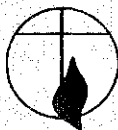


przegląd powszechny

5/825/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 16500 zł
za I półrocze 9000 zł
za II półrocze 7500 zł
cena egzemplarza 1500 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 5000 egz., (A-37) ark. druk. 10,0
Papier offset. kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 12 III 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ujawnienie 167

Z Wojciechem Roszkowskim (Andrzejem Albertem), autorem „Najnowszej historii Polski 1918–1980”, rozmawiają Michał Jagiełło i Eugeniusz C. Król.

Janusz Gazda

Północny orzeł starszy (dokończenie) 180

Dążenia niepodległościowe Łotwy, Litwy i Estonii określa się czasem jako anachroniczne wskazując na proces zjednoczeniowy w Europie Zachodniej. Zapomina się jednak, że państwa dokonujące procesu zjednoczeniowego wcześniej utrwaliły swą samodzielność, jednocząc się dobrowolnie, zaś procesowi temu nie przyświeca idea panowania jednych nad drugimi.

René Marlé SJ

Zagadnienie pluralizmu w teologii 200

Jeśli zagadnienie pluralizmu teologicznego jawi nam się jako stosunkowo nowe, to dlatego, że między poprzednimi wiekami a naszą epoką był okres nie pozostawiający wiele miejsca dla inwencji i oryginalności w katolicyzmie.

kard. John Henry Newman

Teologia gałęzią wiedzy 210

Powszechność jest istotną cechą uniwersytetu odróżniającą go od innych instytucji tego rodzaju. Czy zatem jest zgodne z logiką, by instytucja kultywująca wiedzę wyłączała teologię ze swych kierunków?

ks. Józef Życiński

Symfonia bosko-ludzka 232

Interesującą próbę ujęcia relacji między naturą a łaską zawiera współczesna filozofia procesu.

Grzegorz Schmidt SJ

Czcij matkę swoją, Ziemię 244

Najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej jest brak szacunku dla życia, który charakteryzuje wiele zachowań sprzecznych z zasadami ochrony środowiska.

Luigi de Carolini

Lasy – stan krytyczny 250

Liczące się organizacje międzynarodowe wzbudziły niepokój opinii publicznej utrzymując, że jeśli niszczenie lasów tropikalnych będzie trwało i nie zmieni się styl życia w krajach bogatych – w ciągu dziesięciu lat nastąpią nieodwracalne zmiany naruszające równowagę warunkującą życie na Ziemi.

Miedzy anarchią a Jasienicą
(*Leszek Kieniewicz*) 270

Niepotrzebny spór. Darwinizm w XIX wieku
(*Aleksandra Putrament*) 276

Sztuka – procent od kontemplacji:
Osobliwości rzeźby i Brancusi
(*Zbigniew Florczak*) 286

Długie budowanie. Kościół Św. Józefa
w Krupskim Młynie
(*Konrad Kucza-Kuczyński*) 294

Książki – A. Szymańska: Szarowiersze (Urszula Kozioł, „Żalnik”) 298

M. Orski: Ptasie „transgresje“ (Grzegorz Musiał, „W ptaszarni”) 300

S. Kieniewicz: Mroki romantyzmu (Maria Janion, „Wobec zła”) 302

A. Dziurdzikowski: Niedawna przeszłość (Jan Józef Szczepański, „Kadencja”) 307

R. Otowicz SJ: Prawo w okowach ideologii i ekonomii (Maria Łoś, „Communist Ideology, Law and Crime. A comparative view of the USSR and Poland”) 310

Teatr – J. Kłossowicz: Plotki o „Weselu“ (Teatr Nowy w Warszawie, „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego, reżyseria – Adam Hanuszkiewicz) 313

Film – J. Bołewski SJ: Tele-teologia („Dekalog” Krzysztofa Kieślowskiego) 316

Książki nadesłane 320

Sommaire

Un historien qui refait surface 167

Michał Jagiełło et Eugeniusz C. Król s'entretiennent avec Wojciech Roszkowski, auteur d'une „Histoire contemporaine de la Pologne 1918-1980” parue illégalement sous le pseudonyme d'Andrzej Albert.

Janusz Gazda

L'Aigle aînée du Nord (fin) 180

Les aspirations à l'indépendance nationale de la Lettonie, de la Lituanie et de l'Estonie sont parfois qualifiées comme anachroniques en comparaison avec le processus d'unification de l'Europe Occidentale. Pourtant on oublie que les pays s'unissent furent auparavant les états souverains, qu'ils s'unissent librement, et que ce processus ne contient pas de volonté de domination des pays les uns sur les autres.

René Marlé SJ

La question du pluralisme en théologie 200

Si le problème du pluralisme théologique nous apparaît comme relativement nouveau, la raison en est qu'entre les siècles reculés et notre époque, il y eut une période ayant offert peu de place à l'esprit d'invention et d'originalité dans le catholicisme.

cardinal John Henry Newman

La théologie, une discipline du savoir 210

L'universalité étant une caractéristique essentielle de l'université qui la distingue de tout autre établissement d'enseignement supérieur, est-il logique que celle-ci exclue la théologie des disciplines qu'elle enseigne et cultive?

abbé Józef Życiński

Une symphonie divino-humaine 232

La philosophie des processus constitue une tentative intéressante d'approche de la relation entre nature et grâce.

Grzegorz Schmidt SJ

Ta mère – la Terre tu honoreras 244

La question écologique a pour implication morale la plus profonde et la plus grave, l'absence de respect pour la vie qui caractérise de multiples comportements contraires aux règles de protection de l'environnement.

*Luigi de Carolini***Les forêts – un état critique**

250

Des organisations internationales qui comptent ont mis l'opinion publique en émoi, en affirmant que si se poursuit la dévastation des forêts tropicales et que reste tel quel le mode de vie dans les pays riches, nous serons témoins, en l'espace des 10 ans qui viennent, de changements irréversibles, destructeurs de l'équilibre conditionnant la vie sur la Terre.

Essais et comptes rendus

270

Ujawnienie

Z Wojciechem Roszkowskim (Andrzejem Albertem), autorem „Najnowszej historii Polski 1918–1980), rozmawiają Michał Jagiełło i Eugeniusz C. Król

M.J. – Bohaterem naszego spotkania jest Andrzej Albert i jego „Najnowsza historia Polski 1918–1980”. To imponujące dzieło, liczące 1100 stron druku, ukazało się ostatnio w jednym opasłym tomie¹. Przedtem jednak były wydania krajowe, podziemne². Dla wszystkich, którzy zetknęli się z tą syntezą naszych najnowszych dziejów, było oczywiste, że Andrzej Albert to pseudonim. Nie wiadomo natomiast było, jak naprawdę nazywa się autor. A raczej autorzy; było mało prawdopodobne, aby jeden człowiek zdobył się na syntezę... dziś, w dobie specjalizacji przechodzącej często w przyczynkarstwo.

