczynać od postaci Hamleta, a nie od koncepcji ogólnej* – mówi A. Wajda w rozmowie z J. Opalskim. Inspirowaną wskazówkę znalazł w studium o „Hamlecie”: *I nagle wchodzi Ledy Makbet naprzeciw mnie. (...) Natychmiast zdjąłem kapelusz i pocałowałem ją w rękę. Ja, Ledy Makbet. – Nikt nie jest mi w stanie wyperswadować, że to nie była Ledy Makbet – ale Modrzejewska.*

Ta metafora więcej mówi o ontologicznym statusie postaci teatralnej niż uczone rozprawy. Zawiera się w niej przekonanie o swoistej tożsamości aktora i postaci, przekonanie, że transformacja aktora dotyczy nie tylko cech zewnętrznych, że kostium i charakteryzacja to znaki także wewnętrznego przeobrażenia. Oznacza to również, że pod wpływem osobowości aktora przeobraża się postać, która w teatrze nie istnieje przecież jako byt idealny, powstaje z połączenia słowa i ciała.

IV. Na widowni Teatru Dramatycznego część pustych foteli przykryta tkaniną, jakby nic tu nie miało się zdarzyć. Bocznymi schodkami wchodzimy na scenę, gdzie w głębi ustawiono krzesła i ławy dla publiczności. Przekraczamy granicę, wchodzimy w strefę zwykle niedostępną widzom, tam, gdzie kryją się tajemnice teatralnej magii.

Teatr już się zaczął. A. Wajda uważnie przygląda się wchodzącym. Zastanawia się, jak będziemy odbierać spektakl? A może po prostu wypatruje znajomych, by uhonorować ich lepszym miejscem? Lepsze są już zresztą zajęte, widzów jest więcej niż miejsc, ale na spektaklach Wajdy przywożonych z rzadka z Krakowa do Warszawy to normalne.

Przestrzeń gry dzieli się na dwie części. Tuż przed miejscami dla widzów dość wąski pas ograniczony na pół zasłoniętą kurtyną. Po lewej kanapa pod zmatowiałym oknem, na tle kurtyny parawan, lustro otokone żarówkami, stolik z egzemplarzem sztuki, krzesło – słowem: garderoba aktora. W wersji oryginalnej, to znaczy w Starym Teatrze, okno jest ponoć autentyczne, wychodzi na Plac Szczepański. W Dramatycznym to tylko teatralna atrapa. Autentyczność okna nie jest tu bez znaczenia, jeśli pamięta się o legendzie „Hamleta” związanej ze Starym Teatrem, z K. Swinarskim, który planował włączyć w przestrzeń teatralną Plac Szczepański, umieszczając na nim obozowisko żołnierzy Fortynbrasa. Tam, w Krakowie, okno pełni podwójną rolę – łącznika z otaczającą rzeczywistością, a zarazem łącznika z legendą ocaloną przez Stary Teatr i teatr ten ocalającą.

Kokolwiek można by bowiem powiedzieć o kondycji pierwszej krakowskiej sceny (np. Tadeusz Nyczek w „Tygodniku Powszechnym” nr 50/1989), pozostaje ona wciąż miejscem, w którym możliwe jest to, co gdzie indziej niemożliwe. Została tam zachowana ciągłość

teatralnej tradycji, która przecież nie tak zupełnie zastygła w samouielbieniu i jest otwarta na nowe wartości. Nie można tego powiedzieć o Teatrze Dramatycznym, więc okno jest tutaj tylko atrapą okna i mogłoby go nie być. Jeśli się jednak znalazło, to tylko dlatego, żeby dochować wierności raz zaprojektowanej przestrzeni scenicznej.

Podobnie rzecz ma się z szeregiem luster łączących dwie przestrzenie – tę bliską widzów, garderobę, i tę w głębi, scenę, z której otwiera się widok na puste fotele widowni. W Starym Teatrze lustra znajdują się w przejściu łączącym scenę i zaplecze. Są tam na stałe. Tutaj stanowią konieczny, bo znaczący, lecz nieco sztuczny element dekoracji.

Topografia jest w tym spektaklu bardzo ważna, niesie bowiem ze sobą pierwszą warstwę znaczeń. Rzecz dzieje się w teatrze, a więc dramat Szekspira został ujęty w teatralną klamrę. Czy będzie to teatr, który – jak za autorem „Hamleta” powtórzył Wyspiański – ma *służyć niejako za zwierciadło naturze*? Taka sugestia jest obecna dzięki szeregowi luster, w których będą odbijać się postacie tragedii.

Na scenie – otwartej ku stojącemu tło obrazu pustym fotelom widowni – rozgrywa się „spektakl” „Hamleta” (używam cudzysłowu, bo przecież teatr w teatrze to właśnie teatralny cudzysłów), sceny zbiorowe dramatu. Za kulisami, w garderobie, rozgrywa się tragedia Hamleta. W intymnej bliskości widzów bohater wypowiada swoje monologi.

Przestrzeń sceny należy do Klaudiusza i jego dworu, jest miejscem uzurpacji, fałszu, miejscem teatru, który udaje, błyszczy tylko w światłach rampy, tworzy iluzję rzeczywistości. Garderoba jest przestrzenią Hamleta, jest miejscem prawdy. Jest także miejscem teatru prawdy, który polega na demaskacji teatralnych chwytów.

V. Andrzej Wajda nie oparł swego spektaklu na trywialnym pomysłe powierzenia roli Hamleta kobiecie. Nie chodziło mu też o uwydatnienie „kobiecych” cech bohatera. Powierzył tę rolę najlepszemu, jego zdaniem, polskiemu aktorowi – Teresie Budzisz-Krzyżanowskiej. Aktorowi; to nie pomyłka gramatyczna – rodzaj męski oznacza tu po prostu absolutną generalizację.

Jeszcze nie wszyscy zdążyli się usadowić, jeszcze rozbrzmiewają nawoływania, ktoś komuś zajął lepsze miejsce, widzowie rozglądają się – trwa jeszcze teatr widowni, gdy wchodzi T. Budzisz-Krzyżanowska. Jeszcze nie zdajemy sobie sprawy, że zostaliśmy dopuszczeni do jednej z najintymniejszych tajemnic teatru, gdy aktorka za parawanem przebiera się z prywatnego ubrania w kostium Hamleta. Na naszych oczach dokonuje się przeobrażenie aktora w postać sceni-

czną. Jest to wszakże metamorfoza bardziej skomplikowana, niż mogłoby się wydawać. Krzyżanowska zagra bowiem nie tylko Hamleta, zagra także aktora. Nie tylko aktora, który gra Hamleta, lecz aktora w ogóle. Może inaczej: pokaże postać sceniczną, której byt oscyluje w rozedrganym, pulsującym, dynamicznym zawieszeniu między prawdą Hamleta a prawdą aktora. Wajda wprowadził w materię spektaklu to, co Wyspiański dostrzegł za kulisami krakowskiego teatru, gdy uchylał kapelusza przed Ledy Makbet, nie przed Modrzejewską. Wywiódł z tego dalsze konsekwencje. Dostrzegł mianowicie paralełę między aktorem a Hamletem.

Hamlet ma na elsynorskim dworze odegrać rolę. Powinien zdemaskować zbrodnię, pomścić ojca, obalić uzurpatora. Nie podoła tej roli. Podobnie aktor – by być aktorem do końca, powinien wcielić się w rolę całkowicie i bezkompromisowo, zapomnieć o sobie. Ale wtedy musiałby zdemaskować teatr, ujawnić jego fałsz, udawanie, uzurpację rzeczywistości. Będąc Hamletem powinien umrzeć naprawdę, ale wtedy skończyłby się teatr. Dla Hamleta nie ma miejsca na elsynorskim dworze. Dla aktora nie ma miejsca w teatrze. Jedynym rozwiązaniem tego paradoksu jest śmierć lub ucieczka. Dlatego też po śmierci Hamleta w pojedynku z Laertesem Hamlet-aktor wstaje i wybiega z teatru.

Jego miejsce zajmuje Fortynbras, którego nie zaprzatają podobne dylematy. „Spektakl” potoczy się od nowa. Nie znamy jego zakończenia, ale można się domyślać, że monologi, w których Hamlet boryka się ze swą rolą, zostaną wykreślone.

VI. W jednej ze scen „spektaklu” Ofelia czyta list. Wajda niemal dokładnie zacytował obraz Vermeera van Delft „Dziewczyna czytająca list”. To wyraźne znamię stylu reżysera powtórzy się jeszcze w innych scenach. Uroda elżbietańskich kostiumów, stylizowane mistrzostwo gry aktorów – wszystko to każe dobrze sądzić o teatrze, w którym przyszło grać Hamletowi. Gdyby okazał się zły, wszystko byłoby proste i podatne na aktualizującą interpretację. Czy jednak dla takiej uproszczonej wizji warto byłoby realizować arcydzieło Szekspira?

Bo ten „Hamlet” nie jest spektaklem o teatrze. Trzeba pamiętać, że Wajda dokonuje spiętrzenia metafory teatru w teatrze. W dramacie Szekspira teatr jest przecież obecny. „Zabójstwo Gonzagi” odegrane przed dworem Klaudiusza służy zdemaskowaniu zbrodni. W spektaklu Wajdy wędrowni aktorzy, którzy zjawiają się u Hamleta we współczesnych strojach, demaskują także teatr Klaudiusza. Będąc aktorami teatru w teatrze są jednocześnie wysłannikami otaczającej teatr rzeczywistości.

Teatr w teatrze, jeśli nie jest zabawą w cytaty i konwencje, stawia ważne pytania o rzeczywistość pozateatralną, o wzajemne relacje między teatrem a światem, między iluzją a prawdą. Z perspektywy egzystencjalnej relacje te można określić jako stosunek wewnętrznej prawdy człowieka i jego społecznej roli. „Hamlet” Wajdy stawia problem aktualny co najmniej od czasów romantyzmu, problem konfliktu między maską a postulatem autentyczności.

Złożenie odpowiedniości wnętrza i zewnątrz uchodzi za jedno z najbardziej romantycznych przekonań – pisze Maria Janion – a jednocześnie przecież pozostaje w sprzeczności z równie w romantyzmie rozpowszechnioną teorią maski, przyjmującą za podstawę uprawnioną wielość twarzy, wielość zewnętrznosci. W gruncie rzeczy romantyczna teoria maski ujawniała NIEMOŻLIWOŚĆ AUTENTYCZNOŚCI. Pewien rodzaj tragicznej samoświadomości romantyzmu na tym polega – na artykulacji dążenia do autentyczności i jednocześnie zrozumieniu konieczności maski (podkr. – M.J.)⁶

Ucieczka Hamleta, choć nie rozwiązuje sprzeczności, wynikała z podobnej tragicznej samoświadomości. Ale metafora teatru w teatrze otwiera jeszcze inną perspektywę, która przynosi nadzieję rozwiązania tej sprzeczności. Jest to perspektywa ku transcendencji: *Mamy przedstawienie – w nim jest inne przedstawienie, wewnętrzne – my, jako widzowie teatru zewnętrznego jesteśmy z kolei aktorami sceny świata. Powstaje głęboka perspektywa, która w obie strony może się jeszcze rozwijać: powiedzmy, że przedstawienie wewnętrzne zawiera jeszcze motyw odgrywania kogoś przez kogoś innego, powiedzmy, że widzom teatru świata jest Bóg⁷.*

VII. Próbowałem opisać niektóre możliwości interpretacyjne tego fascynującego przedstawienia niejako w odpowiedzi tym, którzy dostrzegli w „Hamlecie” Wajdy pustkę, nie mogąc dopatrzeć się aktualnych aluzji. Jestem bowiem przekonany, że zagadką tego „Hamleta” jest to: co jest w Polsce – do myślenia.

Nie pisałem o aktorach, chociaż ich sztuce należałoby poświęcić wiele miejsca. Nie pisałem też o znakomitym, nowym przekładzie sztuki, dokonanym na zamówienie Wajdy przez Stanisława Barańczaka. Nie napisałem... Ale niech już tak zostanie.

Andrzej Dziurdzikowski

⁶ M. Janion, *Walka z szatanem i demon teatru*, w: *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 68.

⁷ M. Dziewulska, *Teatr w teatrze*, „Dialog” nr 1/1978, s. 118.

Sztuka – procent od kontemplacji

Artyści spod bieguna północnego

Może to nie był czysty przypadek. Nie wierzę w tego rodzaju zbiegi okoliczności. W 1949 r. pewien młodzieniec nazwiskiem James Houston z własnego upodobania wałęsał się po arktycznych okolicach Kanady, na terenach tzw. Wielkiej Północy (Le Grand Nord). Ale nie można pominąć faktu, że Houston był z wykształcenia plastykiem. O pracach eskimoskich nic nie słyszał. Ongiś XVI-wieczni francuscy handlarze futer, wyprawiający się śladami Jacquesa Cartiera do Labradoru, na Terre Neuve i nad Zatokę Hudsona, oceniali właściwie zdolności tego ludu, ale nie o sztukę im chodziło. Dopiero w naszej erze, około 1910 r., spółka futrzana Canadian Handicrafts Guild usiłowała zainteresować swoich klientów również rzeźbiarskimi wyrobami Eskimosów, ale bez powodzenia. Notabene, w tym samym dokładnie czasie chwycił we Francji bakcyl murzyńskich fetyzów i masek zwożonych do kraju przez wracających na urlopy kolonialnych wojskowych. Jednak publiczność kanadyjsko-amerykańska znajdowała się wtedy na innym poziomie estetycznego wyrobienia. Dopiero J. Houston, przekonawszy się na własne oczy o oryginalności tych prac, nadał swemu odkryciu należyty odgłos, dotarł gdzie trzeba, a co najważniejsze – samych Eskimosów agitował na rzecz ich twórczości, zachęcał ich do rzeźbienia, które jako zajęcie tradycyjne przechodziło w tym czasie zasadniczy kryzys, a to z prostych powodów: do ludu tego już dotarła, fragmentarycznie, ale w stopniu wystarczającym, cywilizacja Białego Człowieka i naruszyła subtelny system arktycznej kultury, podcięła korzenie tysiącletnich wierzeń i tryb życia. Tym samym zostały zakwestionowane racje bytu tej sztuki, która wiązała się najściślej, rytualnie i mistycznie, z całym praktycznym i duchowym światem łowców fok. Jest to relacja naturalna, obowiązująca we wszystkich kulturach. Tylko Houston rozwinął żarliwą propagandę wbrew tej rzeczywistości. Trafił na lud sprytny, z giętką wyobraźnią.

Żeby ocenić i zważyć to wszystko, trzeba bliżej poznać tło historyczne i geograficzne Eskimosów kanadyjskich. Ograniczam się do odłamu kanadyjskiego Eskimosów, bo najlepiej to znam, zresztą w Grenlandii i na Alasce sprawy mają się bardzo podobnie. Eskimosi kanadyjscy żyją małymi gromadami na obszarze 3 mln km² Arktyki.

Jest ich około 15 tys., może trochę więcej, przebywają wzdłuż wybrzeży, w grupach od 200 do 500 osób, rozsiani na tym bezmiarze śniegów i lodów. Antropolodzy i prehistorycy są zgodni, że proto-Eskimosi przybyli z Azji przechodząc obecną Cieśninę Beringa – zapewne w pościgu za wędrującą zwierzyną, bez świadomości, że znaleźli się na innym kontynencie. W Grenlandii są najliczniejsi – około 38 tys., na Alasce (USA) – około 24 tys. i na wybrzeżu rosyjskiej Syberii – niecałe 3 tys. Oczywiście wędrówka ta nie odbyła się jednorazowo, tylko falami, w odstępach wielu wieków. Najstarsza migracja objęła Indian, którzy nigdy nie przekroczyli północnej granicy lasów. Jakies 11 tys. lat temu morze zalało przesmyk tworząc dzisiejszą Cieśninę Beringa; ale w najwęższym miejscu między kontynentami Azjaci w dalszym ciągu wędrowali do Ameryki. W rejonach subarktycznych człowiek żył już od około 40 tys. lat, w samej Arktyce, gdzie latem temperatura nigdy nie przekracza 10°C, historia jest znacznie krótsza. Kilkanaście lat temu doszło do odkryć archeologicznych na Alasce: tzw. zespół Denbigh Flint, znaleziska narzędzi i inne świadectwa pozwalają sądzić, że mamy do czynienia z kulturą sięgającą 3500 lat przed Chr. Do źródeł eskimoskiej kultury jeszcze wróć. Mniej więcej w tym samym okresie, gdy protoeskimoskie ludy w roku 1000 rozsiadały się, a właściwie rozproszyły wzdłuż poszarpanych wybrzeży dzielących Grenlandię od Syberii, Wikingowie przedostawali się przez Cieśninę Dawsa, między Grenlandią a Ziemią Baffina. Świadczą o tym stare sagi norweskie. Napotykali wtedy ludność określaną przez nich mianem Skraelings; pewnie dotyczyło to zarówno Eskimosów jak też Indian. Po Wikingach przez długie wieki nikt do tych stron nie dotarł.