E.C.K. – Jako historyk byłem zaintrygowany tajemniczym A.A. Rzeczywiście snuliśmy różne domysły, podejrzenia padały na historyków nam najbliższych, którzy po pierwsze zajmują się historią najnowszą, po drugie mają już na swym koncie opracowanie syntetyczne. W moim otoczeniu panowało przekonanie, że A.A. to pseudonim i że kryje się za nim Andrzej Ajnenkiel, który zresztą tego rodzaju spekulacje stanowczo dementował. Sądzone też, że za nazwiskiem Andrzeja Alberta kryje się jeden z historyków emigracyjnych. Przemawiał za tym fakt, że sporą część książki zajmowały dzieje najnowszej emigracji, o której na dobrą sprawę nikt z krajowych autorów czy to podręczników, czy też syntez dotąd w takim zakresie nie pisywał. Pewności jednak ani ja, ani żaden z moich kolegów po fachu nie miał. Było to oczywiście denerwujące, bo każdy chciał być tym pierwszym wtajemniczonym. Konspiracja została jednak zachowana do końca.

¹ Andrzej Albert, *Najnowsza historia Polski 1918–1980*, „Polonia”, Londyn 1989, ss. 1097.

² Cz. I, „Krag”, Warszawa 1982; Cz. II, „Krag”, Warszawa 1983; Cz. III, „Pokolenie”, Warszawa 1986; Cz. IV, „Pokolenie”, Warszawa 1986; Cz. III i IV, „Krag”, Warszawa 1987. Były też wydania „pirackie”, o których autor nie był nawet informowany.

M.J. – Okazało się, że autor był nam znany. Że należy do współpracowników i przyjaciół „Przeglądu Powszechnego”. Co więcej, bywał czasem uczestnikiem (co prawda milczącym – jak to sobie dziś odtwarzam) dociekań redakcyjnych na swój temat! Jak to się stało, że Wojciech Roszkowski, historyk gospodarczy związany zawodowo z SGPiS, stał się Andrzejem Albertem?

– Zaczęło się w 1978 r., kiedy świeżo po doktoracie brałem udział w takich prywatnych spotkaniach historycznych z okazji 60-lecia odzyskania niepodległości. Przygotowałem dwa lub trzy odczyty, m.in. o listopadzie 1918 r., wojnie polsko-radzieckiej oraz, o ile pamiętam, o konstytucji marcowej, po czym, doszedłem do wniosku, że właściwie można by spróbować pójść dalej i popracować nad całością najnowszej historii Polski. Wydawało mi się, że skoro powstał drugi obieg, to istnieje szansa, by wydać pełną historię Polski w kraju. Przedsięwzięcie rozrosło się ogromnie, toteż czwartą część zamknąłem na wiosnę 1984 r. Przyznam się, że ani w 1978 r., ani nawet jeszcze w zeszłym roku nie brałem pod uwagę ujawnienia się, toteż przez cały czas miałem pełny komfort pisania tego, co naprawdę chcę. Oczywiście wiązały się z tym także pewne niebezpieczeństwa. Myślę tu zresztą nie tyle o skutkach ewentualnej dekonspiracji, ile o pułapkach pisania niejako „wbrew” cenzurze.

M.J. – Wertując „Najnowszą historię Polski” miałem wrażenie, że obcuje z kimś z dawnej londyńskiej niepodległościowej emigracji – tak dzieło to jest wyprane z krajowych naleciałości. W Twojej książce nie ma nawet śladu lewicowości. Czy wypływa to z narzuconej sobie konwencji, czy też jest to odwzorowanie rzeczywistych politycznych poglądów autora?

– To jest zupełnie zasadnicze pytanie. Dotyka ono kwestii podstawowej: wewnętrznej uczciwości i spójności poglądów. Bo przecież pracując nad „Historią” pisywałem i publikowałem już co nieco oficjalnie pod własnym nazwiskiem. Był też wspomniany przeze mnie problem pisania przeciw cenzurze. To była pokusa, by na każdym kroku coś „odkłamywać”, by dyskutować z oficjalnie akceptowanymi tezami. Od początku starałem się ostro walczyć z tą pokusą, nie pisać przeciw cenzurze, przeciw komukolwiek, tylko pisać to, co uważam za słuszne. Czy mi się to udało? Oceniają z pewnością czytelnicy, ale ja sam nie mam do siebie pretensji,

że uległem tej presji. Teraz jestem sam ciekaw reakcji moich kolegów, którzy znają mnie jako Wojciecha Roszkowskiego – czy nie powiedzą mi teraz: „Zaraz, ty tu ujawniłeś zupełnie nowe oblicze”. Mam nadzieję, że się tak nie stanie. Wydaje mi się, że zachowałem spójność poglądów prezentowanych jako Wojciech Roszkowski i jako Andrzej Albert, choć czasem było to trudne jeszcze z innego powodu. Parokrotnie miałem okazję wymieniać uwagi o swej pracy z kolegami, którzy w nieświadomości mojego autorstwa podnosili jakieś zarzuty, a ja nie bardzo mogłem angażować się zbytnio w obronę stanowiska Andrzeja Alberta. Kosztowało mnie to sporo nerwów. Publikując oficjalnie nie poruszałem właściwie tematów „niestrawnych” dla cenzury, a raczej przyczynki z historii gospodarczej i społecznej, wiedząc, że ceną za „odważne” podejmowanie tematów „drażliwych” będzie układanie się z cenzurą i jakieś kompromisowe półprawdy. Oczywiście, w tym, co publikowałem oficjalnie, wyznawałem zawsze zasadę „nie kłamać”.

E.C.K. – No właśnie, za kogo Pan się właściwie uważa jako badacz, jako osoba o określonej proveniencji ideowej? Zająłem do wstępu Pańskiej książki, gdzie kreśli Pan krótką autocharakterystykę. Akapit ten przeczytałem parę razy, ale właściwie niewiele się o Panu dowiedziałem. Zwierza się Pan, że nie jest ani narodowcem, ani pilsudczykiem, ludowcem czy socjalistą, filosemitą ani antysemitą, ani też marksistą. Są też określenia pozytywne, ale bardzo pojemne, tzn., że jest Pan chrześcijaninem a przy tym konserwatystą, uważa się Pan za liberała odrzucającego liberalny anarchizm, opowiada się Pan przeciwko totalizmowi i wreszcie pojawia się oświadczenie, że jest Pan polskim patriotą. Przyznać trzeba, że brzmi to wszystko mocno niejasno, zaś określenie „polski patriotą” napęłniło mnie pewnym niepokojem, bo pamiętam – Pan wybacz – w jak rozmaitych kontekstach określenie to występuje.

M.J. – Ja dodam, że Wojciech na pewno bardzo skrupulatnie pilnował i pilnuje swej niezależności. Parokrotnie zdarzyło się, że proponowaliśmy Ci podjęcie jakiegoś tematu w „PP”, zaś Ty – czyniąc to bardzo elegancko – odmawiałeś, i pamiętam dlaczego. Dlatego, że – jak mówiłeś – musiałbyś powiedzieć coś przykrego stronie, która jest również twoją stroną, tzn.

opozycyjnej, a jest rok 1983, '84 czy '85 i może to zabrzmieć nie tak, jak byś chciał.

– Tę autocharakterystykę zamieściłem we wstępie świadomie, by, nie mogąc się przedstawić czytelnikom z nazwiska, dać im choć ogólną orientację, z kim mają do czynienia. Oczywiście nie mogłem wchodzić w nadmierne szczegóły. Owa autocharakterystyka była też pewnym gestem zniecierpliwienia wobec łatwości, z jaką się u nas szufladkuje poglądy. Chciałem przez nią powiedzieć, za kogo się nie uważam w sensie politycznym, żeby oczyścić pole. Bo wydaje mi się, że ważniejsze od etykietek politycznych są dla historyka takie cechy, jak rzetelność w doborze materiału i źródeł, jasność wykładu, logika i uczciwość w wyciąganiu wniosków. Ale, jak Pan zauważył, być może taka autocharakterystyka nie zaspokaja ciekawości, a może nawet prowokuje do dalszych pytań o sympatie polityczne. Akurat ten „polski patriota” wystaje dość mocno. Ale ja bym go bronił. Bardzo się to pojęcie skomplikowało. Powiedzenie dziś, że ktoś jest patriotą, brzmi cokolwiek dwuznacznie, kojarzy się od razu ze Związkiem Patriotów Polskich lub przeciwnie, z „prawdziwymi patriotami” w „Solidarności”. Myślę, że jest to nasze, polskie utrapienie, to kompletne wymieszanie znaczeń słów, ich zakłamanie, wyśmianie i wykoślawienie. To chyba najokropniejsza spuścizna totalitaryzmu. Przecież słowo „patriotyzm” zasługuje na rewindykację swojego właściwego sensu. Zawiera się on w rozróżnieniu nacjonalizmu i patriotyzmu. Nie czuję się nacjonalistą, natomiast uważam poczucie narodowe za dość ważny element świadomości. Oczywiście nie najważniejszy. Tak samo konserwatyzm czy liberalizm to są pojęcia bardzo rozciągliwe i wykrętnie interpretowane. Ja przyznaję się jakoś i do jednego, i drugiego, ale z zachowaniem umiaru i zdrowego rozsądku.

M.J. – Jest jeszcze inspiracja chrześcijańska...

– Właśnie, jeśli miałbym wykladać swe poglądy społeczne, to na pierwszym miejscu postawiłbym myśl chrześcijańską, pojęcia godności osoby ludzkiej, dobra wspólnego, zasadę pomocniczości, w ogóle życie według wartości. Myślę, że wartości chrześcijańskie pozwalają najlepiej unikać różnych pułapek ideologii społecznych.

M.J. – Nigdy nie miałeś ciągłot lewicowych?

– Nie, zdecydowanie nie. Tylko proszę nie rozumieć tego w ten sposób, że od lewicy odrzuca mnie bardziej niż od prawicy. W ogóle, cóż to jest lewica i prawica? Skrajna prawica nacjonalistyczna jest mi jak najbardziej obca. Tylko dla mnie jest ona czymś praktycznie nie znanym, podczas gdy skrajna lewica nieźle tutaj na naszych plecach szalała. Dlatego bardziej jej nie lubię, ale to nie znaczy, że np. w Salwadorze, Paragwaju czy gdzie indziej groźniejszym problemem nie jest ekstrema prawicowa. Ja po prostu nie znoszę skrajności i demagogii. Tyle może co do moich opcji ideowych. Chyba lepiej załatwić je na początku, żeby nie było wątpliwości czy „dorabiania gęby”.

E.C.K. – Jednocześnie podkreśla Pan cnotę umiarkowania, reagowania z dystansem wobec skrajności, co uchodzi – choć bardzo często nie jest – za jeden z kardynalnych przymiotów historyka.

Teraz interesowałaby mnie taka oto konkretna kwestia: czytając Pańską pracę zastanawiałem się, czy świadomie nawiązywał Pan do doświadczeń innych historyków, którzy czy to w kraju, czy też na emigracji podjęli równie ryzykowne dzieło spisania syntezy dziejów najnowszych Polski. Śmiałków było jak dotąd niewiele, można na palcach obu rąk wyliczyć takie próby, czy udane to znowu sprawa odrębnej dyskusji. Przypomnę tylko, że jeśli podjąć się porównań w sensie podobieństwa zamysłu badawczego, obszaru rzeczowego i ram chronologicznych, to moim zdaniem obok Pańskiej książki należałoby postawić prace tylko dwóch autorów. Jeden z nich, Władysław Pobóg-Malinowski, i jego trzytomowa „Najnowsza historia polityczna Polski 1864–1945” należy już do klasyki i patrzymy na to dzieło innymi oczyma, drugi – Antoni Czubiński – wydał swoją książkę pt. „Najnowsze dzieje Polski 1914–1983” właściwie jednocześnie z Panem, z tą różnicą, że w pierwszym obiegu.

Są też inne publikacje, które można by porównywać z tego powodu, że obejmują dłuższy odcinek dziejów najnowszych, jak np. opracowanie Andrzeja Ajnenkiela, Ryszarda Szaflika czy też emigracyjne próby ujęcia okresu międzywojnia Stanisława Cata-Mackiewicza i Pawła Zaremby. Dodać też trzeba dwie publikacje stosunkowo świeżej daty, podejmujące w

odmienny zresztą sposób trud uporządkowania obrazu pierwszych lat Polski po II wojnie światowej; myślę tu o książkach Krystyny Kersten i Marka Łatyńskiego. Pierwsza z nich ukazała się w niezależnym obiegu, a następnie w edycji emigracyjnej, z drugą rzecz miała się dokładnie odwrotnie. Przypomnę też, że od lat egzystują już na krajowym rynku wydawniczym trzy wersje (tzw. poznańska, krakowska i warszawska) popularnych syntez historii Polski, w których dzieje najnowsze zajmują niemały fragment. Naukowa synteza historii Polski, firmowana przez Instytut Historii PAN, dojrzała ledwie do końca dziejów II Rzeczypospolitej, wiedzę młodego pokolenia kształtują podręczniki powszechnie krytykowane właśnie za sposób prezentowania najnowszego odcinka.

Mimo wszystko jest w czym wybierać i można podejmować porównanie, ciekaw więc jestem, czy Pan owe próby spożytkował, jak wyzyskał Pan sukcesy i porażki swych kolegów? Jaka jest Pańska ocena dotychczasowych efektów uprawiania podręcznikowej historii najnowszej czy też pisania syntez, bo ściśle biorąc podręcznik to też synteza, tyle że rządząca się nieco innymi prawami. A tak w ogóle – uważa się Pan za autora podręcznika czy syntezy dziejów najnowszych Polski?