Eskimosi mieli wszelkie podstawy, aby sądzić z całą pewnością, że oni sami, otaczające ich lody i morze, żyjące tam ptactwo i zwierzęta, ryby, morsy, wieloryby, foki, stada karibu i wołów piżowych – stanowią cały wszechświat człowieka. Wiara ta znalazła odbicie w nazwie, jaką sobie nadali: INUIT, co znaczy po prostu – Ludzie, (prawdziwi Ludzie). Termin „Eskimosi“, znaczący „zjadacze surowego mięsa“, wywodzi się prawdopodobnie z języka Indian Algonkin żyjących we wschodniej Kanadzie. Nazwa ta przyjęła się w Europie, ale w kanadyjskich bibliotekach próżno szukać hasła „Eskimosi“, co było zresztą powodem, że straciłem tam trochę czasu, zanim zwróceno mi uwagę, że trzeba sięgnąć do hasła „Inuit“. W ciągu 300 lat kontakty tego ludu z wczesnymi eksploratorami Arktyki były bardzo urywkowe i rzadkie. Eskimosi żyli jeszcze do przedwczoraj wedle praw ekonomiki naturalnej, łowy były dla nich źródłem zaopatrzenia

w żywność i odzież. Wynaleźli oryginalną architekturę ze śniegu i lodu – igloo – schronienie na ciemną i długą zimę. Latem sporządzali namioty ze skóry fok i karibu. Wytworzył się pewien rodzaj równowagi między nimi a naturą. W tamtych czasach byli liczniejsi, mogło ich być w Kanadzie 20, może 25 tys. Nie należy owej epoki idealizować; ta słaba populacja wynikała z faktu, że uderzały w nią bezlitosne choroby i głód, wreszcie rany. Umierało dużo młodych. Może już znali choroby naszej cywilizacji, jak zapalenie stawów, choroby serca, płuc, ślepej кишки. Dostosowani do cyklu sezonowego i wędrówek zwierzyny, za którą się posuwali, Eskimosi byli więźniami arktycznego środowiska. Tak to określa historyk Arnold Toynbee: *Możemy się zapytać, czy Eskimosi są właściwie panami, czy niewolnikami arktycznej natury?* Cały wysiłek i cały czas został tutaj zużyty na przetrwanie, nie starczyło już czasu i energii na postęp cywilizacyjny. Jedynym wyjątkiem była sztuka – ale ta nie stała się wehikułem postępu. Eskimosi nie znali pisma, to było ich fatum. Całą ich literaturę stanowiły pieśni i mitologia przekazywane ustnie. Naturalnie wykształcili swoją etykę, zespół tabu i filozofię relacji społecznych skuteczną w ich życiu – niesłusznie skandalizującą przybyszy z Południa: moralność eskimoska była owocem arktycznym, a nie europejskim. Jeden szczególny dar charakteryzuje ten inteligentny i bystry lud – zmysł humoru. Humorem kwitują powodzenie i codzienne trudności. Powiadają filozoficznie – gdy „nic na to nie można poradzić”: *Ayungamut!*

Z biegiem czasu zagaściły się kontakty z Białymi, z ekipami wielorybników przede wszystkim, którzy zaczęli zatrudniać całe rodziny na swoich statkach, albo w stacjach na lądzie. Coraz częściej dla nich polowali. Jednym z fundamentów wierzeń eskimoskich było przekonanie, że skuteczność łowów zależy od stosunków łowcy z duchami czuwającymi nad liczbą zwierzyny. Prymitywne narzędzia łowieckie, harpun, oszczep, groty i łuki zapewniały im dostateczną zdobycz, ale nie czyniły spustoszenia w stanie zwierzyny. Gdy dostali strzelby – sytuacja zaczęła się zmieniać. Zasoby się skurczyły, najpierw znikły wieloryby, przeredzily się masakrowane masowo morsy, nie było już w zonie przybrzeżnej wołów piżmowych. W miejsce wielorybników pojawili się handlarze futer, a kompania Zatoki Hudsona zainteresowała się futrem białego lisa. Luksusowe futro stało się na początku wieku głównym artykułem wymiennym Eskimosów. Wzrosła ich pożądlwość względem różnego rodzaju artykułów znajdujących się w magazynach kompanii. Łowy na białego lisa i przemysł wymienny wstrząsnęły eskimoskim trybem życia. Sezon łowiecki na tę zwierzynę

osiąga szczyt między październikiem a kwietniem; ale akurat w tym okresie od wieków łowiono foki, przy otworach w lodzie, na lodowych ławicach czy na morzu. Dotąd biały lis był w koncepcji eskimoskiej zwierzęciem najmniej użytecznym, futro jego nie było trwałe, zaś warstwa tłuszczu zbyt mała. Ekonomia oparta na łowieniu fok została teraz zachwiana. Biali dostarczyli mąkę i mięso fok zastąpiono plackami. Inne produkty nabywane u Białych stopniowo odmieniły, w okresie między początkiem stulecia a drugą wojną, starożytny tryb życia. Przyspieszył to w naszej epoce rozwój transportu lotniczego, który rozbił izolację Arktyki. Pojawiły się wśród Eskimosów epidemie chorób. Około 1949 r. upadł ostatecznie handel białym lisem. To było nieszczęście.

Wyzycie z łowiectwa stało się odtąd niemożliwością. W ciągu 5 lat, między 1945 a 1950 r. alarmująco spadła liczba karibu – z 600 do 175 tys. W nowych warunkach ekologicznych zrewolucjonizowanych przez cywilizację (np. budowanie wielkich zapór wodnych) zdarzały się prawdziwe katastrofy: 2 czy 3 lata temu wielkie stado karibu, straciwszy widocznie instynkt kierunku, weszło do wód przybrzeżnych i zatonięło. Za białego lisa płacono w tamtym okresie (około 1950 r.) już nie 30, tylko 5 dol. Równocześnie wzrosła cena wyrobów przemysłowych. 95% Eskimosów pozostawało analfabetami. Suchoty zabierały co ósmą osobę. Wtedy rozpoczęła się kampania wszechstronnego rozwiązywania problemu Terytoriów Północnych i ich mieszkańców – był to odtąd problem całej Kanady. W 1965 r. opracowano plan pięcioletni w domenie mieszkaniowej. Podniósł się poziom zdrowotny. Życie wędrowne, w igloo i szałasach ze skór foczych – aby ten obraz był mniej więcej zaokrąglony – zmieniło się w życie wspólnot osiadłych. Kamieniem węgielnym było oczywiście nauczanie; już w 1975 r. przeważająca większość dzieci regularnie uczęszczała do szkół. Uważało się w owym roku, że jeszcze około tysiąca rodzin eskimoskich nie zarzuciło trybu życia łowców fok. Wciąż poruszały się one na olbrzymim obszarze wybrzeży. Ale i to zjawisko zostało wciągnięte do programu turystyki arktycznej. Tak samo zresztą jak spółdzielnie rzeźbiarskie i graficzne – ale to będzie przedmiot istotnej części tego artykułu, o samej sztuce eskimoskiej. Jeszcze przytoczę zdanie słynnego etnologa duńskiego, Knuda Rasmussena: *Kiedy cywilizacja raz dotknęła jakiś lud prymitywny – mowy nie ma o tym, aby się cofnęła.* Fantastyczne mrzonki o zatrzymaniu Eskimosów w stanie prymitywnym są zupełnie alogiczne. Jednak proces asymilacji Eskimosów, ich wejścia do rodziny nowoczesnego społeczeństwa, jest po prostu dramatyczny. Na razie więcej niszczy i

zabija, niż tworzy. Biali, choć ożywieni najlepszymi intencjami, całą koncepcję zintegrowania tego ludu z innej epoki historycznej muszą dopiero wymyślić i opracować.

* * *

Literatura dotycząca twórczości Eskimosów w Kanadzie jest zbyt duża, ale jest. W Polsce prawie jej nie ma. J. Houston szczegółowo opisał swoje wielkie doświadczenie. Miał to miejsce w pobliżu Portu Harrisona, na wschodnim brzegu Zatoki Hudsona, w wiosce Inukżuak (bo tak chyba w polskiej pisowni ma to wyglądać). Houston, sam artysta, zachwyił się posązkami, które mu zademonstrowali mieszkańcy, i potrafił swój zapal przelać na Eskimosów. Natchnął ich zaufaniem do własnej pracy, która w ich oczach zaczęła już tracić sens. Była to epoka największego kryzysu tożsamości Eskimosów, którzy nie widzieli już swojej przyszłości, a jeszcze nie zaczęła funkcjonować jakaś planowa opieka Białych. Houston ją zainicjował. W tym samym 1949 r. odbyła się w Montrealu pierwsza wystawa sztuki eskimoskiej zorganizowana przez Canadian Handicrafts Guild – w ciągu trzech dni wszystkie eksponaty zostały rozkupione! Zresztą ceny były, nawet w tamtych czasach, śmiesznie niskie, około 20-30 dol. kanadyjskich za rzeźbę. Dziś płaci się za nią kilkaset i więcej. Houston, wspierany teraz przez Ministerstwo ds. Indian i Północy Kanadyjskiej, odkrył następne ośrodki tej twórczości: Povungnituk, Sagluk, Dorset, Pangnirtung, Baker Lake. Doszedł do wniosku, że każdy Eskimos jest w stanie wykonać oryginalną rzeźbę, co może było nieco zbyt pochopnym wnioskiem. Notabene, powodzenie tej twórczości na rynku kanadyjskim było tak duże, że już w kilkanaście miesięcy po wystawie zaczęły się pojawiać falsyfikaty. Trzeba było ustalić gwarancyjny znak oryginalności.

W 10 lat po sensoryjnej wystawie montrealskiej zaczęły się zawiązywać, z inicjatywy rządu, pierwsze kooperatywy artystyczne. Dostarczono Eskimosom materiał i narzędzia, organizowano nauczanie technik graficznych, co okazało się doskonałym pomysłem, bo ich talent rysunkowy jest równie spontaniczny jak rzeźbienie. Najpierw zajęto się drzeworytem, potem bardziej skomplikowanymi procedurami – uczniowie w lot pojmowali zasady pracy. Ritchie Calder, autor głośnej książki o *człowieku i stworzonym przez niego świecie* pt. „Spadkobiercy“, który przewędrował całą kulę ziemską z ramienia Narodów Zjednoczonych, słów nie ma na określenie inteligencji Eskimosów. Opowiada, jak kilkunastoletni chłopiec złożył rozebrany zegarek, który widział po raz pierwszy. *Jeżeli zastanowimy się nad*

wymaganiami arktycznego środowiska, to uzdolnienia techniczne Eskimosów przestają być zagadką. W tak trudnych warunkach mogli egzystować tylko osobnicy o znakomitym wzroku i pamięci rejestrującej najdrobniejsze szczegóły z dokładnością kliszy fotograficznej. Jest to zrozumiałe, ponieważ podczas przemierzania olbrzymich przestrzeni, kiedy pokryty śniegiem krajobraz jest płynny i zmienny, nieustannie wyznaczanie punktów orientacyjnych musi być umiejętnością wrodzoną, instynktowną i podświadomą. Wyszkolony w takim środowisku umysł Eskimosa posiada zdolność utrwalania obrazów z wiernością fotokopiarki. Jeżeli dodamy do tego niezwykle zwinność palców oraz konieczną w surowych warunkach egzystencji umiejętność improwizacji, efekty stają się jasne.

Ale potem Calder zadaje sobie pytanie, dlaczego rasa tak zdolna i inteligentna nie wypowiedziała się w dziełach, które zasługiwałyby, według przyjętych ocen, na miano kultury? I daje na to prostą odpowiedź: *Eskimosi znaleźli się w niewoli swego środowiska. W porównaniu z innymi cywilizacjami społeczność eskimosa stanowi typowy przypadek niedorozwoju, nie w znaczeniu prymitywu umysłowego (musieli być bardzo inteligentni, by w ogóle utrzymać się przy życiu), ale w sensie zatrzymania się na pewnym etapie ewolucji kultury materialnej.* Nie weszli, innymi słowy, w kardynalne etapy rozwojowe, jak rolnictwo, epoka metali, wynalazek pisma i następne. Jednak ten bystry dziennikarz naukowy nie dostrzegł, rzecz znamionna, prac rzeźbiarskich swoich faworytów, których darzy takimi komplementami. Nie zauważył ich talentu plastycznego.

W 1965 r. powstała agencja zbierająca prace eskimoskie i organizująca ich sprzedaż w całym kraju i zagranicą. Canadian Arctic Producers Limited, przedsiębiorstwo nie mające na celu zysków. Powstała też sieć galerii-sklepów oraz inne organizmy, pod opieką rządu federalnego i prowincji Québec. Nazwiska wielu artystów, jak Lukta, Munamee, Innupuk, Sheroapik, Kalingo, stały się głośnie w ciągu krótkiego czasu, wraz z nimi nazwy miejscowości, gdzie były najlepsze pracownie; prawdziwy wybuch rzeźby w latach sześćdziesiątych dokonał się w Baker Lake, na końcu zachodniej wąskiej odnogi Hudson Bay, w bardziej na północ wysuniętym wyspiarskim Holman, w Bellin – blisko Nowej Funlandii, w Pangnirtung, nad Cieśniną Davisa. Następne lata rozślawiły wiele innych nazwisk i miejscowości. Arktyka ożyła przez sztukę. Szczytowym punktem tej wielkiej nie spodzianki, tej kariery była ogromna ekspozycja dzieł eskimoskich i indiańskich urządzona przez instytucje kanadyjskie w Paryżu, w Musée de l'Homme, na placu Trocadero, na przełomie 1969 i 1970 r.

Zaginął mi duży, luksusowo ilustrowany katalog tej wystawy, niepowetowana strata! Wystawa paryska zastała jednak świadomie ograniczona do dzieł starożytności eskimoskiej, dwóch kolejnych kultur, tzw. kultury Dorset i kultury Thule. Organizatorzy przyjęli surowe, niemal ascetyczne stanowisko eliminując dzieła współczesne, powstałe w kooperatywach, jako mniej oryginalne niż tamte archeologiczne. Był to pewien punkt widzenia, z którym publiczność i sarkający dziennikarze musieli się zgodzić.

* * *

Na rozległym terytorium arktycznym epoka prehistoryczna przedłużyła się aż po XVII w. Co za szansa dla archeologii! Chociaż dziesiątki tysięcy dzieł te znaleziska od dzieł paleolitu rejonu franko-kantabryjskiego w Europie, jest między nimi dużo wspólnego, przede wszystkim mały format rzeźb i animalistyczna tematyka. Ale zdefiniowanie prehistorii eskimoskiej sprawia wiele trudności. Najstarsze ślady protoeskimoskie, narzędzia krzemienne z przyłodka Denbigh w północno-zachodniej Alasce, pochodzą sprzed około 3000 lat przed Chr. Tryb życia ludów Denbigh był już taki sam jak Eskimosów nowożytnych, nad brzegami Morza Beringa polowali na fok, inne grupy żyły w głębi lądu opierając swą ekonomikę na karibu. Te skrobacze, przebijaki, noże kamienne były wykonane z delikatnością nieporównaną w całym świecie prehistorycznym. Wielu specjalistów jest zdania, że przemysł Denbigh wywodzi się z kultur paleolitycznych i megalitycznych Dalekiego Wschodu, sprzed 4000 lat przed Chr. Syberia była wtedy połączona z Alaską, zanim lodowce nie podniosły poziomu wód. Około 2000 lat przed Chr. kultura Denbigh dotarła do Grenlandii – świadczy to o dobrym opanowaniu techniki życia w tak odległej epoce, w tym najsurowszym na świecie środowisku. Inne odłamy społeczności Denbigh osiadały w okolicy dzisiejszego Churchill, wędrując wzdłuż zatoki Hudsona, jeszcze inne dotarły przez wyspę Baffin do Ungava. Okres ten nosi miano kultury Pre-Dorset. Utrzymywała się ona do lat 800 przed Chr. W Arktyce środkowej i wschodniej nastąpiła teraz kultura Dorset, której zdobyczą były igły z ości, lampa wyżłobiona w steatycie i ostrza z łupku, może podchwycone u sąsiednich Indian z lasów. Kolejna kultura, Thule, idąca gdzieś od północy (około 900 lat po Chr.) ma pewne znamiona cywilizacji azjatyckich. Eskimosi znali już udoskonalony typ łodzi obciągniętej foczą skórą, która w ich języku zwie się „umjak“, mieli już futra, kajaki, igloo, bębny szamańskie i zabawki. Pięknie uformowane i zdobione. Obfitość łowów i połowów urywa się w XVIII w.,

wtedy Thule opuścili osiedla i zaczęli koczować – w ustawicznej pogoni za zwierzyną. Tymczasem oziębł się klimat, obniżył poziom morza, zaś Biali wybijali wieloryby. Pojawił się najgorszy wróg: handlarze, kulturtregerzy, misjonarze i – dziś – turyści. Wróg ma oblicze dobroczyńcy. W istocie odbiera sztuce eskimoskiej głębokie przesłanki, które nadawały jej sens.

Sztuka ta, mała rzeźba animalistyczna związana z szamańskimi obrzędami, ryty dobrych duchów, maski – wyraża inteligencję, spryt i niepospolite poczucie humoru Eskimosów. Tematyka, jak już mówiliśmy, to foka, niedźwiedź, karibu, ptaki (gęsi), ale i człowiek. Najogólniej charakteryzując, sztuka ta polega na maksymalnej oszczędności środków, jej styl jest dokładnie oczyszczony ze wszystkiego co zbędne. Abstrakcja łączy się cudownie z konkretem, owocem przenikliwej obserwacji natury. Podobnie jak w pierwszych fazach francuskiego Magdalenu, rzeźbiarz eskimoski umie uchwycić esencję modelu, nadać formom witalność, zasignalizować ruch i wydobyć z całości obraz najtrafniejszy. Jest to przepyszna, lekka jak błysk słońca na śniegu, synteza. Widziałem setki tych rzeczy i nigdy mój zachwyt nie osłabł. Zdarzają się w tej twórczości rysunki „rentgenologiczne“, ukazujące jakby mapę wnętrza ciała zwierzęcego, jak to często bywa w Australii (rysunki na kórce) i gdzie indziej. Rzeźbę charakteryzuje miła oku, podkreślona śliskością powierzchni, obłość. Falista monotonia krajobrazu, puszystość zwierząt lądowych i wodnych, absolutna krągłość foki, na przykład, stworzenia symbolizującego świat Inuitów – wszędzie zresztą kształty aerodynamiczne, wraz z człowiekiem opatulonym w futro, o twarzy na podobieństwo spodka – wszystko tu sprzyjało skłonności do rzeźby. Taine twierdził, że plastyka jest córą środowiska topograficznego, ale kapitalne uzupełnienie tej idei znalazłem u Stanisława Vincenza: *Krajobraz to nie tylko malarskie wzrokowe efekty, lecz także gleba, po której stąpamy, na której pracujemy, jej wody – morza, rzeki, lub moczary – jej powietrze, którym oddychamy: to, co nadaje postać ruchom człowieka, co formuje jego kroki, jego pracę, jego ręce i nogi, jego postawę, zapewne jego oddech nawet...* Vincenz, powołując się na pewnego poetę z Pikardii (Phileasa Lebesque) powtarza za nim, że w rezultacie ziemia reguluje także rozwój fonologiczny dźwięków mowy. Łatwo to rozumowanie pchnąć jeszcze o jeden krok i założyć, że również predylekcja do pewnych form, pewnych rytmów jest podpowiedziana przez tysiącletnie otoczenie.