– Rozpoczynając pracę nie chciałem napisać syntezy. Założeniem było raczej napisanie w miarę pełnego podręcznika, więc nie miałbym ambicji nazywania „Najnowszej historii” syntezą. Z drugiej strony są tam fragmenty uogólniające, zwłaszcza jeśli idzie o obraz nastrojów czy dążeń społeczeństwa, ale myślę, że jest to raczej mój intuicyjny wizerunek tego, co się w tym społeczeństwie działo. Wydawało mi się niezbędne uzupełnienie katalogu faktów i wydarzeń szerszą refleksją nad przemianami postaw społecznych, gdyż to wydaje mi się istotne. Społeczeństwo nasze jest w dużym stopniu produktem najnowszej historii, ale jego postawy miały też ogromne znaczenie w kształtowaniu czy może wymuszaniu zmian politycznych w Polsce. Oczywiście dziś wygląda to nieco inaczej. W 1978 r., kiedy zaczynałem pracę, czy w czerwcu 1980 r., gdy pisałem wstęp do pierwszej części, akcentowałem mocniej, że to społeczeństwo jest biedne, przeorane przez historię, jakby je usprawiedliwiają. Dziś, kiedy uzyskaliśmy jednak istotny postęp w upodmiotowieniu społeczeństwa, może trzeba by nieco krytyczniej spojrzeć na nasze wady. Jest to jednak zadanie polityków

czy publicystów; ja starałem się zachować w tym względzie jakąś równowagę.

E.C.K. – Czytając Pańską książkę miałem poczucie, że widzi Pan wszystko w dziejach najnowszych Polski przez pryzmat geopolityki. Ponieważ położenie geopolityczne jest niekorzystne, to, co w naszej historii smutne i tragiczne, a tego przecież nie ma, wynika wprost lub pośrednio z fatalnego usytuowania na mapie Europy. Może to być odczytane jako pewnego rodzaju postawa metodologiczna, którą nazywa się determinizmem. W środowisku historyków taki sposób traktowania procesu dziejowego nie cieszy się specjalną aprobatą, bo może prowadzić do uproszczeń, do spłaszczenia horyzontu badawczego, zaś w konkretnych przypadkach do zdjecia ze społeczeństwa odpowiedzialności za podjęte decyzje. Czy nie spotkał się Pan z zarzutem, że przesłanie ideowe Pańskiej książki stanowi afirmację determinizmu w polskich dziejach najnowszych?

– Myślę, że nasza najnowsza historia jest jednak głównie wynikiem geopolityki, nawet ostatnie zmiany nie byłyby możliwe bez nowego klimatu międzynarodowego. Ale w historii nie należy absolutyzować żadnego czynnika, tzn. nie można odbierać społeczeństwu autonomicznej roli w tym wszystkim, co się działo. W momentach gdy społeczeństwo budziło się i zabierało głos, jak w 1956 czy 1970 r., uwzględniałem tę jego autonomiczną rolę. Przecież „Solidarność” powstała niejako wbrew „realizmowi geopolitycznemu”. Lata osiemdziesiąte wykraczają poza ramy chronologiczne pracy, ale w ostatnich fragmentach, dotyczących lat 1976–80, zaznaczyłem ten wzrost autentycznych nastrojów niepodległościowych. Tym krytykom, którzy nie znając autora wytykali pracy, że przedstawia *święte społeczeństwo i wredną władzę w PRL*, chciałbym wskazać te wszystkie miejsca w książce, gdzie jest mowa o demoralizacji społeczeństwa, a także o skomplikowanej grze w obozie władzy, w którym byli różni ludzie. Generalnie oceniam ten obóz władzy bardzo krytycznie, ale chyba trudno dziś, na ruinach PRL, robić mi z tego zarzut.

M.J. – Dotychczas więcej mówiliśmy o autorze niż o jego dziele. Czas powiedzieć więcej o samej książce.

E.C.K. – Fakt, że od kilku lat korzystam z książki Pana Wojciecha na bieżąco, przygotowując się do wykładów i pre-

lekcji, świadczy najlepiej o mojej pozytywnej opinii o tej publikacji. Nie był to wybór z konieczności: nie mam nic innego, a książka A.A. znalazła się pod ręką. Żeby ją skompletować, trzeba było wykonać masę zabiegów, jako że rozchodziła się... hm... niekonwencjonalnie. Znacznie łatwiej było sięgnąć do prac już tu wzmiankowanych. Ja jednak zdecydowałem się na obcowanie z książką A.A. całkiem świadomie, gdyż odpowiadała mi jej generalna cecha, którą bym określił jako trafną lapidarność wywodów. Jest to moim zdaniem publikacja, w której nie trwoni się słów. Mamy w niej do czynienia z logicznym porządkiem oszczędnej narracji, co przy bieżącym korzystaniu jest niesłychanie pomocne, gdyż pozwala względnie szybko uchwycić zarys interesującego nas zagadnienia.

Po drugie jest to książka kompletna. Niby powinien to być atrybut każdej szanującej się syntezy, tak w sensie rzeczowym jak i chronologicznym, ale już pobieżny rzut oka na inne publikacje tego rodzaju, występujące na krajowym rynku, upewnia nas, że owa kompletność wcale nie jest regułą. Albo brakuje jakiegoś drażliwego fragmentu, albo zagubił się pewien problem, albo zniknęło wielkie pole badawcze, jak choćby dzieje najnowsze polskiej emigracji. Według mnie książka A.A. spełnia na obecnym etapie badań historycznych wymóg kompletności w stopniu przynajmniej dostatecznym.

I wreszcie – choć nie chciałbym, aby zabrzmiało to jako zdawkowy komplement, to w końcu zebraliśmy się, aby pomówić rzeczowo, a więc krytycznie – jest to książka uczciwa. Tam, gdzie autor nie jest w stanie wyprowadzić jednoznacznego wniosku, naświetla problem z różnych stron, często nie waha się postawić wielokropka czy dużego znaku zapytania. Bardzo to odbija in plus od innych opracowań syntetycznych, zwłaszcza tych nawiązujących do metodologii marksistowskiej, które wykazują skłonność do operowania тезami zdecydowanymi, zbudowanymi na zasadzie jednostronnego uogólnienia. Przewagi książki A.A. rysują się jasno, gdy porównamy ją z zarysem syntetycznym A. Czubińskiego, najbardziej zbliżonym datą wydania, pod względem zamysłu badawczego i ram chronologicznych. Przy całym respektie dla tego autora muszę powiedzieć, że zawartość intelektualna jego książki mocno mnie rozczarowała, należy ona duchem i metodą do epoki Wyższej Szkoły Nauk Społecznych przy KC PZPR, której pracownicy pod wodzą niezmordowanego prof.

Władysław Góry produkowali kolejne wersje historii najnowszej Polski na użytek bieżącej propagandy komunistycznej. Sądzę, że synteza czy podręcznik dziejów najnowszych nie może być katalogiem prawd objawionych, sformułowanych zdecydowanie i bezkompromisowo, jak tekst żołnierskiego regulaminu. Powinna to być książka racji, naświetlonych z różnych stron, by w ten sposób ukazać, jak bogaty, wielostronny i złożony jest proces historyczny. Prawdziwa synteza, niezależnie od ładunku intelektualnego, winna stawiać, tam gdzie to niezbędne, znaki zapytania, niepokoić czytelnika różnego rodzaju wątpliwościami.

W pracy Pana Wojciecha takich znaków zapytania występuje sporo, nie tylko dlatego, że rzecz dotyczy szczególnie żywej tkanki dziejów najnowszych, ale i z tego powodu, że taka jest metoda obcowania z materią historyczną. Rzecz oczywista, co się tyczy konkretnych sformułowań, gotów jestem spierać się z autorem, ale gdy chodzi o generalną opinię, to powiem krótko, pamiętając o różnych ograniczeniach, którym autor siłą rzeczy podlegał, że udało mu się książka ważna i poręczna w użyciu. Może brzmi to skromnie, ale myślę sobie, że autorowi jest przyjemnie, gdy dowiaduje się, że jego książka jest używana, nie stoi na półce jako ozdoba salonu, jako przejaw mody na literaturę zakazaną, bo i taki rodzaj snobizmu znalazł upowszechnienie. W środowisku nauczycielskim, z którym łączą mnie szczególnie żywe kontakty, fragmenty Pańskiej książki kserokopiuwano z przeznaczeniem do pracy samokształceniowej. Wiem, jak bardzo zabiegano o egzemplarze książki i jak trudno było ją zdobyć, zwłaszcza w terenie.

Słowem – moje doświadczenia z Pańską książką są korzystne, uważam ją – przy zachowaniu krytycznego poglądu na wiele kwestii szczegółowych – za bardzo dobrą pomoc naukową.

I teraz pytanie: Dla kogo? Na jaki krąg odbiorców liczył Pan pisząc tę książkę?

– Raczej ma dość szeroki krąg odbiorców, choć oczywiście trudno było o tym marzyć w warunkach wydań podziemnych. Wyobrażałem sobie, że czytelnikiem będzie przeciętny inteligent, który zechce uzupełnić luki w wiedzy o historii Polski wyniesionej ze szkoły czy studiów, zająwszy przeczyta całość, a może nawet spróbuje dalej dociekać tych

różnych znaków zapytania, które w najnowszej historii Polski pozostają. W wielu przypadkach przecież nie można uczciwie dać ostatecznej odpowiedzi. Można tutaj podać choćby przykład powstania warszawskiego. Jakikolwiek ostateczny werdykt oceniający słuszność lub niestosowność podjęcia walki w 1944 r. wydaje mi się nadużyciem naukowym. Można i trzeba natomiast przedstawić wszystkie za i przeciw powstaniu.

E.C.K. – Spytałbym jeszcze, czy próbował Pan odwoływać się do tego ambitniejszego inteligenta, który nie poprzestaje na cotygodniowym trawieniu prasy kulturalnej, ale zadaje sobie trud przedzierania się przez literaturę naukową. Po wielokrotnej lekturze Pańskiej książki mam takie wrażenie, że jest ona w tym sensie cokolwiek niejednolita. Nie mówię – niekonsekwentna, ale właśnie niejednolita. Tzn. widzę wyraźnie fragmenty ukierunkowane na tzw. wyrobionego odbiorcę, któremu nieobcy jest kanon prac naukowych. I są fragmenty jakby popularniejsze, o zabarwieniu publicystycznym, z przywołaniem źródeł prasowych. Czy jest w tym metoda, czy efekt obcowania z takimi, a nie innymi, z natury rzeczy zróżnicowanymi, materiałami, czy może ja przesadzam z tą niejednolitością?

– Na niejednolitość zgadzam się, na niekonsekwencję nie. Bo założenie było szalenie trudne. Zrobić ambitny podręcznik, tzn. taki, który zawierałby zadowalający zestaw informacji, prowokował do przemyślenia sądów, a nawet wciągał nieco w arkana warsztatu historycznego, to taka metoda środka, która zawiera pewne pułapki. Czasem wpada się w większe wyrafinowanie, czasem w publicystykę i obie strony, tj. masowy czytelnik i zawodowy historyk, mogą być niezadowolone. No, ale podjąłem to ryzyko i za efekt odpowiadam. Chciałbym tylko, żeby zawodowcy mieli świadomość mojego założenia.

M.J. – Dla mnie ważne są te fragmenty, w których starasz się o oddawanie stanu świadomości społeczeństwa w poszczególnych okresach. Pisząc o elitach środowisk opiniotwórczych, nie zapominasz, że istnieje poza nimi tzw. milcząca większość. Jest to ważne, ponieważ dość często absolutyzuje się wąskie gremia, nazwijmy to: prezydium, stowarzyszeń opi-

niotwórczych, utożsamia się je z głosem danych środowisk, a nawet z opinią całego społeczeństwa.

– Chodziło mi dokładnie o to. Rzeczywiście w najnowszej naszej historii ważne były elity, ale także postawa całego społeczeństwa. Przecież to owo wieczne niezadowolenie i rozszczękanie naszego „ludu kolejkowego“, czasem takie denerwujące i mało konstruktywne, też odegrało doniosłą rolę w zburzeniu totalitaryzmu w Polsce. Choć oczywiście doceniam rolę elit, myślę, że masy naprawdę odegrały w naszej najnowszej historii wielką rolę, choć chyba nie taką, jaką przewidywali marksiści. Myśl tę chciałem podkreślić umieszczając jako motto trzeciej części cytat z Matki Elżbiety Czackiej: *Nasze linie przerwano, nasze barykady zburzono: naszymi twierdzami, których nikt nie zdobędzie, musimy być już tylko my sami.* Szkoda, że w wydaniu londyńskim ten cytat przepadł.

E.C.K. – Ulice oddaliśmy, instytucje odpuściliśmy, natomiast domy pozostały nasze. Linia graniczna przebiega właściwie wzdłuż klatek schodowych, może dlatego tak straszliwie zapuszczonych. Rzec by można z pewną przesadą: Twierdzą nam jest każdy próg!

M.J. – I tak trudno jest nam przekroczyć ten próg, wyjść na zewnątrz.

– Tak, te cechy, które pozwoliły Polakom przetrwać, są w normalnych warunkach wadami. To jest w ogóle pytanie, czy jesteśmy dziś społeczeństwem, czy tylko luźną konfederacją bojowników o wolność. Myślę jednak, że jeśli będzie dość czasu, Polacy mogą stworzyć normalne społeczeństwo.

E.C.K. – To jest dobry pomysł na postowie, jeśli Pan zdecyduje się na coś takiego po IV części, a może jako myśl przewodnia dla części V, która na naszych oczach się wyłania?

M.J. – A właśnie, jeśli już mówicie o postowie; jaka jest Twoja ocena Wojciecha Jaruzelskiego? Postać ta ciąży nad ostatnimi stronicami książki. Co byś zmienił przygotowując teraz wydanie przejrane?

– Jest to w ogóle pytanie nie tylko o gen. Jaruzelskiego, ale o najnowszą historię. Przetacza się ona przed naszymi oczami trochę tak, jak krajobraz widziany z okna pędzącego pociągu. To co bliższe szczególnie trudno dostrzec i zanalizować, gdyż stale wyłania się coś nowego, co zmienia punkt

odniesienia. Historia gen. Jaruzelskiego z punktu widzenia 1980 r. czy 1984 wyglądała inaczej niż dziś. Dlatego też myślę, że moją „kropkę nad i” w jego przypadku trzeba by chyba zastąpić znakiem zapytania.