Ale skąd wziął się humor eskimoski, jak w warunkach tej codziennej walki o przeżycie mogło się ukształtować to wybitne poczucie

humoru? Gdy w końcu sierpnia gęsi, z małymi zbierają się, do odlotu, Eskimosi mają zwyczaj zmuszać je w pewien sposób do wyścigów. Wtedy wszyscy pokładają się ze śmiechu. Jedna z graficznych kompozycji, której autorem jest Eejyvudluk, przedstawia tę właśnie scenę. Również w rzeźbie jest wiele różnego rodzaju wesółych przedstawień. Rzeźbią w kości i kle morsa, najchętniej w steatycie, tzw. soap-stone (kamień mydlany), który jest najbardziej miękki i ma kilka tonów prześlicznego zabarwienia od szarego do różowego, modrego, wreszcie do czarnego z pięknym, jak marmur, użytkowniem. Wyobrażenia tych artystów jest nieposkromiona. Grafik Tudlik rysuje swoją żonę zjedzoną w szafasie przez psy i daje temu tytuł „Podział mięsa“. Kenożuak subtelnie stylizując rysuje „Kobietę, która mieszka na słońcu“. Piramida rozmaitych ptaków, a na szczycie twarz z warkoczami. Powrót słońca! Deformacja – jakby z nowoczesnego atelier w Paryżu czy Nowym Jorku; np. „Ptak-duch“ Kiawaka, rzeźba przedstawiająca gęś o łapach i tułowiu niedźwiedzia, podpierającą głowę ramieniem. To nie jest deformacja, to fantazja, coś z hybrydycznych postaci Hieronima Boscha, tylko bez jego zatrwajającej ponurości.

Trudno ocenić ostateczny rezultat tego wielkiego eksperymentu, który na samym początku polegał na tym, że J. Houston, stwierdziwszy u artystów eskimoskich zanik pierwotnych motywacji religijnych, zaproponował im inną motywację – handlową. Zdarza się jeszcze często, że rzucają oni pracę rzeźbiarską czy graficzną i przez jakiś czas oddają się łowiectwu, jak dawniej. Ale na ogół rządzą kooperatywami prawa wielkiego popytu, trzeba nastarczyć zamówieniom. Czy to jest sztuka autentyczna? – padają wciąż niespokojne pytania.

Jest PIĘKNA, jej źródłem są oryginalne spontaniczne talenty. Grozi jej na horyzoncie ciemna chmura – że kiedyś wszystko to skorumpuje komercjalizacja. To inna sprawa. Język Inuitów zna kilka dziesiątków słów na określenie foki, według jej wieku, wzroku, pozycji na lodzie itd. Mięso i futro, tłuszcz foki stanowiły o życiu Inuitów. Dziś wykonują oni rzeźby i grafiki przedstawiające fokę – i też z tego żyją. Czy uda się wejście Eskimosów w nowoczesne społeczeństwo Białych? Toynbee uważa, że nasza cywilizacja, typowo materialna i techniczna przekształcająca struktury duchowe tego ludu, odbierze jego kulturze zabłąkanej w innym świecie szanse prawdziwej integracji – choć może zapewnić przyzwoite życie i dobrą przyszłość wielu jednostkom. Zdaje się, że to jest najmądrzejsza ocena sytuacji w Arktyce.

Zbigniew Florczak

„Powrót na archaiczne bezdroża” czyli krótka historia komunizmu

Władysław Bieńkowski, *Zrozumieć społeczeństwo*,

Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1989, ss. 130

Zrozumieniu otaczającego człowieka świata służą wielkie syntezy dziejów. Wewnętrznie spójne i logiczne teorie często nie wytrzymują konfrontacji z rzeczywistością. Szczególnie bezlitośnie los obszedł się z XIX-wiecznym dorobkiem nauk społecznych, które generalnie zawiodły. Dotyczy to również marksizmu oddziałującego w wielu punktach świata na bieg wydarzeń, jednak w sposób – jak ujawnił upływ czasu – sprzeczny z głównym nurtem historii. Próbę wyjaśnienia przyczyn klęski marksizmu i komunizmu podjął W. Bieńkowski, niegdysiejszy działacz partyjny i państwowy, późniejszy rewizjonista. Punktem wyjścia rozważań autora jest założenie, że można tego dokonać tylko w perspektywie historycznej: procesów długiego trwania, zmian i rozwoju cywilizacyjnego.

Jeśli spojrzymy na świat przez pryzmat zmagania przemocy z wolnością, bez trudu dostrzeżemy, że siła była najpopularniejszą zasadą określającą stosunki społeczne. Czy można jednak przyjąć istnienie *cywilizacji despotycznej*? Bieńkowski odpowiada na to pytanie twierdząco, uważa bowiem, że zasadnicze cechy i tendencje despotycznych systemów składają się na ogólną formę cywilizacyjną, która narodziła się w starożytności. Władza centralna, jako wyrazicielka nadrzędnych interesów państwa, była początkowo promotorką postępu w wielu dziedzinach życia, np. w zakresie systemów nawadniania. Władza despotyczna dążyła jednak do skupienia w swoich rękach pełnej dyspozycji nad wszelkimi elementami życia w państwie, dyktowania kierunków jego rozwoju i powstrzymywania procesów zróżnicowania społecznego, tępiła z całą beczwzględnością wszelkie tendencje nowatorskie i przejawy niezależnej myśli. Atoli powyższe działania prowadziły do stabilizacji systemu i jego petryfikacji, co z kolei ograniczało możliwości dynamicznego rozwoju.

Fakt, że ustrój oparty na przemocy występował w różnym środowisku kulturowym, podważa tezę Bieńkowskiego o istnieniu odrębnej cywilizacji despotycznej. Cywilizacja to coś więcej niż najbardziej nawet brutalny sposób sprawowania władzy, który jest zjawiskiem uni-

wersalnym, znanym m.in. pod postacią despotyzmu, absolutyzmu i autorytaryzmu. Bieńkowski nie jest konsekwentny w ujmowaniu tej problematyki, gdyż despotyzm traktuje raz jako kwintesencję historycznej formy cywilizacyjnej, innym razem – jako typ idealny, obejmujący również fenomen totalitaryzmu. Ten ostatni utożsamia z bezwzględnym dążeniem do pełnej kontroli nad życiem indywidualnym i społecznym. Cechę tę uznaje za immanentną dla wszystkich mechanizmów państwowych, w tym starożytnych. Realizacja totalitarnego ideału przez despotycznych władców napotykała różne przeszkody. Cóż z tego, że imperator będący formalnym właścicielem ziemi w państwie spełniał podnoszone przez Bieńkowskiego główne kryterium totalizmu – przejęcie własności przez autorytarnego władcę – skoro w praktyce jego usiłowania osłabiały procesy feudalizacyjne prowadzące do uwalniania się lokalnych przywódców spod kurateli centralnej władzy.

Bieńkowski przypomina, że w starożytności do ustroju despotii idealnej najbardziej zbliżyły się Chiny za czasów państwa Ts'in (IV-II w. przed Chr.). Reformy przeprowadzone przez Shang Yanga w wielu punktach antycypowały założenia przyszłej rewolucji bolszewickiej. Generalnie chodziło o taką zmianę układu stosunków społecznych, aby skupić władzę w rękach panującego, a zarazem przez zmianę stosunków gospodarczych stworzyć podstawy silnej władzy. Zamierzano usunąć pośredników między władzą centralną a ludnością, zwalczano zatem panującą warstwę feudalno-biurokratyczną i kupców, popierano natomiast chłopów, którym dano w użytkowanie ziemię. Eksperyment budowy despotii idealnej trwał bez mała sto kilkadziesiąt lat, ostatecznie jednak zakończył się niepowodzeniem wraz z upadkiem całej dynastii. Bieńkowski dostrzega utopijność tej koncepcji wyłącznie w wielkiej skali chińskiego państwa. Trudno wyobrazić sobie – pisze – sprawną władzę nad imperium bez ustabilizowanego i zinstytucjonalizowanego aparatu, tzn. panującej warstwy społecznej. Ostatecznie ukształtował się kompromisowy model chiński: centralna władza oparta, z jednej strony, na „feudalnej” administracji o znacznie ograniczonej samodzielności, z drugiej, na konfucjanizmie jako państwowej ideologii.

Renesans despotii idealnej nastąpił ponad 2000 lat później w ZSRR. Bieńkowski kładzie wielki nacisk na historyczne korzenie komunizmu, który wpadł w koleinę carskiego samodzierżawia. O ile na Zachodzie chrześcijaństwo, zwłaszcza protestantyzm, sprzyjało rozwojowi cywilizacyjnemu, o tyle na Wschodzie pod wpływem bizantyjskiej formy chrześcijaństwa przedrewolucyjna Rosja stała się przetrwalnikiem azjatyckiej tradycji ustrojowej. Przypomnijmy, że w Bizancjum

wschodnie chrześcijaństwo ortodoksyjne stopiło się z władzą świecką, tworząc cesarstwo o wyraźnych cechach wschodniego despotyzmu.

System komunistyczny – według Bieńkowskiego – *był próbą przesczepienia pędu kapitalistycznej dynamiki rozwojowej na pień starego despotycznego systemu i wykorzystania operatywnej sprawności despotyzmu do osiągnięcia i przewyższenia efektywności metody kapitalistycznej. W rachunku tym (...) – tkwił zasadniczy błąd, wynikający z niedokładnej znajomości podstawowych mechanizmów kapitalizmu.* Dynamika rozwojowa kapitalizmu nie tkwi, jak zdawało się Marksowi, w kapitalistycznej metodzie produkcji, lecz w społeczeństwie, jego swobodzie myślenia, inicjatywie, nowatorstwie i niezależności, a te właśnie elementy aktywności despotyczna dyktatura musi zdusić, aby zapewnić sobie dalszą egzystencję. System komunistyczny zasypał postawowe źródło dynamiki kapitalizmu i tym samym zamknął sobie drogę do dalszego społecznego rozwoju.

Bieńkowski trafnie dostrzega despotyzm i carskie tradycje w formie systemu komunistycznego. Zbyt mało mówi o mechanizmie, który przesądził o tym, że porewolucyjna Rosja wkroczyła na stare ścieżki rozwoju. O odsłonięciu despotycznego pnia zadecydowało rewolucyjne przejęcie władzy i późniejszy sposób jej sprawowania. Celem nie było tylko obalenie caratu, lecz także kapitalistycznego ustroju. Z chwilą, gdy to nastąpiło, nieoczekiwane dla burzycieli zostały wyzwolone moce tradycji z epoki archaicznej i feudalnej, które zdominowały kształt ustrojowy nowego państwa. Późniejszy rozwój systemu komunistycznego w despotycznych i quasi-feudalnych formach potoczył się już zgodnie z mechanizmami każdej władzy opartej na przemocy. Dlatego m.in. analogie ze starożytnymi Chinami w czasie reform Shang Yanga. W Rosji radzieckiej wyeliminowano również starą administrację państwową i awansowano doły społeczne, do czego szczególnie przyczyniła się reforma rolna. Bardzo szybko pojawiła się jednak nowa warstwa kierownicza, która uległa swoistej feudalizacji, traktując za swoją własność dobra pozostające w ich zarządzaniu. Ludność chłopską, ponownie pozbawioną ziemi w wyniku kolektywizacji, zepchnięto na samo dno. Struktury społeczne, korzystne dla nowej władzy, spetryfikowały się i system popadł w stan zastoju i stagnacji.

Związek Radziecki, według Bieńkowskiego, doszedł do rozwidlenia dróg: albo pójdzie dalej tym samym torem wytyczonym przez wschodnią „filozofię władzy“, albo skieruje się na drogę cywilizacji zachodniej i jej filozofii społeczeństwa – czyli nadrzędności praw społeczeństwa oraz wartości i roli ludzkiej jednostki. Będzie to odejście od praktykowanego komunizmu, ale za to zbliżenie do idei socjalizmu.

Jego wyższość tkwi – zdaniem Bieńkowskiego – w rzekomo odmiennej genezie. Socjalizm wywodzi on z cywilizacji zachodniej, komunizm – z despotycznej. Poglądowi temu trzeba się przeciwstawić z wielu powodów. To prawda, że idea socjalizmu pojawiła się w cywilizacji zachodniej na fali sprzeciwu wobec nędzy i niesprawiedliwości we wczesnej fazie rozwoju kapitalizmu oraz marzeń o społeczeństwie nieantagonistycznym, uwolnionym od konfliktów klasowych. Bieńkowski popełnia jednak zasadniczy błąd, gdy usiłuje osadzić socjalizm na wolnościowych fundamentach cywilizacji zachodniej. Prawdziwe korzenie socjalizmu sięgają do zupełnie innej tradycji. Wyznaczyła ją doktryna Marksa, który *explicite* odwołał się do archaicznej przeszłości: do społeczeństw rodowych i komunizmu pierwotnego. Model teoretyczny Marksa opierał się jednak na wielu fałszywych założeniach, jak choćby przecenienie wpływu kolektywnej własności środków produkcji na całość życia społeczno-gospodarczego. Tak więc, gdy w społeczeństwach „realnego socjalizmu” wyeliminowano prywatne podmioty własności, nie zanikły wcale nierówności społeczne. Pozostały bowiem przedmioty własności, a to oznacza – pisze Bieńkowski – dalsze istnienie dysponentów i administratorów, czyli uprzywilejowanej klasy, ponieważ samo dysponowanie własnością daje władzę nad społeczeństwem.

Znaczące konsekwencje miało również przyjęcie niedemokratycznych metod walki o wzniosłe ideały. Budowa państwa totalitarnego przez Lenina i Stalina była tylko logicznym rozwiązaniem Marksowskiej formuły dyktatury proletariatu i podnoszonej przez Engelsa potrzeby autorytetu w społeczeństwie bezklasowym. Ocena sposobu sprawowania władzy przez komunistów wypada w opinii autora zdecydowanie negatywnie. Przyrównuje ją wprost do despotyzmu. Nigdy bowiem dyktatura nie może być sprawowana przez całą klasę społeczną ani przez większość nad mniejszością. Zawsze jest wszechwładzą aparatu pod wodzą dyktatora lub kierowniczej klik. Nie można się jednak zgodzić z autorem, gdy leninizm sprowadza do odmiennego wykorzystania Marksowskiej teorii, jej swobodnego odwrócenia. Przesłanki działania od nadbudowy do bazy sformułował sam Marks popierając pomysł ustanowienia władzy proletariatu w nie sprzyjających warunkach ekonomicznych (*vide* Komuna Paryska).

Marxizm był ideologią nie tylko komunistów, lecz także kształtował poglądy zachodnioeuropejskich socjalistów. Dlaczego ich zwycięstwa wyborcze nie otworzyły pola dla despotyzmu? Zdecydował o tym w dużym stopniu cząstkowy, nierewolucyjny, reformistyczny program socjaldemokratów. Realizowany przez nich socjalizm nie

był odrębną formacją, co przyznaje Bieńkowski, ponieważ nie wprowadził do kapitalizmu nowych zasad społeczno-gospodarczych, lecz jedynie korekty w sferze produkcji (np. częściowa nacjonalizacja i interwencjonizm państwowy) i podziału (opieka społeczna). Tak rozumiany socjalizm może egzystować tylko w rozwiniętym kapitalizmie. Ideę tę antycypował Marks pisząc o ekonomicznych przesłankach socjalizmu, które lekkomyślnie przekreślił rezygnując z prywatnej własności. Bieńkowski nie jest zatem odkrywcy w wiązaniu socjalizmu z kapitalizmem, rzekomo dwóch nieodłącznych połówek ogólnego systemu społecznego. Z jego stwierdzeniem, że nie istnieje kapitalizm bez socjalizmu, trudno się zgodzić sądząc po dobrej kondycji liberalnego kapitalizmu amerykańskiego. Ma natomiast rację, gdy nie widzi możliwości samodzielnej egzystencji socjalizmu, co udowodnił ponad wszelką wątpliwość wschodnioeuropejski eksperyment przeprowadzony przez komunistów.

Trudno się więc dziwić, że w Europie Środkowej i Wschodniej nawet tak okrojony socjalizm, jak szwedzki czy francuski, ma licznych przeciwników. Skłaniają ich do tego przesłanki nie tylko emocjonalne, lecz także merytoryczne. Brak kapitalistycznego otoczenia sprawia, że społeczeństwo byłoby wystawione na działanie głównych filarów socjalizmu – państwowych przedsiębiorstw i centralnego planu. Zachodnioeuropejscy socjaldemokraci są przekonani o ich pozytywnej roli, piszą w superlatywach o *gospodarce mieszanej, społecznej gospodarce rynkowej*, czy nawet o *socjalizmie demokratycznym*. Dla każdego myślącego Polaka nie ulega jednak wątpliwości, że źródłem ludzkiej twarzy kapitalizmu na Zachodzie, a zwłaszcza podstawowej przesłanki jego rozwoju – wolności, nie były wcale wartości socjalistyczne, lecz chrześcijańskie, tkwiące u podstaw cywilizacji zachodniej. Ta fundamentalna prawda jest oczywista dla kogoś, kto miał możliwość doświadczyć socjalizmu w czystej postaci i przekonać się, w jakim stopniu źródłem wolności był socjalizm, w jakim zaś Kościół katolicki. Zdumienie budzą więc wysiłki Bieńkowskiego wykazania wolnościowych korzeni socjalizmu. Jeśli podejmowana dziś próba odbudowy suwerennego państwa, obywatelskiego społeczeństwa i rynkowej gospodarki ma się powieść, trzeba sięgać właśnie po wartości chrześcijańskie. Jak bardzo płodne jest to źródło, uzmysławiają nasze polskie doświadczenia, które zaowocowały etosem „Solidarności”, uwzględniającym nie tylko takie wartości społeczne, jak sprawiedliwość, ale także podstawowe prawa człowieka. Tą drogą najpewniej dojdziemy do „europejskiego domu”; widmo socjalizmu prowadzić może tylko na archaiczne bezdroża.

Jerzy Gaul

Wolność informacji

Wprowadzenie

Media zaczęły odgrywać rolę w życiu społeczeństw pod koniec XVIII w., gdy uznano wolność opinii i prasy. W ciągu XIX w. zainteresowanie wolnością wciąż wzrastało i znalazło wyraz w konstytucyjnych zapisach podstawowych zasad współczesnych państw; ów rozwój przesunął się na XX w., w którym wiele nowych państw uzyskało niezależność.

Narodowe deklaracje zostały potwierdzone po ostatniej wojnie światowej przez deklaracje międzynarodowe. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – ogłoszona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w 1948 r. – uznała ją w swoim art. 19; Europejska Konwencja Ochrony Praw Człowieka i Podstawowe Swobody potwierdziły w 1950 r. poprzednie ustalenia zapisując je w art. 10. Dla sygnatariuszy artykuły te stanowią zobowiązanie prawne.