E.C.K. – Chciałbym przy okazji zwrócić uwagę na sposób postępowania autora z postaciami historycznymi, aktorami i statystami opisywanych wydarzeń. Zdarzają się w tekście mini-charakterystyki tych postaci, właściwie krótkie okreśniki w rodzaju: „usłużny konformista”, „bezduszny biurokrata” czy „nieugięty patriota”. Z niektórymi można polemizować, z racji ich jednoznaczności, ale generalnie zauważam powściągliwość autora w kwestii ocen personalnych. Jeśli są, dotyczą w zasadzie przypadków wyrazistych, natomiast dominuje staranie o umieszczenie postaci w określonym czasie i przestrzeni, w konkretnych realiach historycznych. Dla przykładu: bardzo mi odpowiada sposób podejścia do różnych ideowych w polskim ruchu socjalistycznym po II wojnie światowej i do wynikającego z niego zróżnicowania zachowań i postaw ludzi. Dokonane próby klasyfikacji, jakkolwiek z konieczności skrótowe, uważam za trafne, tym bardziej że musimy pamiętać o funkcjonujących stereotypach, o tych absurdach serwowanych latami przez PZPR-owską propagandę. A więc podstawowe przykazanie co do postępowania z postaciami historycznymi: kielznać emocje, choćby najbardziej zasadne, sytuować uczestników wydarzeń w możliwie najwierniej odtworzonym kontekście historycznym. Sprawą czytelnika jest wyrobienie sobie opinii o ludzkich błędach i zasługach.

– Dziękuję za miłe słowa. Nawiazując do tego, co Pan powiedział, to jest w historii PRL problem z określeniem tego, co jest lewicą, a co prawicą. Przede wszystkim dlatego, że parlament nie miał lewicy i prawicy, tylko samych albo prawie samych komunistów. W latach 1945–47 byli komuniści, którzy raz zdobytej władzy nie chcieli oddać, ich pomocnicy, którzy mieli nadzieję na współudział w rządzeniu, i opozycja, która bała się sowietyzacji Polski. W 1947 r. jeszcze była jakaś lewica i prawica, w PPS ten podział się załamał u progu fuzji z PPR. W historii PZPR widać wyraźnie – i to starałem się też pokazać – odchodzenie od podziałów ideowych na rzecz podziału na zwolenników czystego zamordyzmu lub reformistów, a wreszcie na grupy interesu,

kliki czy mafie. Inny problem dotyczy tego, czego naprawdę chcieli komuniści w 1944 r. oraz jak się miały ich oficjalne programy do faktycznych zamierzeń. Bardzo to trudno ocenić, gdyż nie znamy dokładnie scenariuszy dla Polski przygotowanych przez Stalina, a także stopnia, w jakim komuniści polscy byli w nie wtajemniczani. Nie wiem, czy tę wiedzę kiedykolwiek zdobędziemy, gdyż podejrzewam, że niewiele jest śladów założeń polityki radzieckiej wobec Polski po wojnie. Jednym z najbardziej zastanawiających jest akt oskarżenia w procesie „szesnastu“.

M.J. – To rzeczywiście jest stosunek do metod sprawowania władzy. Być może to jest zbyt pragmatyczne podejście, takie instrumentalne, ale ono jednak coś wyjaśnia. Pod warunkiem że odejdzie się od schematu, iż po jednej stronie są prawdziwi patrioci, zaś po drugiej zdeklarowani zdrajcy.

– No więc właśnie. Myślę, że dziś mniej będzie głosów oskarżających mnie o „czarno-białe“ widzenie świata PRL. Dzisiaj jakoś łatwiej mówi się, że system władzy komunistycznej był Polsce narzucony z zewnątrz, że był szkodliwy i że należało go zmienić. Ale ja wcale nie uważam, że po stronie społeczeństwa byli sami patrioci, a po stronie władzy sami łajdacy. Sprawa uczestnictwa we władzy komunistycznej jest bardzo indywidualna. Najważniejsze jest chyba to, ile ktoś musiał zapłacić za to w sensie moralnym i czy oraz co mógł osiągnąć w zamian. Nie znoszę nie tylko butnego samozadowolenia tych, którzy zepsuli Polskę, a dziś nawet tego nie rozumieją, ale także oskarżeń tych, którzy nagle nabrawszy odwagi wskazują palcami ludzi kiedyś umotanych w układy z władzą. Ci „niezłomni“ najczęściej nie zabrudzili się, bo niewiele sami zdziałali. Więc naprawdę liczy się tylko to, ile ktoś dobrego potrafił zrobić i za jaką cenę. Choć oczywiście może razić nierychliwość w karaniu ewidentnych łobuzów i złoczyńców dawnego systemu, właściwie cieszę się, że nowy rząd wyznaje chrześcijańską cierpliwość i sprzeciwia się łatwemu „rozliczaniu“ z dawnymi przeciwnikami. Tylko w ten sposób można zbudować trwały ład demokratyczny.

M.J. – Dziękujemy za „ujawnienie się“ i za rozmowę.

Warszawa, styczeń/luty 1990 r.

Rzut oka na Wschód

Janusz Gazda

Północny orzeł starszy (dokończenie)

Mentalność imperialna może objawiać się różnie.

Pamiętam, było to zeszłego roku, w międzypoce, gdy cieszyliśmy się zwycięstwem wyborczym „Solidarności”, ale jeszcze przed powołaniem „solidarnościowego” rządu. W rosyjskojęzycznej rozgłośni „Radia Swoboda” wygłaszał codziennie dwudziestominutowe relacje ze swych podróży na „głęboką prowincję” Anatolij Strielanij, pisarz, który pół roku wcześniej został wybrany przez pracowników wydawnictwa „Sowietskij Pisatel” dyrektorem, ale nie mógł objąć tej funkcji, gdyż nie uzyskał aprobaty konserwatywnego Prezydium Związku Pisarzy, organu zwierzchniego nad wydawnictwem. Relacje miały wspólny tytuł „Spokojne lato osiemdziesiątego dziewiątego” i kryła się za nim sugestia, że być może jest to ostatni moment spokoju przed wielkimi wstrząsami.