II Sobór Watykański podjął temat tej wolności potwierdzając w art. 5 dekretu „*Inter mirifica*” prawo do informacji; rozwinęła to następnie i opracowała instrukcja duszpasterska „*Communio et progressio*” z 1971 r. w wielu artykułach (13, 33, 34, 44, 86, 87 i 116).

Zainteresowanie wolnością informacji nabierało coraz większego znaczenia w krajach będących na drodze rozwoju, gdy zaczęły one coraz lepiej zdawać sobie sprawę, iż emancypacja polityczna, ekonomiczna, społeczna i kulturalna jest nierozdzielnie związana z rozwojem środków społecznego przekazu, z liberalizacją i wolnością w dziedzinie informacji. Podkreśla to art. 92 „*Communio et progressio*”, jak zresztą i sprawozdanie McBride z UNESCO. Poprzednie Kongresy Union Catholique International de Presse (Wiedeń 1977, Rzym 1980) również podejmowały to zagadnienie.

Zdarzenia w Europie Centralnej i Wschodniej też potwierdziły wagę wolności informacji. Podziemne publikacje ukazują się obecnie jawnie i wyrażają poglądy, opinie i pragnienia ujarzmionych narodów, które podkreślają istotną współzależność pomiędzy wolnością opinii, wolnością słowa, wolnością informacji a innymi odnoszącymi się do tych dziedzin prawami.

Czytając biuletyny Międzynarodowego Instytutu Prasowego (Institut International de Presse – Londyn), publikacje CPJ z Update (Committee to Protect Journalists, Nowy Jork), wydania „Artykułu

19", międzynarodowej organizacji broniącej wolności opinii i słowa (Londyn), statystyki publikowane przez „Observatoire Français de l'Information” (Association de défense de la liberté de l'information, Montpellier), informację „Reporters sans Frontières”, organizacji broniącej wolności prasy (Paryż) itp. jesteśmy zaskoczeni i dotknięci tak wielką liczbą dziennikarzy zabitych czy więzionych w tylu krajach za zawodowe przekonania, których nie mogli swobodnie wyrazić.

Ponadto w wielu krajach panują różne sytuacje; siły ekonomiczne i finansowe mają taki wpływ na media – wskutek ich nadmiernej koncentracji – że zagrażają, a nawet stanowią niebezpieczeństwo dla wolności informacji.

UCIP ma wiele racji, by zwrócić uwagę na zagadnienie wolności informacji; zagadnienie to bowiem jest i pozostanie aktualne jeszcze przez lata, jeśli dąży się do utworzenia bardziej ludzkiej i wolnej wspólnoty; poza tym – dziennikarzom katolickim, czerpiącym ze źródeł żywej wiary, przysługuje prawo do dostarczania ludziom zajmującym się komunikacją elementów do refleksji dotyczącej odpowiedzialności dziennikarzy.

Tezy

1. Wolność informacji jest aspektem wolności człowieka charakteryzującego się inteligencją i żyjącego we wspólnocie. Inteligencja dostarcza człowiekowi możliwości nie dowolnego, lecz odpowiedzialnego wybierania, zgodnego z jego sumieniem. Wolność jest nieodłączna od odpowiedzialności. Są podstawowe wartości, takie jak prawda, sprawiedliwość, solidarność, które należy szanować w relacjach międzyludzkich.

Człowiek jest osobą stworzoną na obraz Boży, powołaną do urzeczywistnienia swego życia, osobistego i społecznego powołania w wolności w świecie coraz bardziej godnym ludzkiego stworzenia. Ewangeliczne posłanie stanowi dla chrześcijanina fundament, na którym opiera on swoje czyny.

2. W dzisiejszym świecie media odgrywają coraz donioślejszą rolę. Żyjemy w społeczeństwie komunikacji; ustawiczny rozwój w dziedzinie techniki i elektroniki stworzył mediujący świat, jeszcze trudniejszy do opanowania. Z innego punktu widzenia – sam człowiek coraz bardziej świadomy swoich praw tym bardziej pragnie być informowany i mieć dostęp do wiadomości.

3. Wolność informacji jest odpowiedzialnością na pragnienie i prawo do bycia poinformowanym. Człowiek potrzebuje uczciwych, spójnych,

kompletnych i dokładnych informacji, by rozumieć świat i odkrywane zdarzenia, by dostosowywać się do codziennie zmieniających się warunków, by odgrywać aktywną i odpowiedzialną rolę w swoim środowisku, by uczestniczyć w życiu ekonomicznym, politycznym, społecznym, kulturalnym i religijnym czasu, w którym żyje. Dlatego jest nieodzowne, by dysponował on wystarczającymi środkami, by mógł dokonywać wolnego wyboru zgodnego z jego osobistymi i społecznymi potrzebami. Bez tego jego prawo do informacji nie jest zagwarantowane („*Communio et progressio*“ 34).

4. Wolność informacji nie jest arbitralna. Nie może być podporządkowana ideologii. Jak określa to „*Inter mirifica*“, należy brać pod uwagę treść informacji i skutek, jaki może ona wyrzucić na społeczność (4). Należy szanować prawa i godność ludzką (5). Człowiek ma prawo do osobistego honoru i poszanowania prywatnego życia. Należy wystrzegać się ukazywania tak scen przemocy, jak i pornografii, zwłaszcza w programach przeznaczonych dla dzieci, zwracając uwagę na język obrazu bardziej agresywny niż tekst.

5. Wolność informacji jest istotowo nieodłączna od odpowiedzialności. Jest ona urzeczywistnieniem wolności sumienia. Odpowiedzialność zaś jest najautentyczniejszym wyrazem wolności. Zatem wolność informacji nie jest ani celem samym w sobie, ani najwyższym kryterium uznania, ani usprawiedliwieniem wszelkich metod, lecz przede wszystkim normalnym warunkiem prawdziwej informacji. Można z niej czynić dobry lub zły użytek (E. Gabel; „*Communio et progressio*“ 13). Bezkresna i absolutna wolność prowadzi do chaosu; zaś kierowana wolność prowadzi do serwilizmu. Odpowiedzialna wolność, szanująca człowieka we wszelkich jego wymiarach, odwołuje się do wartości związanych z osobą i społecznością (zob. „*Inter mirifica*“ 5).

6. Istnieje wzajemny związek między wolnością, prawdą i szczerością. Wolność jest nieodzowna, by przedstawić jakiś fakt w całej jego dostępnej prawdzie. Tak zebrane informacje powinny być publikowane z całą szczerością i prostowane w przypadku popełnienia błędu. Prawo repliki musi być uznane i szanowane. Tylko wówczas media spełniają swoją społeczną funkcję. Cieszą się one zaufaniem publiczności, która wie, że absolutna obiektywność nie istnieje oraz że z kompetentnych i uczciwych poszukiwań wynika subiektywna prawdziwość. Publiczność uznaje wówczas media za swoje przedłużone ucho i oko.

7. Wolna informacja jest nieodzowna do stworzenia zdrowej i autentycznej opinii publicznej, której brak jest zboczeniem, kalect-

wem i chorobą społecznego życia (Pius XII, „Poślanie na III Światowy Kongres UCIP). Opinia publiczna jest skutkiem społecznej natury człowieka. Swodoba w wyrażaniu osobistych idei jest koniecznym wkładem do tworzenia opinii publicznej („*Inter mirifica*“ 8; „*Communio et progressio*“ 24–28). Poprzez tę wolność swobodna informacja spełnia też w społeczeństwie funkcję krytyczną i kontrolną.

8. Państwo musi przede wszystkim promować i chronić wolność obywateli oraz gwarantować wolność informacji i prawo do bycia informowanym („*Communio et progressio*“ 86 i 87). Na tej kanwie rodzi się dialog i do głosu dochodzi różnorodność opinii oraz ścieranie się idei, co z kolei przyczynia się do powstania prawdziwej komunikacji, w którą należy włączyć publiczność. Komunikacja bowiem polega na *dawaniu i braniu* („*Communio et progressio*“). W ten sposób komunikacja międzyludzka jawi się jako głęboki cel informacji. Pluralizm opinii i komunikacja są podstawowymi elementami prawdziwej demokracji.

9. Nie tylko władza polityczna, lecz także presja ekonomiczna czy ideologiczna mogą utrudniać czy wręcz uniemożliwiać wprowadzanie w życie wolności informacji („*Communio et progressio*“ 87). Nadmierna koncentracja albo monopole w dziedzinie środków społecznego przekazu rodzą zagrożenie lub dominację. Manipulacje sił ekonomicznych czy finansowych – jak zresztą i władz politycznych – nie mogą być akceptowane. Informacja nie jest przede wszystkim przedmiotem handlu ni jakiegokolwiek propagandy, lecz społecznym dobrem korzystnym dla osoby i społeczeństwa. Odpowiedzialność władzy politycznej jest zaangażowana w gwarantowanie pluralizmu prasy. Do zbiorowości narodowej albo do instytucji do tego powołanej należy stworzenie – za pośrednictwem państwa – prawnych i ekonomicznych warunków usuwania nierówności powstających w wyniku brutalnej gry samych tylko praw rynkowych.

10. Rozwój ekonomiczny, społeczny, polityczny i kulturalny jest nierozzerwalnie związany z rozwojem mediów i wystarczającą informacją („*Inter mirifica*“ 92). Ma to kapitalną wagę tak dla krajów Trzeciego Świata, jak i dla tych krajów, które w ostatnim czasie wyzwołyły się z systemu autorytarnego. Wolność informacji jest istotnym elementem uczestnictwa wszystkich obywateli w całkowitej emancypacji społeczeństwa i jego autentycznym postępie.

11. Mimo Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka proklamującej wolność opinii dziennikarze są każdego roku mordowani, więzieni i torturowani za ową wolność. Nierzadko dziennikarze katoliccy zno-

szą prześladowanie za zdecydowaną obronę prawdy. Należy potępić te przejawy przemocy, gdyż usiłują one nie przebieając w formach nacisku wprowadzić system kontrolowanej i kalekiej informacji, co jest zamachem na podstawowe prawa człowieka. Jesteśmy przekonani, że to prawda wyzwoli człowieka.

12. Wolność informacji zakłada też, iż zapewni się odpowiednie warunki, by wolność religii mogła ujawnić się w środkach społecznego przekazu („Communio et progressio“ 87). Zresztą prawo to proklamuje też Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, zaś II Sobór Watykański podkreśla w dekreście „Inter mirifica“ 3.

Jednocześnie instrukcja duszpasterska „Communio et progressio“ proklamuje konieczność opinii publicznej w Kościele oraz zobowiązuje jego członków do uświadomienia sobie tej wolności, by mogli wyrażać swoje opinie; wolność ta bazuje na *zmyśle wiary* (sensus fidei) i miłości. Wolność ta zakłada wolność informacji, która powinna się też wyrażać w dialogu z tymi, którzy nie przynależą do Kościoła. Odpowiedzialny autorytet powinien ułatwiać uzasadnioną wymianę opinii opartych na wolności myśli i słowa. Kościół potrzebuje reakcji ludzi współczesnych, tak katolików jak i niekatolików, na zdarzenia czy życie idei („Communio et progressio“ 115, 116 i 122).

Instrukcja duszpasterska jasno i ostro odróżnia prawdy wiary od Kościoła pojmowanego jako część ludzkiej historii. Instrukcja dodaje, że jest tu prawie nieograniczone pole dialogu wewnątrzkościelnego (117). Wolność ta oznacza, że katolicki dziennikarz musi – informując – podejmować w pełnej świadomości i w sumieniu trud budowania, a nie niszczenia. Ujawnianie zróżnicowanych opinii chrześcijańskiego ludu jest dziś normalnym sposobem informowania przy jednoczesnym zachowaniu *kościelnego zmysłu* (sensus Ecclesiae). Tu chodzi o osobiste zaangażowanie dziennikarza w jego dziedzinę (E. Gabel).

W konstytucji o Kościele rozdział poświęcony laikatowi mówi, że *laikat powinien uświadamiać duszpasterzom swoje potrzeby i pragnienia swobodnie i z zaufaniem właściwym synom Bożym i braciom w Chrystusie. W miarę posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu ludzie świeccy mają prawo a niekiedy i obowiązek wyrażać swoje opinie o tym, co stanowi o dobru Kościoła* (37). Jest to rozwinięcie myśli Piusa XII, który mówił, że dziennikarz katolicki – jak każdy człowiek wierzący – powinien strzec się tak niemego serwilizmu, jak i niekontrolowanej krytyki. W tej sferze wzajemne zaufanie powinno odgrywać zasadniczą rolę. W tej perspektywie kato-

licka prasa powinna spełniać funkcję profetyczną, kontestującą i roztropnie krytyczną zachowując autentyczną miłość do Kościoła (E. Gabel).

Zakończenie

Przeżywamy wyjątkowy okres historii wolności, w którym informacja odgrywa podstawową rolę. Dziennikarz informuje szeroką publiczność o codziennych zdarzeniach i prądach myślowych, które są coraz liczniejsze w miarę wzrostu wolności informacji. Ponieważ na dziennikarzu katolickim spoczywa wielka odpowiedzialność wobec osoby i społeczności, musi on to sobie dobrze uświadamiać i jako członek ludzkiej społeczności, i jako członek Kościoła. Wolność informacji w pełnej prawdzie i szczerości jest powszechnym, niezbywalnym i niealienowanym prawem – prawem naturalnym (zob. encyklika „Pacem in terris“). Jest ono drogocennym dobrem i przyczyną rozwoju człowieka.

Bój o wolność nie zazna końca (E. Mounier, „Oeuvres complètes“ III, s. 483). Domaga się on zarówno ludzi pełnych inwencji, jak i obrońców, by zbudować świat ludzi wolnych (kard. R. Etchégaray, „L’Evangile aux couleurs de la vie“, s. 207).

Baar (Szwajcaria), 16 V 1990 r.

Rada UCIP

thum. Stanisław Opiela SJ

Prawda Boga i prawda świata

Informacja i poznanie w nauce i teologii

Trzecia Europejska Konferencja „Nauka i teologia”,
Genewa, 29 III – 1 IV 1990 r.

Zagadnienie wzajemnych związków teologii i nauk szczegółowych sięga swymi korzeniami niemal początków chrześcijaństwa, gdy pierwsi wyznawcy Chrystusa stanęli wobec problemu pogodzenia pogańskiej filozofii z nową myślą. W momencie bowiem, gdy do Kościoła zaczęli wchodzić ludzie wykształceni, wychowani w bogatej kulturze, musiało pojawić się pytanie: Czy to, co przejęli oni po wspaniałej, ale przecież pogańskiej przeszłości, da się jakoś pogodzić z nową religią, czy też trzeba wyrzec się tego dziedzictwa, stwierdzić, że człowiek opierając się na własnym rozumie nie jest w stanie odnaleźć ani śladu prawdy? Różnych odpowiedzi udzielano. Justyn – nawrócony filozof – wierzył, że filozofia zawiera okruchy prawdy, wyławiając je ze świata, w którym są one rozsiane, bo przecież świat ten jest przeniknięty przez logos spermatikos. Z kolei Tertulian w późniejszym okresie swojego życia postawił dramatyczne pytanie: *Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?* i radykalnie odpowiedział: *Nic!*

Kolejne wieki przynosiły nowe rozwiązania. Św. Tomasz z Akwinu dokonał precyzyjnego rozróżnienia pomiędzy prawdami, które można przyjąć wyłącznie na mocy wiary, a tymi, co do których ludzki umysł może skutecznie silić się na dowodzenie. Za tym poszło metodologiczne odseparowanie teologii od nauk szczegółowych – to samo zresztą dokonało się pomiędzy filozofią a naukami, zaś cały ten proces sięga swymi korzeniami w zamierzchłą przeszłość, gdy to Arystoteles wprowadził pojęcie „metabasis” mówiąc, że matematyka nie ma nic do powiedzenia w fizyce.

„Metodologiczne rozróżnianie płaszczyzn” stało się szczególnie modną metodą apologetyczną na przełomie XIX i XX w., gdy przedstawiciele różnych poglądów usiłowali walczyć z religią, twierdząc o sobie, że to właśnie oni reprezentują naukowe podejście do rzeczywistości. Ponieważ zaś w naszym kraju jeden z takich poglądów rozpanoszył się na kilkadziesiąt lat, przeto i metodologia rozgraniczeń zapuściła w umysłach polskiej inteligencji katolickiej szczególnie mocne korzenie, z czasem stając się, niestety, mitem. Tymczasem świat, dzięki przygodom filozofii analitycznej, dzięki rozwojowi samych

nauk jak i teologii, powoli doszedł do przekonania, że chyba jednak istnieje obszar, gdzie można być i naukowcem, i teologiem, nie popadając przy tym w intelektualną schizofrenię czy infantyлизм.

Takie zresztą perspektywy można bez trudu dostrzec w wypowiedziach Ojca Świętego Jana Pawła II, a zwłaszcza w jego liście napisanym z okazji Konferencji Newtonowskiej w Castel Gandolfo w 1987 r. Papież stwierdza w nim, że zarówno nauce jak i teologii potrzeba „bridge people”, którzy, będąc twórczy w obu tych dziedzinach, będą potrafili dostrzegać i rozwiązywać pojawiające się w nich problemy, pomagając w ten sposób ludzkości w drodze do osiągnięcia jedności, w której jedność myśli (nie jednolitość!) gra tak niebanalną rolę.

Dążenia, o których mowa, zaczynają realizować się w postaci ogólnoswiatowego ruchu. W jego ramach istnieje grupa naukowców i teologów spotykających się na konferencjach „Nauka i teologia”. Dotychczas odbyły się trzy takie konferencje: pierwsza w 1986 r. w Locum (RFN), druga – w 1988 r. w Enschede (Holandia) i wreszcie trzecia, tegoroczna, w Genewie. Na tym ostatnim spotkaniu dokonano się posunięcie w kierunku pewnej formalizacji prac, a mianowicie założono Europejskie Towarzystwo do Studiów nad Nauką i Teologią (ESSSAT: European Society for the Study of Science and Theology).

Temat szczegółowy konferencji brzmiał: „Informacja i poznanie w nauce i teologii”. Już samo to sformułowanie pozwala się domyślać, że problematyka poruszana w trakcie obrad musiała być bardzo ogólna. Z tematem tym bowiem wiąże się wiele zagadnień mieszczących się w różnych dziedzinach ludzkiego poznania. Można bowiem np. zastanawiać się nad przyszłym wpływem sztucznej inteligencji na życie społeczne i religijne (tematem tym zajął się J. Aszalos z Węgier), a można odnieść się do pytań związanych z tematem „mind – body” (co uczynił – w ramach tej samej grupy roboczej G. Basti z Włoch). Ta, moim zdaniem, zbyt wielka ogólność sprawiła, że stosunkowo mało było wypowiedzi dotyczących istoty związku pomiędzy naukami szczegółowymi a teologią czy to na poziomie rozważań metodologicznych (tu warto wspomnieć o wystąpieniu M. Głódź z Warszawy, która zajęła się zagadnieniem „oddziaływania” prawd naukowych i teologicznych), czy też w odniesieniu do konkretnych zagadnień szczegółowych (tu można wskazać wykład J. Puddefoota z Wielkiej Brytanii, o którym za chwilę).

Prace podczas konferencji były prowadzone na dwóch poziomach, a mianowicie na zebraniach plenarnych oraz w grupach roboczych. W trakcie zebrania plenarnego był zwykle przedstawiany jeden ob-

szerniejszy wykład, po którym następowała dyskusja. Pierwszy z wykładów – zatytułowany „Co to jest informacja?” – wygłosił prof. Joseph Weizenbaum z Massachusetts Institute of Technology. Drugi, pt. „Zmartwychwstanie Chrystusa i informacja świata”, przedstawił o. Gustave Martelet, jezuita z Paryża, którego nazwisko powinno być polskiemu czytelnikowi znane z książek wydanych w wydawnictwie Pax. Celowo nie poruszam szerzej treści obu tych wykładów. Stanowiły one bowiem doskonałą ilustrację do wniosku, który nazwałbym metodologicznym. Oto bowiem swoje myśli przedstawiało dwóch ludzi, doskonałych fachowców w swojej dziedzinie (odpowiednio: informatyka i teologia), nie dysponujących natomiast zbyt obszerną wiedzą w drugiej z nich. W rezultacie usłyszeliśmy dwa wykłady: z filozofii informatyki i z teologii, które jednak nie wniosły żadnej znaczącej treści do kluczowego zagadnienia dialogu pomiędzy naukami szczegółowymi a teologią. Na marginesie można dodać, że po raz kolejny okazało się, iż w dialogu tym teologia nie powinna występować z pozycji „wiedzącej lepiej”, bo może to doprowadzić do banalnych (jeśli w ogóle prawdziwych) – z punktu widzenia nauki – stwierdzeń. Jak się zaś wydaje, teologowie niezbyt często traktują poważnie zarówno same nauki szczegółowe jak i ich wyniki. Może płynie to z braku wiedzy. Jeśli tak właśnie jest, to tym większe znaczenie mogą mieć spotkania takie jak to, o którym piszę. Podobne zresztą stwierdzenia wygłosił podczas swego wystąpienia Th. Bucher ze Szwajcarii. Stwierdził on, że wielu teologów, z którymi pracuje, ma kłopoty z logiką, zwłaszcza z syntaktyką. Z drugiej strony, jak zauważył, dzieje się bardzo źle, gdy naukowcy usiłują dać do zrozumienia, że nauka może wszystko, a tak właśnie nieraz bywa.

W odróżnieniu od dwóch powyższych, trzeci z wykładów wygłoszonych na Konferencji zasługuje z pewnością na większą uwagę. Był on zatytułowany „Informacja i stworzenie”, a przedstawił go J. Puddefoot (Eton, Wielka Brytania), który jest zarówno czynnym matematykiem jak i teologiem (anglikańskim). Kompetencje autora w obu tych dziedzinach sprawiły, że jego wykład był bogaty w treści dotyczące właśnie owego „obszaru spotkania” pomiędzy tymi dwiema dziedzinami. Według autora stajemy w nauce i teologii wobec wyboru jednego z dwóch systemów: zamkniętego, w którym wszechświat powinien sam się tłumaczyć, oraz – przeciwnie – otwartego. Rozpartrywanie systemów zamkniętych było typowe dla nauki okresu mechanicznego. W obu typach systemów jest możliwy opis dwójakiego rodzaju: w terminach rozpraszania energii oraz w terminach powstającego porządku, organizacji. Zwłaszcza ten drugi sposób

opisu uzdalnia nas do przejścia do systemów otwartych. Uzasadnia się to na wielu płaszczyznach. Istnieje stara teologiczna myśl, pochodząca od św. Atanazego, że tym, co odróżnia człowieka od innych stworzeń, jest poznanie Boga. Poznanie to dokonuje się poprzez Słowo Boga. Z drugiej strony, to Słowo jest – według Księgi Rodzaju i Prologu Ewangelii wg św. Jana – czynnikiem organizującym istnienie. Tak więc otwarcie na Boga, obecność człowieka i wreszcie fakt języka są m.in. czynnikami decydującymi o otwartości systemu. Oczywiście, język, w którym chcemy mówić o Bogu, musi opierać się na metaforze. Kształt metafory zależy w głównej mierze od tego, jaki jest stan wiedzy pokolenia posługującego się tą metaforą, jego widzenie rzeczywistości. Dlatego też niezwykle wielki wpływ na tworzenie tych metafor i posługiwanie się nimi mają nauki szczegółowe. Okazuje się, iż współcześni teologowie, mimo świadomości istnienia teorii względności, mechaniki kwantowej, pozostają – gdy idzie o metafory formujące ich myślenie – mechaniczami. Konsekwencją mechanicyzmu – czy to w naukach szczegółowych, czy w teologii – jest zaś ciążenie ku systemom zamkniętym. Dlatego stajemy wobec naglącej potrzeby wypracowania zupełnie nowych metafor w myśleniu o Bogu, człowieku, świecie, uwzględniających obecny stan nauk.

Czwarty wykład, zatytułowany „Nauka i prawda“, został przedstawiony przez prof. Herwiga Schoppera z CERN-u (Europejskie Centrum Badań Nuklearnych; o ośrodku tym będzie mowa poniżej). Wykład ten nie przedstawiał żadnej myśli szczegółowej, zawierał natomiast kilka ciekawych uwag dotyczących relacji religia – nauka (na marginesie chciałbym dodać, że przy zakładaniu Towarzystwa zastanawiano się nad przeformułowaniem nazwy na Europejskie Towarzystwo do Studiów nad nauką i Religią; ostatecznie zwyciężył wariant: Nauka i Teologia). Według Schoppera nie istnieje sprzeczność między nauką a religią. Sprzeczność może istnieć tylko wtedy, gdy nauka uważa, że wyjaśnia wszystko, zaś religia jest ślepa na wszelkie pytania. Człowiek potrzebuje *wielkiej unifikacji*, nie tylko w fizyce. Gdzie ona ma się dokonać, jak nie w Europie, gdzie bezsensowny konflikt między nauką a religią, czy raczej między ich karykaturami, powstał i rozwinął się? Autor wykładu wspominał też o ciekawym epizodzie. Gdy Papież i Dalaj Lama zwiedzali CERN (w różnym czasie), obu postawiono pytanie o zgodność nauki z reprezentowanymi przez nich doktrynami religijnymi. Obaj odpowiedzieli, w przybliżeniu, podobnie: Bóg napisał dwie księgi: Natury i Objawienia. Skoro jest jeden Autor ksiąg, nie może być sprzeczności między ich treściami. Po tym wykładzie wywiązała się ciekawa dyskusja.

Jedno z bardziej interesujących stwierdzeń głosiło, że we współczesnej filozofii nauki stajemy się coraz bliżsi platonizmowi. Oto, np. w fizyce, odrzuca się proste pojęcie cząstki na rzecz fundamentalnych pojęć pola i symetrii, a te idee są bliższe Platonowi niż Demokrytowi.

Drugim miejscem pracy były grupy robocze, których było 7. Ograniczę się tu tylko do podania ich tematów: informacja i hermeneutyka; modele i metafory jako nośniki informacji; ewolucja systemów kodujących i ich interpretacja; informacja w systemach biologicznych; sztuczna inteligencja, inteligencja człowieka i inteligencja wiary; informacja w powstawaniu społeczeństw i religii; konstruktywna i destruktywna potęga informacji; tematy różne. Na podstawie własnych obserwacji oraz uwag osób uczestniczących w innych grupach roboczych mogę stwierdzić, że poziom wystąpień był bardzo zróżnicowany, podobnie jak i poziom dyskusji. Warto podkreślić, że nie było „głosów maniackich“, do czego niewątpliwie przyczyniła się fachowość tematyki. Z drugiej strony, być może, właśnie ta fachowość wpłynęła na to, że udział osób młodych w konferencji był bardzo skromny. A przecież fakt, że konferencję zorganizowano pod auspicjami Wydziału Teologii Uniwersytetu Genewskiego, w salach tej uczelni, sugerował możliwość liczniejszego uczestnictwa jej studentów. Być może ta sama przyczyna leżała u podstaw zjawiska zaobserwowanego przez uczestników konferencji, że stosunkowo mało było wypowiedzi i wniosków o charakterze teologicznym.

Po zakończeniu konferencji jej uczestnicy mieli możliwość odbycia wycieczki do CERN-u. Było to niezwykle przeżycie. Około 100 m pod powierzchnią ziemi jest zbudowany akcelerator: tunel kołowy o obwodzie 27 km, w którym – w procesie anihilacji – uzyskuje się energię rzędu 100 GeV (wystarcza to do „stworzenia“ 100 protonów). Jest to drugie, po locie na Księżyc, osiągnięcie techniczne ludzkości. W tym gigantycznym laboratorium fizycznym zatrudnionych jest na stałe zaledwie 22 fizyków, ale wspomaga ich armia licząca 3,5 tys. naukowców z różnych krajów Europy. To, co zobaczyliśmy na dole, w sercu przedsięwzięcia, niewiele może powiedzieć nefachowcowi, poza zaimponowaniem rozmiarami, precyzją, stopniem skomplikowania. Natomiast ciekawsze są płynące z tego wszystkiego wnioski. Pierwszy z nich przedstawił prof. Ugo Amaldi, stały pracownik CERN-u, który oprowadzał nas po tym ośrodku, a zarazem był jednym z organizatorów konferencji. Otóż, jak już wspomniałem, dzisiejsza fizyka odchodzi od pojęcia cząstki elementarnej na rzecz pojęcia pola i symetrii. Inaczej mówiąc język operujący pojęciami materii, substancji jest wypierany przez język bazujący na pojęciu relacji,

struktury. To jest poziom epistemologiczny. Czy można ten fakt przenieść na poziom bytowy, tzn. stwierdzić, że najbardziej podstawowym „tworzywem” rzeczywistości są relacje, struktury typu matematycznego, nie zaś substancja, jakaś materia? Na to pytanie fizyka nie może udzielić odpowiedzi. Rzuca natomiast na nie wiele światła. Drugie spostrzeżenie zostało przedstawione w trakcie zwiedzania przez ks. prof. Michała Hellera. Choć postulaty neopozytywistów dotyczące tłumaczenia wszystkich wypowiedzi na język zdań obserwacyjnych zostały już dawno teoretycznie podważone, to przecież to, co zobaczyliśmy w CERN-ie, stało się pogładowym falsyfikatorem tych postulatów. Stanęliśmy bowiem niewątpliwie wobec eksperymentu fizycznego. Tymczasem nie tylko zorganizowanie tego eksperymentu, ale nawet odczytanie jego wyników byłoby zupełnie niemożliwe bez teorii. To bowiem co „obserwowane” w tym eksperymencie, to jedynie ciągi liczb rejestrowane w pamięci komputerów.

Następna konferencja ma odbyć się za dwa lata we Włoszech. Zaproponowano temat kosmologiczny. Uszczegółowienie problematyki może, z jednej strony, zapewnić fachowość, a z drugiej stworzyć okazję do pełniejszych wniosków.

Na zakończenie warto wspomnieć o specyficznej atmosferze religijnej Konferencji. Obecni byli przedstawiciele wielu różnych wyznań chrześcijańskich. Nie odbyło się żadne nabożeństwo ekumeniczne i jest to niewątpliwie duża strata, być może spowodowana miejscem obrad. Ale – choć nie mówiło się wprost o sprawie zjednoczenia chrześcijan – panował wśród nas duch ekumenizmu. Bo najprawdziwszy ekumenizm dokonuje się tam, gdzie bracia wspólnie szukają Prawdy, ta zaś jest jedna.

Jacek Dembek CSsR

sesje · sympozja

*Kościół a Żydzi
i judaizm – 1990*

**II Sympozjum Teologiczne
Wydział Teologiczny ATK
Warszawa, 3–4 IV 1990 r.**

U schyłku lata i jesienią 1989 r. stosunki katolicko-żydowskie w Polsce osiągnęły najniższy poziom od II Soboru Watykańskiego. Stało się tak na skutek sporu wokół klasztoru karmelitanek w Oświęcimiu. Wielu Żydów wyrażało pogląd, że kontakty i dialog nie mają sensu, skoro Kościół nie dotrzymuje złożonych obietnic i zobowiązań. Stronie polskiej zarzucano taktykę przeczekiwania twierdząc, że ilustruje ona ogólniejsze nastawienie wobec Żydów i judaizmu. Dla odmiany incydenty wywołane przez rabina Weissa i antypolskie reakcje, jakie wzbudziły one w środowiskach żydowskich, spowodowały znaczne usztywnienie stanowiska katolików polskich. Podkreślano, że gwałt i presja nie mogą decydować o losach sióstr karmelitanek. Dopiero oświadczenie Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem, a następnie rozstrzygające wypowiedzi kard. J. Willebrandsa i coraz powszechniejsze głosy nawołujące do rozsądku i pojednania wpłynęły na stopniowe polepszenie się sytuacji.

Mimo nie sprzyjającego klimatu kontakty nie zostały przerwane. Na jakim etapie znajdują się teraz międzyreligijne stosunki katolicko-ży-

dowskie, jaką drogę zdołaliśmy przebyć, co zostało zrobione, jakie są obciążenia i specyfika dialogu w Polsce, jakim potrzebom należy sprostać w najbliższej przyszłości – oto pytania stawiane podczas II Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm”, zorganizowanego 3 i 4 kwietnia br. przez Wydział Teologiczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W zmienionej sytuacji społeczno-politycznej Kościół staje wobec nowych wyzwań. Przez wieki teologia odzwierciedlała i legitymowała nieprzyjazne nastawienie chrześcijan do wyznawców judaizmu. Nie inaczej było też po drugiej stronie. W kontekście zapoczątkowanych procesów demokratyzacyjnych chrześcijanie i Żydzi coraz lepiej rozumieją, że nie wolno żywić starych urazów i uprzedzeń. Dialog katolicko-żydowski rozpoczął się w Polsce później niż gdzie indziej, na dobre dopiero wiosną 1986 r., wraz z powołaniem Podkomisji, podniesionej następnie do rangi Komisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem. W wyniku reorientacji teologicznej i na tle emocji wyzwolonych wokół sporu o klasztor w Oświęcimiu ujawniły się zarówno nastroje antyżydowskie, maskowane często etykietą katolickości i postulatami zaprowadzania katolicyzmu, jak i nastroje antypolskie, formułowane w języku pełnym stereotypów i niechęci. Przed żydowskimi i katolickimi teologami stoi wiele zadań do spełnienia, przede wszystkim przeniesienie nowej refleksji teologicznej do szeroko pojętej katechezy i nauczania.

Dialog w naszym kraju odbywa się w cieniu trudnej historii. Żydzi

często przypominają bolesne epizody dziejów i usiłują skłonić chrześcijan do wnikliwego rachunku sumienia z przykazania powszechnej miłości bliźniego. Także katolicy zwracają się ku przeszłości podkreślając, że stereotyp Żyda, jaki wytworzył się w naszym stuleciu, ma niewiele wspólnego z wyznawcą judaizmu. Żyd w świadomości młodych pokoleń Polaków to burzyciel tradycyjnego porządku, komunista i ateista, wróg Kościoła i wiary chrześcijańskiej. Ten obraz jest w sposób jednostronny i krzywdzący rozciągany na wszystkich Żydów, co odczuwają oni bardzo boleśnie. Uwarunkowanie to jest prawie zupełnie nie znane na Zachodzie Europy, w Izraelu oraz w USA. Tamtejsi chrześcijanie i Żydzi traktują wszystkich Żydów polskich jako ludzi głęboko, wręcz fanatycznie religijnych i sądzą, że wrogość katolików była i jest kierowana właśnie przeciw wierzącym Żydom. Najwyższy czas, aby wyznawcy judaizmu zwrócili baczną uwagę na tę specyfikę dialogu, charakterystyczną zresztą nie tylko dla Polski, lecz i dla Węgier oraz ZSRR. Z kolei katolicy powinni jak najszybciej zaniechać obwiniania wszystkich Żydów za działalność niektórych z nich. Względna to może zapobiec pochopnym uogólnieniom i antagonizowaniu obydwu społeczności. Te problemy i trudności były przedmiotem dwugłosu dra Stanisława Krajewskiego i ks. dra Waldemara Chrostowskiego opatrzonego tytułem „Stan i perspektywy dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce”.

Najwięcej napięć w stosunkach między polskimi katolikami a Żydami dotyczy okresu międzywojen-

nego, II wojny i prowokacji kieleckiej w 1946 r. W bogato udokumentowanym studium bp Henryk Muszyński, przewodniczący Komisji do Dialogu z Judaizmem, omówił postawę ówczesnego prymasa Polski, kard. Augusta Hlonda, wobec Żydów. W latach 60. i później wypowiedzi prymasa były przeinaczane przez zwaśnionych oponentów po obu stronach. Biorąc pod uwagę całość jego nauczania trzeba powiedzieć, że odzwierciedla ono silne napięcia społeczne i gospodarcze lat 30., a zarazem stara się oddać sprawiedliwość Żydom, potępiając wyrażane im krzywdy i nawołując do szacunku i miłości. Ten rozdział wspólnych dziejów wymaga szczególniejszej rzetelności w ustalaniu i objaśnianiu faktów, bo przeszłość ciąży tu bodaj najwyraźniej nad całością wzajemnych kontaktów i dialogiem teologicznym.