W jednej z tych intymnych opowieści A. Strielanij wspominał, jak nocą, w grudniu 1981 r., jechał pociągiem wraz z gronem znajomych pisarzy wracając z jakiejś konferencji, która odbyła się w Kijowie. Wspominał pewnego Czuwasza, który gramolił się na górne łóżko, by ułożyć się do snu, gdy właśnie przez głośnik radiowy poinformowano, że w Polsce został wprowadzony stan wojenny, zaś czołowi działacze „Solidarności” – internowani. Czuwasz znieruchomiał z jedną nogą już prawie w pościeli i z siedzeniem wypiętym na cały przedział, odwrócił głowę i z ulgą w głosie i z wyraźnym zadowoleniem powiedział: *Nareszcie Polska jest znowu nasza!*

Dlaczego temu potomkowi Bułgarów Nadwołżańskich, zwanych także Srebrnymi Hunami, tak bardzo było potrzebne poczucie, że Polska należy do niego? Czuwasze to

mały naród (mniej niż 2 mln osób), który nigdy nie miał własnej państwowości i żyje głównie w rozproszeniu, gdyż zaledwie niecała jego połowa zamieszkuje autonomiczną republikę czuwaską (w której 25% ludności stanowią zresztą Rosjanie¹), położoną nad środkową Wołgą, na terytorium mniejszym niż połowa Holandii, ale większym od obszaru państwa Izrael. Otóż ten mały naród, jak i inne małe narody, może realizować swój sen o potęgze wtapiając się w wielki organizm państwowy, jakim jest ZSRR, albo w wielki naród zwany oficjalnie *narodem radzieckim*. Potrzebne jest tylko do tego wcześniejsze połknięcie bakcyła mocarstwowości, potęgi, wielkości.

Ileż to razy, podczas podróży po ZSRR, spotykałem nie tylko Rosjan, ale także Azerbejdżan, Ukraińców, Żydów, Kazachów, nawet Chakasów (jest ich ok. 75 tys. i w swym obwodzie autonomicznym nad górnym Jenisejem stanowią nieliczną – 10% – mniejszość²), a nawet, choć rzadziej, Litwinów, którzy połknęli owego bakcyła mocarstwowości i sprawiało im przyjemność, że są obywatelami wielkiego Imperium. Po cóż jednak szukać tak daleko. Kilka lat temu, w Al. Ujazdowskich poznał mnie znajomy z przystojną damą, której długie, naturalne włosy blond wysuwały się spod czarnego bereciku przywiezionego dopiero co z pokazu mody w Paryżu, a stylizowanego na czapkę marynarską, noszoną we flocie radzieckiej, z białym francuskim napisem na otoku: *Russie* (Rosja). Dama wracała właśnie z narady w KC, była wdową po prominencie, sama także sprawowała ociupinkę władzy szefując jednemu z polskich czasopism kobiecych. Zapytana przeze mnie, czy nie sądzi, że w obecnej rozpolitykowanej atmosferze jej nakrycie głowy może być na ulicach Warszawy potraktowane jako niezbyt lojalne wobec społeczeństwa, powiedziała, że się tego nie obawia i wygłosiła zastanawiający komentarz, będący być może odpryskiem wiedzy zdobytej podczas spotkań na różnych szczeblach oficjalnej hierarchii. *I u nas w Polsce* – mówiła dama z aprobatą dla przedstawianej

¹ Słownik Geografii ZSRR, Warszawa 1974, s. 594.

² Wg danych spisu ludności („Czerwony Sztandar”, 29 IV 1989, s. 1) oraz: *Narody Mira. Istoriko-etnograficzeskij Sprawocznik*, Moskwa 1988, s. 490.

postawy – są ludzie, którzy nie mieliby nic przeciwko temu, gdyby Polskę wcielono do większego organizmu państwowego, byłiby bowiem wtedy obywatelami potężnego mocarstwa, a nie słabego, bezbronnego kraiku.

Oto ukryte naczynia połączone. Tam w odległej Czuwaszji jest ktoś, kto się cieszy, że Polska *znów jest nasza*, a tu, w Polsce, ktoś marzy, by Polska była ich, bo być może liczy, że Czuwaszja w ten sposób będzie nasza. Wszyscy mają poczucie, że panują nad wszystkimi, a w rezultacie nikt nie ma niczego własnego. Tak przejawia się mentalność imperialna na poziomie małego narodu, który pragnie wtopić się w naród wielki, rezygnując z własnej tożsamości.

Kto brał ślub z ZSRR?

Wiosną 1986 r. byłem na festiwalu filmowym w Ałma Acie, stolicy Kazachstanu. W jednym z festiwalowych kin, przed projekcją filmu litewskiego, wystąpiła młoda litewska aktorka i chcąc sprawić przyjemność publiczności powiedziała, że jest bardzo szczęśliwa, iż mogła tu przyjechać. Ale użyła osobliwego sformułowania. *Jestem szczęśliwa – powiedziała – że mogłam odwiedzić wasz piękny i pełen słońca KRAJ.* To ostatnie słowo (po rosyjsku „strana”) wywołało na sali konsternację, spojrzano na dziewczynę jak na kogoś, kto nie wie, co mówi (mówiła zresztą po rosyjsku nie najłepiej). Aktorka nie popełniła jednak żadnego błędu językowego. Miała po prostu świadomość, że przyjechała z KRAJU, który nazywa się Litwa, do KRAJU innego, dla niej nawet dość egzotycznego, który zwie się Kazachstan. Tymczasem dla publiczności i Litwa, i Kazachstan to były tylko republiki radzieckie, czyli regionalne części jednego, wielkiego KRAJU o nazwie ZSRR. Oto różnice w podejściu do poszczególnych części Imperium. Nawiasem mówiąc, w kilka tygodni później, na ulicach tejże Ałma Aty doszło do zamieszek (głównie studenckich), u podłoża których leżała tęsknota za tym, aby Kazachstan był odrębnym KRAJEM.

Tęsknoty takie o wiele silniej występowały zawsze na Litwie. W styczniu 1990 r., gdy Litwa formalnie miała tylko charakter jednej z wielu republik radzieckich i dopiero za dwa miesiące miała proklamować niepodległość, przyjechał

tu Michaił Gorbaczow i wśród transparentów powitalnych mógł przeczytać także napis: *Witamy przywódcę kraju sąsiedniego*. Świadomość odrębności wyprzedzała odpowiednie akty prawne. Gorbaczow nie przyjechał do *kraju sąsiedniego*, tylko do podległej mu prowincji Imperium i chciał uśmierzyć bunt litewskich komunistów, którzy właśnie na swym XX Zjeździe odłączyli się od partii ogólnoradzieckiej, kierowanej przez Gorbaczowa.

Komuniści litewscy okazali dużą odwagę, idąc najdalej w rozrachunku z własną przeszłością, widząc w niej nie tylko błędy, ale również *ciężkie przestępstwa*. Ignorowanie prawa narodu do samookreślenia w 1918 roku było błędem, natomiast prośba o wprowadzenie Armii Czerwonej Rosji do Litwy – to przestępstwo KP Litwy (choć Armia maszerowała już i bez zaproszenia) – oświadczył jeden z mówców na „rozłączeniowym” zjeździe. I dodał: *Do 1940 roku w istocie była ona (KP Litwy) sektą, liczącą kilkaset członków, których zaledwie połowę stanowili Litwini. Unikała jej inteligencja. Na początku 1941 roku komuniści z wyższym wykształceniem stanowili tylko 1%, z wykształceniem podstawowym i niepełnym podstawowym – prawie 90% wszystkich członków. W latach powojennych KP Litwy rosła dość szybko pod względem liczebnym /.../. Ale w 1948 roku Litwini stanowili zaledwie 18%, Polacy – 0,5%. Blisko 80% komunistów republiki stanowili ludzie niemiejscy, przystąpi do nas lub sami przybyli z Rosji, Białorusi, Ukrainy. W systemie bezpieczeństwa państwowego, który ówczesnie miał największą władzę, przyjezdni stanowili 90%*³.