W kształtowaniu wzajemnych stosunków na nowych zasadach możemy korzystać z wzorców sprawdzonych w innych krajach. Rabin Norman Solomon, dyrektor Centrum Studiów Judaizmu i Stosunków Chrześcijańsko-Żydowskich w Birmingham, przedstawił sytuację w Wielkiej Brytanii. *Niech nikt nie mówi, że to Polacy, Rosjanie czy Ukraińcy wynaleźli pogromy. Polacy też nigdy nie wypędzali Żydów ze swego kraju. W gruncie rzeczy Anglicy byli pierwszym narodem, który to uczynił – w 1290 r. za rządów Henryka I.* Mimo rozmaitych historycznych zaszłości dialog w Wielkiej Brytanii rozwija się dobrze. Linia podziałów i uprzedzeń przebiega nie między wyznawcami judaizmu a chrześcijanami, lecz między tymi po-

obydwu stronach, którzy chcą albo nie chcą zbliżenia i współpracy. Nie ulega wątpliwości, że taka diagnoza pasuje nie tylko do sytuacji brytyjskiej. Charakterystyczne dla ludzi dialogu w Wielkiej Brytanii jest niepoprzestawianie na dwustronnych kontaktach chrześcijańsko-żydowskich, lecz włączanie do rozmów i współpracy także muzułmanów. Może to przyczynić się do wypracowania pokoju na Bliskim Wschodzie. Z kolei Etienne de Jonghe z Antwerpii, międzynarodowy sekretarz „Pax Christi”, przedstawił wkład tego katolickiego ruchu pokojowego w dzieło zbliżenia z Żydami. Szczególnie wymowne jest to, co w tej dziedzinie robią ludzie świeccy. Konkretyzując te zadania ks. prof. Andrzej Zuber-bier (ATK) rozważył to, czego nauczał o Żydach i judaizmie Jan Paweł II podczas trzech pielgrzymek do ojczyzny. Znamienne jest stopniowe poszerzanie się perspektywy papieskich wypowiedzi, świadczące o procesie rozwoju stosunków Kościoła z Żydami w skali powszechnej oraz o rozwoju tych stosunków w naszym kraju.

Podczas Sympozjum wygłoszono też kilka komunikatów poświęconych wybranym aspektom stosunków międzyreligijnych, zaś ks. doc.

Michał Czajkowski (ATK) omówił wyniki chrześcijańsko-żydowskiego Seminarium w Spertus College of Judaica w Chicagu. Zgłoszono również dwa postulaty praktyczne: 1. prośbę do Komisji Epikopatu do Dialogu z Judaizmem, aby skierowała pismo do przełożonych seminariów duchownych i innych ośrodków formacyjnych duchowieństwa z wezwaniem do zapoznania się i wychowywania alumnów w duchu watykańskich dokumentów o stosunku Kościoła wobec Żydów i judaizmu; 2. propozycję proklamowania w Polsce Dnia Pamięci i Braterstwa Chrześcijan i Żydów, przy czym zasugerowano, że mógłby to być 13 kwietnia, czyli rocznica historycznej wizyty Jana Pawła II w synagodze rzymskiej.

W dwudniowym spotkaniu wzięło udział prawie stu uczestników z kraju i zagranicy, katolików, członków innych wyznań chrześcijańskich oraz Żydów. Obecny był ambasador Izraela w Polsce dr Mordechaj Palzur i rabin Menachem Joskowicz. Spotkanie teologów w ATK stanowi jeden z aspektów opracowywanego przez uczelnię programu zmierzającego do stymulowania dialogu katolicko-żydowskiego w naszym kraju.

ks. Waldemar Chrostowski

książki

SILA BEZSILNOŚCI

Włodzimierz Odojewski

*Zapomniane,
nieuśmierzzone...*

Oficyna Wydawnicza Margines 1989
 przedruk za: Biblioteka Archipelagu
 Berlin 1987, ss. 137

Twórczość Włodzimierza Odojewskiego należy do tych zjawisk literackich, które nie tracą w czytelniczej pamięci ostrego, drażniącego kolorytu, które przypomnieniem faktu czy nastroju z odległej nawet w czasie lektury odnawiają dojmujący niepokój, wywołują niewytłumaczalną, nieokreśloną nostalgię, jak zapomniane pozornie dzieciństwo. Bo też Odojewski obsesyjnie penetruje w swoim pisarstwie te sfery wrażliwości i emocji, które wiążą się z przeżyciami jego chłopięstwa i młodości. I odtwarza je czy też przetwarza z patologiczną wręcz dbałością o prawdę nie obiektywną, nie historyczną, ale o prawdę uczuciową, o tę nadbudowę lęku i zachwyty, rozpacz i nadziei, która dopiero po ludzku uwiarygodnia wszelkie obiektywne dzianie się. Dlatego też trylogia wojenna wydana przed laty częściowo w kraju, częściowo na emigracji – „Zmierzyć świata”, „Wyspa ocalenia”, „Zasypie wszystko, zawieje...” – jest dla mnie jednym z najbardziej wstrząsających dokumentów ludzkiej

bezsilności wobec terroru historii, losu, wyroków Opatrzności. Proza Borowskiego na ten temat przejmowała okrucieństwem, zwyrodnieniem idei człowieczeństwa, ukazywała uaktywnione mechanizmy ludzkiego bestialstwa i przez to budziła odruchy buntu, sprzeciwu, przekonywała jakąś niepojętą siłą moralnego protestu, wyzwoloną z opisywanych zdarzeń agresją wyobraźni. W poezji najostrej na grozę wojny reagował Różewicz tworząc świat pozbawiony wartości, z nicości moralnej obywatela XX w. wywodząc wzór etyczny i estetyczny współczesnego człowieczeństwa.

Proza Odojewskiego sprawia wrażenie, jakby autor porażony doświadczeniami wojny nie umiał im się przeciwstawić aktem kreacji, jakby zniewolony wizją dramatycznych wydarzeń szedł za ciosem coraz bardziej wyczerpując się w miarę wypowiedzienia siebie, tak że w rezultacie nie starcza mu sił na wypowiedzenie najważniejszego. To bezsilność właśnie dyktuje pisarzowi roztrzęsione, nie poddające się chronologii i racjonalnej logice obrazy, które stają się wyrazem nie porządkowania faktów, ale dezintegracji wyobraźni, udręką nie tylko pamięci, lecz także zagrożeniem samej sztuki pisania. Jakby doświadczenia pisarza wymykały się rygorom opisu, konstrukcji, kompozycji literackiej, innej niż przestrzeń bólu przestrzeni odczuwania, reagowania, rejestrowania.

A przecież talent pisarski Odojewskiego powoduje, że ta niemożność, niewyraźność, poznawcza nieuchwytność przeczytogo składa się na świat fascynujący kryminalną niemal strukturą fabularną, żarliwą

intensywnością niedopowiedzenia, dzięki której kolejne tomy trylogii czytamy z zapartym tchem i ciągle liczymy na wyjaśnienie tajemnicy, rozwiązanie egzystencjalnej zagadki. Nie dopowiedziana w szczegółach miłość dwóch młodych mężczyzn – Piotra Czerestwieńskiego i Pawła Woynowicza – do tej samej kobiety, Katarzyny, powiązanej z obydwoma węzłami rodzinnego powinowactwa, pozostanie dla mnie najpiękniejszą ze znanych mi w literaturze historii miłosnych. Niepowtarzalne w napiętym oczekiwaniu na coś, co nigdy się nie stanie, a co stanowi o istocie ludzkich emocji i pragnień, są także konkretne sytuacje w tej prozie. W sferze faktów dzieje się niewiele, mimo że akcja trylogii rozciąga się na kilka lat wojny i okupacji. Istotne bowiem znaczenie mają tu nie tyle szczegóły fabularne, ile ich zwielokrotnione w odczuciach i wyobraźni bohaterów interpretacje, ten ciąg odracjonalizowanych, subiektywnych przyczyn i skutków odmienny dla duchowej tożsamości zindywidualizowanych z psychologicznym rozmachem postaci. Imaginacyjne obrazy uchodźstwa na wschodnich rubieżach kraju, oczekiwanie na Niemców, porachunki polsko-ukraińskie, zbiorowe rzezie, personalne rozgrywki ambicjonalne i patriotyczne, wszystko to pokazuje Odojewski w perspektywie podwójnego czy nawet wielorakiego widzenia, a te wewnętrzne pejzaże, te osobne, rozbudowane do wnętrza wrażliwości spojrzenia na toczącą się w blizszym czy dalszym tle historię są tak sugestywne, że budują w pamięci odbicia trwalsze i bardziej wiarygodne niż inne akty wyobraźni. Żaden film, żadna scena

z literatury opisująca losy wojenne Polaków nie wrażyły mi się w świadomość z taką drobiazgową i jednocześnie uniwersalną w swym przesłaniu wyrazistością, jak kilka obrazów z trylogii Odojewskiego. Np. ta gigantyczna, nie kończąca się rzeka ludzi, rzeczy i zwierząt, tocząca się w polu widzenia dwóch chłopców we wrześniu 1939 r. Albo widok i zapach rozkładających się ludzkich ciał w dotkniętym niemiecką pacyfikacją zmyślonym kresowym miasteczku. Albo porażający naturalizmem szczegółów – jedyny chyba w naszej literaturze – opis zbrodni katyńskiej. Albo wreszcie niewyrażalne, zdawałoby się, a przecież szokujące ekspresją bólu niezawinionego upodlenia przeżycia Katarzyny zmuszonej do świadczenia wiadomych usług niemieckim żołnierzom na linii frontu.

Ten ostatni motyw okazuje się ogniwem wiążącym trylogię wojenną Odojewskiego ze zbiorem sześciu opowiadań sięgających tematyką od okresu tuż po wojnie do lat po stanie wojennym. Ze względu na ten właśnie motyw najbardziej intryguje opowiadanie tytułowe już stylistyką tytułu nawiązujące do trzeciej części trylogii. Tragiczne przeżycia Katarzyny nie dokończzone, nie dopowiedziane żadnym konkretnym zdarzeniem, pozostawione jakby w zawieszeniu w wyobraźni czytelnika na nieustające współczucie, znajdują w tym opowiadaniu też nie dosłowne, nie całkiem pewne czy ostatecznie wyartykułowane uzupełnienie. W losach Zofii, kobiety związanej w młodości z bohaterem tego opowiadania doszukać się można dalszego ciągu dziejów Katarzyny, na których wy-

jaśnienie zabrakło może Odojewskiemu pomysłu czy odwagi mówienia całej prawdy. Domyślamy się zaledwie, że fikcyjnej postaci Katarzyny przypisał autor elementy biografii osoby znanej prawdopodobnie pisarzowi osobiście. Nowe opowiadania noszą bowiem wyraźne znamiona autobiografizmu. Bohaterem każdego z nich jest emigrant – ofiara stalinowskiego reżimu i poststalinowskiego zakłamania – ciągle powracający pamięcią spraw, zdarzeń, bliskich osób do rodzinnego kraju, do okresu młodości spędzonej w ojczyźnie. Struktura zapisu jest tu podobna jak we wcześniejszej prozie. Spomiędzy meandrow wspomnień, dywagacji moralnych, refleksji wylaniają się zdarzenia nie poddane żadnym porządkującym imperatywom ponad tę irracjonalną, niepoznawalną receptorami świadomości energię psychologicznego bezwładu. Niedopowiedzenie jest nadal istotą tego pisarstwa i jak u Faulknera doprowadza czytelnika do maksymalnej ekscytacji i pasji nieukontentowania na przemian. Do spazmów bezsilności z niedosytu informacji.

Bezsilność to również postawa życiowa bohaterów „Zapomnianego, nieuśmierzonego...”. Ich perypetie, tak właściwie stereotypowe – emigracyjny syndrom osamotnienia z ośniewającym pejzażem w tle leczony legalną czy nielegalną miłością, przełamany z determinacją przetwarzanymi w mity wspomnieniami albo kontaktami z dawnymi przyjaciółmi z kraju – opierają się właśnie na sile bezsilności, na tych ulotnych a dotkliwych do bólu stanach ducha, z których nie wynika nic konstruktywnego, a które stano-

wią bazę konstrukcyjną psychicznego i emocjonalnego niespełnienia w emigracyjnych układach. Dramat emigranta z opowiadań Odojewskiego polega na egzystencjalnej oscylacji między przeszłością a teraźniejszością bez perspektyw na przyszłość. W paru opowiadaniach pojawia się sugestia zakończenia życia bohatera samobójstwem. Nie pewność, nie możliwość, zaledwie sugestia możliwości, która pozostawia czytelnikowi ten sam dyskomfort emocjonalny, z którym żyć muszą postaci tych opowiadań. *Uczucie niespełnienia nie uderzyło w niego nagłą, ostrą falą świadomości. Był to tylko szept, ale szept w przejmującej ciszy, który sprawia, że brzmi on jak krzyk, rozsadzając głowę i serce. „A więc to tak się dzieje”, myślał. Lata mijają i jest wszystko raz na zawsze pogrzebane. Nie boli. Nawet się nie śni, że mogłoby zboleć. A nagle jakiś przypadkowy dzień, przypadkowe spotkanie i wszystko powraca, jakby cały tamten czas paliło się jasnym światłem w ciemności, a jedynie on był ślepy.* Takie refleksje snuje bohater tytułowego opowiadania obcując we Włoszech z dziewczyną z Polski, która, jak sugeruje autor, może być jego córką. Niepewność, niedostatek wiedzy drażniący bohatera w tym samym stopniu co czytelnika decydując o atrakcyjności fabuły manipuluje jednocześnie uczuciami obydwu z jednakową bezwzględnością: *A nim zawładnął nagle rozpaczliwy smutek czegoś bezpowrotnie zaprzepaszczonego. Poczucie zupełnego opuszczenia, i ostatecznego. A potem podejrzenie, w które zrazu trudno mu przychodziło uwierzyć. Ze został wbrew sobie wciągnięty w jakiś wir*

wydarzeń, które wcale nie były przypadkowe. I to podejrzenie go nie opuszczało i rosnęło.

Odojewski jest mistrzem w kreśleniu zmysłowych i psychologicznych niuansów doznań. Jego styl, podobnie jak treść jego utworów, zdaje się, jest wypadkową sytuacyjnej precyzji, dosadności i wyobraźniowej płynności, bezprzedmiotowości, ponadczasowości. Postacie przez niego kreowane, stosunki między nimi, emocje, nastroje charakteryzują się z jednej strony drobiazgową ostrością, aż chorobliwie tkliwą zmysłowością, z drugiej tym czymś nieuchwytnym niby mgłą, co obezwładnia narządy percepcji i środki wyrazu, kiedy pragnie się mówić o istocie doznawanych wzruszeń. Magia pisarstwa Odojewskiego leży właśnie w owym „między”. W tym wibrowaniu obrazów na granicy jawy i marzenia, rzeczywistości i wyobraźni. W pozornej bezsilności języka, który z niedopowiedzenia, niedookreślenia, z przemilczenia wydobywa bogactwo wieloznaczenia. W rwącej się fakturze fabuły, która tak jak i samo życie nigdy nie jest pewna następnego kroku.

W tytułowym opowiadaniu Odojewski stwierdza, że nie potrafi określić proporcji między przeżytym a zmyślonym w swoim pisaniu. W ostatnim jednak utworze, „Jeżeli jeszcze kiedyś będę...”, ocenia wprost wartość wyobraźni. Bohater boryka się tu z tyranią wspomnień:

Dni jasne, przejrzyste jak dziecięcy sen, niczym nie zagrażające, nie ziębiące serca, bez lęku. Tysiącrotnie przeżyte w rzeczywistości i w wyobraźni. Ból, miłość, rozkosz. Wszystko jednak nigdy odrzucone. Teraz za dalekie.

Cóż jednak znaczy taka rezygnacja wobec nieograniczonych możliwości imaginacji, myśli. Bo zacisnąwszy powieki jeszcze silniej, widzi wreszcie jak wybiegli z wody i śmiejąc się pędzili wzdłuż brzegu przez żółtobiałą bałtycką plażę nawilżaną językami zimnych fal. Wciąż śmiejąc się, bez ichu. A potem w górę ku wydmom i w nagrzaną w słońcu gniazdo koca. I jak ich dłonie się spotkały i zacisnęły. A więc trzymać! Nie puścić! Nigdy przecież więcej w tym życiu! A potem, jak ich ramiona się splótły. Silniej! Nigdy więcej! W nagrzanym gnieździe koca.

Poczucie bezsilności bywa potężną siłą. Nie tylko uruchamia samoobronne mechanizmy imaginacji, ale z uludy wspomnień rozdmuchuje płomień dawno zagasłej miłości, która jest przecież największą uludą. W tym życiu.

Adriana Szymańska

PROSTOTA

Tomasz Suchar

Synagoga „Pod Białym Bocianem“

Wrocław 1990,
nakładem autora, ss. 32.

Synagoga „Pod Białym Bocianem” jest to ruina w centrum Wrocławia. Opuszczona po 1968 r. budowla sakralna uchodząca za jedną z najwartościowszych synagog wzniesionych w ubiegłym wieku w Europie.

T. Suchar zatytułował swój trzeci tom wierszy „Synagoga »Pod Białym Bocianem«”. To nie tylko identyfi-

kacja z miastem, w którym mieszka i którego scenierię wpisuje w poetyckie refleksje. Synagoga funkcjonuje jako uniwersalny symbol. Wyznanie lirycznego „ja” bliskiego Bogu odpowiada ludzkiej kondycji egzystencjalnej: *Wywiodłeś mnie / z Ziemi Izraela / Pozostawiłeś / osamotnionego / w obcej ziemi / A teraz / każda z nich / jest mi bliższa / i każda / po stokroć / odleglejsza*. Tak właśnie, przez przygodność zaistnienia w ciele, formułuje Suchar poetycką definicję: *Ciało / to tylko / przebranie / jak skorupka / ślimaka / która ochrania / przed / zadziwieniem*.

Nurt obrony wszelkiej kruchości, obrony przecież bezsilnej, zagrożonej, pojawił się już w debiutanckich „Kieszeniach pełnych myśli” (Ossolineum 1981). Aforystyczna przestroga-wezwanie do adresata raczej nie dotrze: *Szczęściarzu / nie mów ciągle o sobie / ale o tych / których zostawiłeś / po drodze*. Wybrańcy losu pewnie poezji – zwłaszcza takiej, pozbawionej jakiegokolwiek drapieżności, nie namaszczonej na młodzińczą nicomylność, nie będącą wulgarnym wrzaskiem całkowitego protestu – nie czytają. Idealnym odbiorcą byłby Bóg. Dlatego tak często wiersze nawiązują do modlitw: *Za bezsilnych, bojących się / Za wzgardzonych / Za bitych / (...) / Za nas / którzy udłężeni / (...) / idziemy do Ciebie. Ojciec nasz / który jesteś / inny* – taka koda znakomicie wiąże charakterystyczne dla tej poezji składniki: obronę słabych i ufność wobec transcendencji.

Na twórczość T. Suchara zwróciłam uwagę zimą 1983 r. Na łamach wrocławskiego dwutygodnika diecez-

jalnego „Nowe Życie” czytałam – 7 lat temu – ze wzruszeniem: *Nie wystawiam Ciebie na próbę / wystarczy mi zwykła codzienna nadzieja / jak przydrożny krzak, który nie jest znakiem / a kantyczką, pośród polonin*. // *Nie wystawiam siebie na próbę / nie kuszę / jeśli czekam / to nie na twoją osobę ale na / wszech Twoją obecność*.

Podobne utwory (bardzo potrzebne, jak sądzę, dlatego piszę o nich) niosą niebłahe zagrożenie. Prostota, ład, może aspirujący do Bożego pokoju święty spokój nie podlegają falsyfikacji. Oto pokusa literackiej rzeczywistości bez dramatu. Przyznaję, czuję się kimś, kto odchodzi niespokojny. Biorę do siebie znamienny tekst: *Pogodziłeś się / ze swoimi / najgłębszymi / wrogami / otworzyłeś / przed nimi / największe / tajemnice / I odeszli / nie zrozumiawszy / pełni niepokoju*. Nie widzę, aby wszechmocny, wszechobecny dobry Bóg zwyciężał w każdej chwili. Wydaje mi się, że wiersze, w których znalazło się miejsce dla Anioła, a jakby zabrakło uwagi dla Hioba, to wiersze nadmiernie odchodzące od doświadczenia ludzkiego losu. Nieco autotematyczny zestaw prac Suchara ogłoszony w czerwcowym numerze „Odry” za 1979 r. zawiera refleksję otwartą pytaniem: *Czy konieczne musi to być wiersz*. Oto poezja, według Suchara, umożliwia niepowtarzalny kontakt z bytem transcendentnym. Niejako – z doskonałością. Dlatego pewnie pochłanianie poezji przez niebo – natrętny motyw.

Cykl „Do Maryny Cwietajewej” z najnowszego zbioru wierszy otwiera szansę pogodzenia tęsknoty do ide-

ału z koniecznościami artystycznymi, które wynikają z tego, że wiersze ogłasza się dla ludzi, nie dla Boga. Próby arcsubtelnego zapisu wrażliwości poetyckiej dobrze wróżą autorowi z niemałym, jak wskazuje nota w tomiku, dorobkiem. Dobrze bowiem mieć odwagę powiedzieć aż tyle: *Przepraszam / jeżeli spóźniłem się / o swoją wieczność*. Czekam na poezję, która odważa się – przepraszać.

Dorota Heck

EUROPA TAŃCZY WALCA

Remi Hess

La valse. Révolution du couple en Europe

Editions A.M. Metaille
Paris 1989, ss. 346

Taniec i jego historia mogą posłużyć jako pretekst do przedstawienia szerszego problemu. Tak jest w przypadku „Walca” („La Valse”) R. Hessa, autora prac z dziedziny socjologii i edukacji. Temat, który go zajmuje, to nie przekaz walca młodym generacjom, lecz ukazanie indywidualnego doświadczenia w i poprzez ten taniec – na tle europejskiej historii. Hess próbuje także dać odpowiedź na pytanie o współczesność. Jak dziś istnieje walc i czy jest obecny w świadomości ludzi z końca XX w.? Dzisiejsze doświadczenie, jeśli chodzi o ten taniec, jest – jak twierdzi autor – marginalne. Dlatego

też tę książkę należy czytać nie tylko jako opis historycznego rozwoju tańca „na trzy”, lecz również jako apel do społeczeństw, aby ponownie „zwidziły” swą historię, także muzykę i taniec, które mogą być podstawą – między innymi – do budowania europejskiej tożsamości kulturowej.

Hess analizuje kilka aspektów walca. Zwraca uwagę na jego bogaty rozwój w ciągu wieków (formy, kroki, figury). Prezentuje stosunek władz państwowych różnych krajów do walca. Przedstawia jego społeczne oddziaływanie (wpływ na ludzkie zachowania i poglądy). Wiele miejsca poświęca walcowi jako nieodłącznemu składnikowi kultur narodowych dawnej i dzisiejszej Europy. Wreszcie walc służy mu jako pretekst do podjęcia problemów nauczania i wychowania.

Zanim jednak zaczniemy śledzić rozwój walca, jego udział w kulturze europejskiej, warto zwrócić uwagę na szczególny stosunek autora książki do opisywanego przezeń tańca. Hess jest wręcz zafascynowany walcem, który stanowi dlań rytuał, misterium, o niezwyklej logice. Ruch i jego organizacja, relacje międzyludzkie, jakie stwarza walc, stanowią o jego atrakcyjności z socjologicznego punktu widzenia. Społeczne piękno walca polega według autora na *wyreżyserowaniu społeczeństwa zdolnego do tworzenia i odtwarzania pewnego rytuału, który jest wymyślany wciąż od nowa z każdej części*. Walc jest zawsze ten sam, ale jednocześnie inny. Inaczej niż balet, który jest rozważnie i dojrzałe przemysłany, przygotowany – walc jest spontaniczny. Co więcej, w walcu od-

krywa się również nowego partnera (lub partnerkę), do którego należy się dostosować lub przyzwyczaić. Ten taniec sprawia, że para się „wymyśla”, odkrywa, odnajduje, że stają się wspólne doświadczenia poprzednie i obecne, wcześniej przeżyte w różnych sytuacjach i kontekstach. Tworzenie więzi psychologicznych, otwarcie na innych stanowią o pięknie balu, dają wiele możliwości we wspólnym tworzeniu rytuału walca. To jakby scalanie, zrastanie się bytów ludzkich we wspólnym przeżyciu, jakim jest taniec, który narzuca konieczność ciągłego wymyślania wszystkiego za każdym razem. Niezwykła logika walca polega na wtopieniu się poszczególnych istnień, poszczególnych par w ruch, w taniec większej grupy tańczącej wokół, na współistnieniu wielu wirujących par, na ich samokontroli nad dynamiką balu. Do tej swoistej kultury „walcowania” społeczeństwa dojrzały setki lat, nie od razu bowiem można było osiągnąć taką logikę walca; często bale sprzed dwóch, trzech wieków przekształcały się w krwawe batalie. Niełatwo więc obcować z materia, jaką jest taniec, materia, która ma swoje prawa, ale wymaga jednocześnie dużej aktywności, inwencji od tych, którym przypadło z niej tworzyć.

Autor przypisuje walcowi ogromną wartość w sensie kulturowym. Jest on jak gdyby ulepiony z kultury: kultury ciała, kultury pary (*culture du couple*), kultury zbudowanej na dialogu między tym co zabronione a przekraczaniem określonych granic, między prawem a grzechem, między porządkiem a chaosem, organizacją a dezorganizacją. Jest symbolem owego dialogu.

W drodze ewolucji jego znaczenia zmieniały się. W 1789 r. był on symbolem wartości nowego społeczeństwa. W sferze tanecznej oznaczał likwidację menueta i wraz z nim – w sferze społecznej – likwidację systemu wartości szlachty, której upadek był totalny. Taniec rewolucyjny został przywłaszczony przez burżazję XIX w. To ówczesna europejska klasa dominująca wykrystalizowała rytm na trzy w muzyce Straussa, której popularność jest dziś mniejsza.

Dzisiejszy walc ma inny sens niż ten sprzed wielu lat. Kod i rytm pozostał co prawda ten sam, gdyż sprawdził się w praktyce. Zagłębił się natomiast jego ciężar kulturowy. Walc ogarnął balet, kino, wielką muzykę. Stał się formą, która stłumiła i odrzuciła kategorycznie swe pochodzenie tańca zabronionego niegdyś przez Kościół i państwo.

Autor próbuje rozstrzygnąć kwestię pochodzenia walca, jego korzeni; stawia więc pytanie, czy jest to taniec burżuazyjny, czy sataniczny, z jaką klasą społeczną i jaką ideologią jest bardziej związany. W świadomości współczesnego społeczeństwa, w niektórych krajach, można zaobserwować zmistyfikowane pojmowanie tego tańca. Np. młodzież wiedeńska (w 1987 r.) dostrzega w dorocznym balu w operze symbol *rozłania wielkiego kapitału*, który powinno się zniszczyć, choćby przemocą. W efekcie Wiedeń od tamtego roku jest miejscem krwawych starć policji i lewaków, którzy usiłują przeszkadzać w tej wielkiej *mszy walca*. Jak widać, walc odbierany jako symbol tańca burżuazyjnego może być powodem, dla którego młodzież odrzuca go,

widząc w nim oznaki upadku społeczeństwa.

Hess dochodzi do wniosku, że walc nie jest jednak tańcem typowo burżuazyjnym. We wszystkich warstwach społecznych do dziś popularny jest taniec w rytmie trójdzielnym. Np. walczyk paryski – nawet jeśli wydaje się on nieco przestarzały wobec generacji rocka – jest znakiem LUDOWEGO zakorzenienia europejskiego walca, który wykracza zdecydowanie poza symbol przynależności klasowej. W każdym walcu zachował się podmuch wolty, zakazanej i przeklętej przez niektórych teologów uznających walc za taniec sataniczny. Walc jest więc wyrazem nie tylko walki o jego klasową przynależność, ale właściwie historii Europy, ludów i wyznań, grzechu i buntu. I nie jest najważniejsza kwestia, do jakiej sfery, czy warstwy społecznej należał, bo jest pojęciem uniwersalnym, zamykającym w swej treści problemy historyczne, społeczne, kulturowe, religijne. I skoro taniec ten, mimo swej bierności, pewnego rodzaju skostniałości, wciąż opiera się atakom czasu, oznacza to, że jest on głęboko zakorzeniony w kulturze europejskiej.

Dla Hessa walc jest również pretekstem do poruszenia problemów dotyczących edukacji. Może się wydać paradoksalne, że socjolog, pedagog rozważa kwestie związane z praktyką ciała. W dzisiejszej Francji bowiem dużo poważniej jest zastanawiać się nad czytaniem, pisanem i ich przekazem w szkole niż nad tańcem i jego nauką grupową. Jednakże tak nauka pisania, czytania jak i tańca nie przychodzi sama z siebie. „Walcowanie” to wiedza dzieląca

społeczeństwa na dwie grupy – tańczącą i nie tańczącą, tak jak są ludzie, którzy czytają i piszą i ci, którzy tej umiejętności nie posiadają. Nauka pisania i czytania została instytucjonalizowana przed wiekiem we wszystkich społeczeństwach jako jedna z nauk podstawowych, nauka tańca jednak nie jest wpisana w programy edukacji wszystkich krajów. Europa dzieli się pod tym względem. W Polsce np. walcu uczy się w szkole i nie ma praktycznie nauczyciela wychowania fizycznego, który nie potrafiłby go tańczyć. We Francji z kolei obserwujemy skrajnie inną sytuację – nauczyciele na ogół nie potrafią wcale tańczyć, bardziej uznają kulturę książkową. Często *nie uświadamiają sobie ważności roli, jaką odgrywa przekaz praktyk społecznych i dawnych kultur, w których ciało zajmuje główne miejsce*. Ta krytyczna, ale i smutna konkluzja nie kończy jednak rozważań o edukacji. Autor przypisuje tańcowi duże znaczenie, jeśli chodzi o wychowanie. Twierdzi, że nie ma lepszego wychowawcy niż nauczyciel tańca. Ma on bowiem szczególne predyspozycje do postrzegania ucznia, odkrywania jego słabych i mocnych stron, jest „uwrażliwiony” na ucznia bardziej niż nauczyciel czytania. W praktyce może to wyglądać często zupełnie inaczej. Czy np. w polskim szkolnictwie baletowym nauczyciel tańca może być wzorem wychowawcy? Czy wskazuje on uczniom, jak mogą poradzić sobie ze swym ciałem, intelektem i całym światem? Trudno odpowiedzieć jednoznacznie na to pytanie. W każdym razie nauka tańca nie wiąże się z dążeniem do samodoskonalenia wewnętrznego,

do znalezienia swego miejsca w świecie. Coraz bardziej nauka tańca, baletu ogranicza się do zdobycia wykształcenia, a nie do osiągnięcia wysokiego poziomu wychowania. Wykształcenie i wychowanie to dwie różne sprawy. Czym jest jedno wobec drugiego? Hess wyjaśnia tę różnicę tłumacząc, że *wykształcenie sięgające stopni naukowych, tytułów jest użyteczne dla niektórych, ale jest bronią niebezpieczną w rękach tych, którzy się nią posługują niezręcznie*. Tymczasem nawet przesadne wychowanie może być przydatne, a nawet niezbędne wszystkim. Widzimy mnóstwo maturzystów znających wiele języków, a będących kompletnymi ignorantami, jeśli chodzi o podstawowe zasady dobrego zachowania i uprzejmości. Młodzież grzeszy przez wychowanie. Prawie wszyscy zaniedbują tę użyteczną stronę życia, by poświęcić się zbyt spiesznemu zdobywaniu wiadomości często bezużytecznych, *których pierwszą konsekwencją jest zmęczenie mózgu i zadośćuczynienie nieuporządkowanej ambicji bycia wielkim, dostąpienia godności i zaszczytów*. Autor „Walca” jest zdania, że będąc bogatym czy biednym, gdy jest się dobrze wychowanym, można żyć w zgodzie z całym światem. Czyli nie nauka, lecz wychowanie w przeważającej mierze decyduje o powodzeniu człowieka. A wychowanie, to także taniec.

R. Hess odkrył więc walca, ukazał go w nowym świetle, jako przeoczone przez historię ważne wydarzenie historyczne. Ujawnił jego różnorodne, często nicoczekiwane wartości.

Joanna Gonciarz

GOSPODARKA POLSKA W LATACH 80.

Roger A. Clarke (red.) *Poland. The Economy in the 1980s*

Longman, London 1989, ss. 149

Roczna produkcja prac o Polsce na Zachodzie w latach 80. przekracza chyba liczbę tytułów opublikowanych w całej poprzedniej dekadzie. Są to przy tym książki dość różne, czasem oparte na rzetelnej wiedzy i fachowej bezstronności, nierazko popartych wymianą doświadczeń i poglądów autorów z Polski i z zagranicy, czasem zaś dość powierzchowne. Omawiany tom powstał w wyniku współpracy pracowników Wydziału Ekonomii UW oraz Institute of Soviet and East European Studies Uniwersytetu w Glasgow, wydawcy wysoko cenionego periodyku „Soviet Studies”.

Ponieważ książka powstała w okresie poprzedzającym „okrągły stół” i jego efekty, ogólna tonacja zbioru jest dość minorowa. Widać to np. we wstępie Martina Myanta pod charakterystycznym tytułem „Czy permanentny kryzys?” Trudno nie podzielać pesymizmu autora, który nie widział specjalnych szans w „drugim etapie reformy”. Osobiście miałbym jednak dość pretensję o dość bezkrytyczne potraktowanie oficjalnych danych o wzroście płac i wydajności pracy w latach 1979–86 (tablica 6, s. 11). Trudno bowiem porównywać wzrost płac nominalnych ze wzrostem wydajności liczoną w cenach stałych. Jest to dość znaczna

„wpadka“ autora i redaktora tomu, który w dalszej części pracy powinien był zauważyć zupełnie odmienne dane o wzroście płac realnych (s. 51–52).

W swoim szkicu Jerzy Eysymontt omawia próby zreformowania gospodarki PRL. Przyczyn ich fiaska upatruje w fakcie, że właściwie żadna licząca się siła polityczna w PRL (nie licząc opozycji wobec systemu) nie uważała tych reform za konieczność życiową, a wręcz przeciwnie, biurokracja państwowa uznawała je za zagrożenie dla swych interesów. Jest to teza dość oczywista.

Mieczysław W. Socha pisze o problemach bodźców płacowych, wskazując wyraźnie, iż w większości gałęzi przemysłu wydajność pracy w cenach stałych rosła w latach 1979–86 szybciej niż płace realne (s. 52). Szkoda, że autor nie wyciąga z tego faktu głębszych wniosków poprzestając na stwierdzeniu, iż systemy płacowe premiowały na ogół ludzi nie najbardziej produktywnych, że walka o przywileje płacowe toczyła się „za kulisami“ oraz że tych złych praktyk nie dało się opanować.

Bardziej interesujące jest studium Jerzego Wilkina o prywatnym rolnictwie w „socjalistycznej Polsce“. Wynika z niego, że na początku lat 80. rolnictwo indywidualne nie tylko nie zmniejszyło swego zasięgu, ale nawet zwiększyło swój udział w polskiej produkcji rolniczej. Kryzys dotknął rolnictwo mniej niż całą gospodarkę, a zwłaszcza mniej niż przemysł państwowy. O ile w 1970 r. gospodarstwa indywidualne zatrudniały 84,6% pracowników rolnictwa,

o tyle w 1980 r. tylko 77,8%, zaś w 1986 r. 79,3% (s. 70). Choć udział gospodarstw najmniejszych (poniżej 2 ha) wzrósł w latach 1970–86 z 26,9% do 29,6%, to udział gospodarstw powyżej 15 ha wzrósł jeszcze bardziej – z 2,8% do 6,7%; w rezultacie przeciętna powierzchnia gospodarstwa prywatnego wzrosła w tym okresie z 5,1 do 5,8 ha (s. 71).

Rozwojem przestrzennym gospodarki polskiej zajął się Andrew Dawson konkludując według zasady „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło“: *Ostrość kryzysu lat 80-tych może się okazać wystarczającą racją dla przewyciężenia oporów ideologicznych, egoizmu władz i ich ostrożnością wobec ZSRR* (s. 86). Jako jedyny z autorów tomu widział więc Dawson pewną szansę na pozytywne zmiany gospodarcze w Polsce. Marek Okólski zajął się analizą trendów demograficznych w Polsce po II wojnie światowej. Choć jest to rezultat gruntownych badań porównawczych, autor analizy dość zawile przedstawia specyficzne cechy struktury i zmian demograficznych w Europie, nie ukazując właściwie jasno, na czym polega specyfika polska. Wojciech Maciejewski omówił procesy dostosowawcze planowej gospodarki PRL.

W interesującym esej o postawach społecznych w Polsce lat 80. („Niereformowalne społeczeństwo czy system?“) Lena Kolarska-Bobińska przedstawia wyniki badań ankietowych ilustrujące zmiany postaw wobec równości, bezpieczeństwa socjalnego i przedsiębiorczości w latach 1980–88. Dla przykładu: o ile w 1980 r. aż 70,6% ankietowanych opowiadało

się za górną granicą dochodów, o tyle w 1988 r. ten odsetek spadł do 25,5%, zdecydowane poparcie dla polityki pełnego zatrudnienia spadło z 50,5% do 25,3%, zaś zdecydowane poparcie dla zróżnicowania płac w zależności od kwalifikacji wzrosło z 25,8% do 40,4% spośród około 2500 ankietowanych (s. 129). Nawet jeśli ten ostatni wskaźnik nie wydaje się zbyt wysoki, badania te, a także obserwowana według autorki chęć około 63% ankietowanych przeniesienia się z sektora państwowego do prywatnego, stawiają pod znakiem zapytania powtarzane nieraz stereotypy o przewadze postaw „socjalistycznych” w Polsce końca lat 80.

W podsumowaniu zbioru William Wallace przedstawił w skrócie fiasko reform podjętych w latach 1982-88, unikał jednak prorocत्व, czując być może, iż w połowie 1988 r., kiedy kończył pisać, zbliża się zupełnie nowy etap. Zbiór tekstów pod redakcją Rogera A. Clarka stanowi już przyczynek historyczny do schyłkowego okresu „stanu powojennego”, gdy załamała się ostatecznie „drugi etap reformy”, a nie wykształciła się jeszcze nowa konfiguracja polityczna. Jest to przyczynek interesujący, choć nie wszystkie zawarte w zbiorze teksty zawierają elementy nowe czy odkrywcze, zaś ich układ wydaje się dość przypadkowy.

Wojciech Roszkowski

EXODUS DZISIAJ

Carlo Maria Martini SJ

Ludu mój, wyjdź z Egiptu

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy
Kraków 1990, ss. 135

Autor prezentowanej tu książki, biblista, były rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego, obecnie kardynał i metropolita Mediolanu, jest znany w Polsce, zaś znajomość ta – w moim przekonaniu – jest szczególna. Wyjątkowość polega na tym, że wywodzi się ona – jeżeli takie rozróżnienie można zastosować – nie z samego „rdzenia” publikacji naukowych autora, które z uwagi na ich specjalizację nie mogą być dostępne dla wszystkich, ale z prac, które z niego czerpią, w nim odnajdują inspirację, z niego wyrastają i nim się żywią zwracając się nie tylko do egzegetów, ale do dużego kręgu czytelników, o czym dzięki Wydawnictwu Apostolstwa Modlitwy kolejny raz możemy się przekonać. Po nie tak dawno wydanych „Wyznaniach Pawła” pojawiła się kolejna książka dająca możliwość bądź kontynuacji bądź też zapoznania się z tym, co Martini proponuje do osobistego przemyslenia.

„Ludu mój, wyjdź z Egiptu” to kolejna przetłumaczona na język polski praca kard. Martiniego. Tym razem są to rekolekcje wygłoszone do kapłanów diecezji mediolańskiej w 1982 r. Mogłoby się więc wydawać, iż książka nie spotka się z szerszym zainteresowaniem i odbiorem. Tak jednak nie jest. Przewodnim

motywnym rozważań Martiniego przetłumaczonych przez ks. Stanisława Obirkę SJ jest współczesna atomizacja społeczeństwa. Autor nie konstatuje jedynie faktu socjologicznego. Uznając go i uwyrażniając jego przejawy nie pomija atomizacji i wewnętrznego rozbicia świadomości człowieka. Nie tylko społeczeństwo jest rozbite, łączące je więzi, nie tylko zagubiony jest przez to człowiek nie potrafiący odnaleźć w nim swego miejsca i istotnego sensu, nie tylko społeczeństwo targane i rozdzielane jest sprzecznościami, głębokimi konfliktami i podziałami. Ta sama skala makro występuje w przypadku jednostki. Autor stawia więc przed nami problem wyjątkowo aktualny, dotyczący każdego człowieka.

Martini nie poprzestaje jednak na stwierdzeniu pewnego fenomenu, lecz szuka jego źródeł i przyczyn oraz próbuje wskazać drogi wyjścia i możliwości przezwyciężenia zaistniałej sytuacji. Chce wskazać warunki pojednania człowieka z samym sobą i społeczeństwem wystrzegając się zarówno skrajnego indywidualizmu jak i totalności. Uwidocznia się w tym duszpasterskie zaangażowanie autora, ale proponowane formy wcale nie są banalne. Trudno byłoby je dokładnie określić. Martini raczej usiłuje – co tkwi w logice rekolekcji ignacjańskich – doprowadzić współczesnego człowieka do pewnych doświadczeń, zostawić go z nimi, aby wyciągnął konkretne wnioski wyrosłe z głębokiego zrozumienia swego człowieczeństwa i sensu napotkanej rzeczywistości. Takie jest znaczenie i rola proponowanych „wglądów” w historię biblijną oraz nie-

które postacie ze Starego i Nowego Testamentu, z jednoczesnym odniesieniem kontemplowanych scen do współczesności. Autor próbuje przerzucić most między teraźniejszością a wydarzeniami biblijnymi odnajdując punkty odniesień w obu Testamentach. Ujawnia się tym samym Martini-egzegeta. Ważne słowa są dokładnie i starannie analizowane, ujmowane w sensie nadanym im przez teksty oryginalne. Da się także zauważyć znakomite wprowadzanie czytelnika w biblijne wydarzenia z jednoczesnym ich odniesieniem i przełożeniem na fakty współczesności, co pozwala dostrzec nie tylko historyczny, ale także symboliczny charakter historii biblijnej. Nie może także ująć uwagi głębokie, osobiste doświadczenie Boga, które autor próbuje przekazać i zainicjować w czytelniku.

„W czytelniku” – to jednak stwierdzenie nieadekwatne. Książka nie jest z tych, które można tak po prostu przeczytać. Spisana jako materiał rekolekcyjny domaga się głębokiej osobistej refleksji i zastanowienia się nad atomizacją społeczeństwa i jednostki, nad tym wszystkim, co określa klimat duchowy współczesnego świata. I dlatego, chociaż teksty te były skierowane do kapłanów diecezji mediolańskiej, każdego stawia wobec pytań i wyzwań współczesnego świata, jego zagrożeń i nadziei.

Martini odśladania siebie nie tylko jako doskonałego egzegety, duszpasterza, ale i jako tego, komu są dobrze znane współczesne bolączki, kto je głęboko przeżywał i ma coś do powiedzenia, kto po prostu dobrze rozumie człowieka. Nie abstrakcyjny ideał, doskonałość, ale konkretnego,

często zmęczonego i zagubionego człowieka. To, co proponuje autor, to nie określona, jedna z wielu doktryn, lecz rzeczywiste Dobra Nowina, zaś on sam jest głęboko, lecz wcale nie naiwnie z troską o współczesnego człowieka. W refleksjach Martiniego możemy łatwo odnaleźć samych siebie i nasz świat, i to niezależnie od zajmowanego przez nas miejsca w społeczeństwie.

Autor, co dostrzegamy w podobnych książkach wydanych przez WAM, dokonuje synchronizacji zdarzeń biblijnych i współczesności. Jest to synchronizacja sensu. Dokonuje tego nie w perspektywie ogólnych analogii i porównań, ale miejscem owej syntezy czyni konkretnego człowieka próbującego rozumieć siebie i świat z doświadczeń wcześniejszych, co więcej, znaczących śladem Boga. Ten ślad staje się ostatecznie propozycją Wyjścia, odbudowy jedności, którą może tak trudno tworzyć we współczesności, gdyż w naszym wieku budzi ona szczególnie nieprzyjemne skojarzenia, w czym zawsze pobrzmiewa nuta nie tak dawnych prób unifikacji i totalizacji. Zupełnie inny, bardziej pierwotny sens jedności ludzi, człowieczych odniesień do Boga, codzienności wspólnego stołu i bycia w świecie człowieka bez sztucznych form budowy braterstwa, to także jedna z refleksji do przemyślenia. A Bóg, którego Martini odnajduje nie tylko w Biblii, ale potrafi również wskazać na możliwości Jego

doświadczenia w życiu człowieka, to także Ten, kto gromadzi, jednak inaczej niż jesteśmy przyzwyczajeni.

Refleksje autora zmierzają w dwóch kierunkach: oglądu atomizacji społeczeństwa i rozbitcia indywidualnej świadomości. Ta supozycja decyduje, iż nie popada on w ukryte formy totalności, co też pozwala trochę spokojniej czytać się w refleksje o wspólnotie międzyludzkiej, w której zostaje ocalona i zachowana indywidualność człowieka. *Wyjście z Egiptu* dotyczy nie tylko społeczności, ale i jednostek które muszą przekraczać swoje uwarunkowania psychologiczne czy inne. Jedno jest ściśle powiązane z drugim.

„Ludu mój, wyjdź z Egiptu” to kolejna próba wskazania czym jest wolność człowieka i jakie do niej wiodą drogi, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym. W tym, co proponuje Martini, wolność zstępuje „z góry”. Wprowadzenie w takie doświadczenie było jego zamierzeniem. Praktyczne wnioski pozostają do osobistego przemyślenia. Jeżeli odczuwa się dzisiaj tak duże zapotrzebowanie na rekolacje ignacjańskie, pogłębioną refleksję nad sobą i światem, kard. Martini wychodzi nam naprzeciw. Wobec rozpoczynającego się roku ignacjańskiego może tym bardziej warto sięgnąć po tę książkę.

Andrzej Rekiel SJ

 teatr

Co zostało? Co dalej?

**Teatr Provisorium w Lublinie
„Ogrody“**

Teksty, scenariusz, scenografia – zespół

Reżyseria – Andrzej Mathiasz,

Janusz Opryński

Muzyka – Lech Jankowski,

Tadeusz Krukowski

Premiera 13 VI 1990 r.

Znowu piszę o Lublinie, ale to wcale nie przypadek. Po prostu właśnie tam, w latach 80., działa najwięcej najciekawszych zespołów należących do teatru alternatywnego. Gardzienice, Scena Plastyczna, Provisorium, Grupa Chwilowa, Scena 6. Ani Wrocław, ani Poznań, Łódź, Kraków czy Warszawa nie są w tym okresie najważniejszymi ośrodkami tego teatru, tylko właśnie Lublin. Jednocześnie lata 80. to jednak schyłek niegdyś niemal masowego ruchu teatralnego.

Po 1980 r. kończą się teatry studenckie. Nieliczne zespoły kontynuujące działalność dzielą się na różne odłamy, zamykają w kręgu własnych poszukiwań. Niektóre z nich mają już status teatrów zawodowych albo otrzymują dotacje; z drugiej strony – bywają prześladowane, cenzurowane, podlegają wszelkiego rodzaju szykanom.

Najogólniej rzecz biorąc, wyróżniają się wtedy dwie postawy. Pierwsza to teatr politycznej metafory

(poznański Teatr Ósmego Dnia), druga to polska odmiana „teatru antropologicznego” (podlubelskie Stowarzyszenie Gardzienice). Oba te nurty wywodzą się z Grotowskiego. „Teatr antropologiczny” stanowi prostą kontynuację poszukiwań twórcy Laboratorium, jego przyjaciela, Petera Brooka, i jego ucznia Eugenio Barby. Tą samą drogą, ale na swój własny sposób, podąża od dawna Włodzimierz Staniewski w Gardzienicach.

Z kolei Teatr Ósmego Dnia, założony na samym początku lat 70. w Poznaniu, przez Lecha Racza, powstał pod niewątpliwym wpływem teorii i praktyki Grotowskiego dotyczącej aktorstwa. Ale Ósmy Dzień, to od początku teatr polityczny, nastawiony na bezpośrednią reakcję na aktualne wydarzenia. I pod tym względem zupełnie inny, bo Grotowski nigdy wprost polityką w teatrze się nie zajmował.

Jeszcze przez całe właściwie lata 70. zespoły teatru alternatywnego płyną na fali wyrostej w 1968 r., tylekroć już opisywanej, kontrkultury. Tymczasem jednak cała ta fala wyraźnie opadła, i teraz, w 1990 r., mówimy już właściwie o historii, a ja tutaj rysuję szkic czy mapkę czegoś, co było, co jeszcze się przejawia, ale wydaje się zwrócone wstecz.

10 lat temu rysowanie takiej uproszczonej mapki byłoby niepotrzebne, wystarczyło odwołać się do ogólnego doświadczenia, do zjawiska popularyzowanego przez wrocławskie festiwale teatru otwartego, przez dziesiątki spotkań i przeglądów, omawianego na sympozjach.

W ciągu ostatnich 10 lat zrobiło się cicho. Przede wszystkim autenty-

Sami wykonawcy piszą od siebie w programie: *Może to mój ostatni spektakl* (Mathiasz), *Spojrzenie ironicznie za siebie wstecz* (Opryński), *To nie jedyny z moich Ogródów, ale tu spoikałem Teatr* (Kłoczowski). *Ogrody powstały z dziecięcych lęków przed Bogiem* (Brzeziński).

Rzeczywiście, „Ogrody” to *spojrzenie wstecz* i coś, co *powstało z dziecięcych lęków przed Bogiem*, ale przede wszystkim to spowiedź z fascynacji, lęków i rozczarowań zbuntowanego, poszukującego Boga i sensu historii pokolenia. Obraz „Młodego Teatru”, który nam się zestarzał. Zestarzał nie dlatego, że zebrani w „Chatce Żaka” kombataneci i kibice posiwieli i wyłysieli. Nie. Najmłodsi współcześni krytycy wydają się dużo starsi od wielu znuzonych walką weteranów kontrkultury. Oni są trzeźwi, tradycyjni, rozsądni i – nudni. Ale tamci mają poczucie, że oglądają własną historię, że ich czas już dawno się skończył. Twórcy Provisorium spoglądają w swoim spektaklu wstecz – nie na siebie, ale właśnie – za siebie, w kierunku poprzedników, którzy zostali już zaklasyfikowani, znumifikowani, a swoim kontynuatorom nie zostawili programu na przyszłość.

Poprzednie spektakle Provisorium, „Dziedzictwo” i „Wspomnienia z domu umarłych”, miały wyraźnie określoną kompozycję i jasny przewód myślowy. W „Dziedzictwie” był to obraz sytuacji młodych Polaków w 1945 r., we „Wspomnieniach...” – teatralna transpozycja niezwyklej książki „Inny świat” Herlinga-Grudzińskiego o sowieckim łagrze. Taki teatr, przy wszelkich zakazach i cenzurach, można jednak było robić dość łatwo. Kierunek dawał się określić, a protest polityczny i społeczny łączył się bezpośrednio z szukaniem własnych środków inscenizacyjnych. Teraz dawnych przeciwników właściwie już nie ma, a wynalazczość teatralna okazuje się ograniczona, większość pomysłów i chwytów to powtórzenie czegoś, co nieraz oglądaliśmy.

Provisorium, opierając się na osiągniętej przedtem technice, robi dzisiaj spektakl o tym, co już było, co już przeżyliśmy. Jest w nim i autoironia, i sentyment, i swoiste poczucie spełnionego obowiązku. Ale nie ma odpowiedzi na pytanie: Co nam zostało? A tym bardziej na drugie: Co dalej?

Jan Kłossowicz

czna działalność polityczna zaczęła zastępować teatr. Najpierw, przez półtora roku, była jawna, potem długo – podziemna, i wtedy legalne, nielegalne i półlegalne formy teatru pełniły wciąż istotną rolę. Ale dzisiaj wszystko się zmieniło i jest zupełnie, zupełnie inaczej. Teraz teatr oparty na proteście i kontestacji znalazł się w sytuacji żołnierzy, którzy po odniesieniu zwycięstwa muszą odłożyć karabiny. Tylko że karabin na scenie bardzo trudno czymś zastąpić...

13 VI 1990 r., „Chatka Żaka” na lubelskim Uniwersytecie im. M. Skłodowskiej-Curie, premiera „Ogrodów” Teatru Provisorium. Sala widowiskowa, stołówka, kawiarnia – w tej „Chatce Żaka” miał kiedyś siedzibę Gong 2, tam odbywały się festiwale, wiosny, przeglądy – kawałek historii młodego teatru, który później nazwano alternatywnym. Kombatanckie wspomnienia – na spektaklu jest obecny cały zespół Ósmego Dnia, od lat zaprzyjaźniony z Provisorium. Wspomnienia czy pytanie: Co dalej?

Trudno powiedzieć, czym właściwie są „Ogrody”. Ostatnie, poprzedzające je widowiska Provisorium – „Dziedzictwo” i „Inny świat” (wcdług Herlinga-Grudzińskiego) – były utrzymane w tym samym stylu. Stylu wywodzącym się na pewno od Grotowskiego i związanym z Teatrem Ósmego Dnia. To jakiś swoisty neoekspresjonizm. Gwałtowne zmiany rytmu, tempa i nastroju, gest nie mający nic wspólnego ani z naturalistycznym naśladowaniem, ani z wystudiowaną pantomimą. Dekoracja i oświetlenie zastępowane autentycznymi: gałęzią ulamaną z krzaka przed „Chatką”, jakimś meblem, sprzętem,

obrazem; płonący papier, lejąca się woda. Reflektory służą jako rekwizyty i elementy dekoracyjne, tylko na moment jeden z nich zamienia strumyczki wody w tęczę. Najważniejsze jest jednak ekspresyjne aktorstwo. Słowo „ekspresyjne” określa w tym przypadku tak samo istotę dążeń wykonawców, jak sceniczne efekty ich gry. Są to dążenia do ekspresji indywidualnej, do wyrażania na scenie „samego siebie”, do ujawniania cech, kompleksów i ukrytych w nieświadomości składników własnego „ja”. W tym zresztą jest też może największa siła Provisorium. I Andrzej Mathiasz, i Jan Maria Kłoczowski, i Jacek Brzeziński, to rzeczywiste indywidualności. Ludzie, którzy mają to, co u aktorów, i zawodowych, i „amatorskich”, najcenniejsze – oryginalną osobowość. Wierzy się im, kiedy mówią, kiedy coś, co pokazują na scenie ma charakter realny, i nie staje się efektywnym popisem.

Szczególnie ważne wydaje się to właśnie w „Ogrodach”. Bo czym są te „Ogrody”? – Czy nierównym, pełnym zaskoczeń i pustych miejsc, to spontanicznie, to precyzyjnie rozgrywanym, mającym wspaniałe fragmenty i w sumie niejasnym widowiskiem, podczas którego trójka wykonawców miota się na podłużnej przestrzeni pomiędzy widzami? Czy przemyślaną kompozycją opartą na tekstach od „Biesów” po „Dziady”, od Baudelaire’a po Miłosza, refleksyjną i brutalną, bluźnierczą i świętą? Pewnie jednym i drugim, ale i konstrukcja całości, i ostateczne przestanie jednak nie dają się uchwycić. Wszystko razem prowokuje do pytania: Co dalej?