W dniu przyjazdu Gorbaczowa do Wilna na Placu Gedymina zebrały się tłumy przybyłe z całej Litwy i choć samego Gorbaczowa tam wówczas nie było, tymi słowami, wypowiedzianymi po rosyjsku, rozpoczął swe przemówienie Antanas Terleckas, przywódca Ligi Wolności Litwy: *Michaile Sergiejewiczu, zwróćcie nam zagrabione litewskie państwo, nie tylko narody Afryki i Azji mają prawo do niepodległości*⁴, co było aluzją do stale trwających w ZSRR, krzykliwych kampanii na rzecz niepodległości narodów Trze-

³ Wystąpienie kierownika katedry Wileńskiego Instytutu Pedagogicznego, Lūdas Truski, na XX Zjeździe KP Litwy, za: „Czerwony Sztandar”, 29 XII 1989.

⁴ „Gazeta Wyborcza”, 12 I 1990.

ciego Świata. Przed fabryką, którą odwiedzał szef KPZR, stał robotnik z transparentem: *Niepodległość, a nie autonomia!* Podszedł do niego zaniepokojony Gorbaczow: *Czy chcecie rozwalić Związek Radziecki?* Robotnik odpowiedział: *Jesteśmy małym, trzymilionowym narodem. Nie zgrozimy wam*⁵. Na spotkaniu z aktywnym komunistów litewskich Gorbaczow przekonywał, że *każdy rozwód wymaga rozważań i zastanowienia*. Odpowiedział mu Algimantas Czeputis (członek KC KPL): *Litwa nigdy ze Związkiem Radzieckim ślubu nie brała, natomiast została przezeń zgwałcona*⁶.

Tak wygląda dialog między narodem, który pragnie wybić się na niepodległość, a przywódcą Imperium, który stwarzał nadzieję na liberalizację polityki narodowościowej, choć w dokumencie przygotowanym przez centrum, cele tej liberalizacji były określone wyraźnie: *Spotęgować, pomnożyć internacjonalistyczną jedność wspólnoty socjalistycznej, umocnić wielonarodowe Państwo Radzieckie*⁷.

Na decyzję „odłączeniową” KP Litwy przywódca także reagował jednoznacznie: *Istnienie integralnego Związku Radzieckiego – to imperatywna potrzeba epoki. /.../ Obecne kierownictwo (ZSRR) partyjne i państwowe nie dopuści do rozpadu państwa związkowego. /.../ Mówię o tym otwarciu. I nie powinno tu być żadnych złudzeń w sprawie zamiarów i zdolności centrum*⁸.

Przemówienia w Wilnie sprawiały wrażenie bardziej stosowanych. Ale stosunek do niepodległości był pełen lekceważenia: *Nagle wynikła kwestia, że gdzieś tam naruszono między, granicę, nie tam trafił skrawek ziemi, pastwiska, że wiek lub pół wieku temu rzeczy wyglądały tak i tak. Trzeba, powiadają, dokonać nowego podziału. /.../ Czy można teraz wkraczać na tę drogę?* Odpowiadając na to pytanie negatywnie Gorbaczow powoływał się na Akt Helsiński głoszący nienaruszalność granic (odłączenie się Litwy oznaczałoby zmianę granicy ZSRR). To charakterystyczny sposób postępowania: najpierw narusza się cudze granice, a po pół wieku próbę powrotu do dawnego status quo kwituje się argumentem o nienaruszalności zmienionych przez siebie granic. Przy okazji stosuje się zasadę divide et impera, strasząc Litwinów Polakami: *Inne podejście (poza zasadą nienaruszalności granic) jest brzemiennie w nieobliczalne skutki*.

Wtedy wszak od razu spiętrzą się interpelacje – w ten sposób i do Wilna dojdzie⁹.

Imigracyjne pompy Machiavellego

Przywódcom centrum trudno jest zrozumieć a tym bardziej uznać, ruchy odśrodkowe. Ale czy tylko przywódcom?

We wrześniu ubiegłego roku w liberalnym tygodniku „Moskowskije Nowosti” ukazało się duże, nastrojowe zdjęcie: na szerokiej, piaszczystej drodze, która ciągnie się przez gęsty las, a jej koniec zacięra się w nieostrych horyzontu, widzimy małą sylwetkę młodego mężczyzny dźwigającego osadzony na długim drzewcu trójkolorowy sztandar; domyślamy się, że sztandar jest niebiesko-czarno-biały. Pod zdjęciem tytuł w stylu cerkiewnym: *Kamo gradiesz?* (Dokąd idziesz?). I tekst: *Dokąd idzie ten człowiek z narodową flagą estońską, tak bardzo samotny na leśnej drodze? Dokąd zmierzają Estończycy, Łotysze i Litwini ze swymi sztandarami? Dokąd idą trzy nadbałtyckie republiki radzieckie, które nagle (czy aby nagle?) poczuły się osamotnione w naszym związku?*

Mądry pisarz rosyjski Michaił Priszwin powiedział kiedyś o sobie: „Cała moja droga życiowa wiedzie od samotności ku ludziom”. Możliwa jest także droga odwrotna: od ludzi w samotność.

W wyniosłą, lecz niewesołą samotność, w samotność pozabawioną szczęścia, jakie dają związki z innymi ludźmi. Człowiek może wybrać i taką drogę. Może wybrać taką drogę i cały naród. Ale czy człowiek nie zawoła na końcu drogi: „Ludzie! Gdzie jesteście?”¹⁰

Oto sentymalna wersja idei kolektywizmu, która zakłada, że szczęście można osiągnąć jedynie w centralnie kierowanym stadzie, a każde oderwanie się od stada jest

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

⁷ Opracowany przez Biuro Polityczne projekt platformy KC KPZR *Polityka narodowościowa partii we współczesnych warunkach*, „Czerwony Sztandar”, 17 VIII 1989.

⁸ *W jedności partii – losy przebudowy. Referat Michaiła Gorbaczowa na Plenum KC KPZR, 25 grudnia 1989 roku*, „Czerwony Sztandar”, 27 XII 1989.

⁹ M. Gorbaczow, *Przemówienie wygłoszone 11 I 1990 na spotkaniu z pracownikami Zjednoczenia Produkcyjnego Aparatury Paliwowej w Wilnie*, „Czerwony Sztandar”, 13 I 1990.

¹⁰ „Moskowskije Nowosti”, 24 IX 1989, s. 13.

równoznaczne z zerwaniem wszelkich związków z innymi. Takiemu myśleniu towarzyszy wizja nieszczęść, które spadną na każdego, kto chciałby po swojemu myśleć i po swojemu ułożyć sobie życie, a wizja ta ma wpajać przekonanie o dziecięcej chorobie małych narodów, niezdolnych rzekomo do samodzielnego życia. Nikomu nie przychodzi jednak do głowy kwestionować sensu samodzielności takich małych krajów, jak Belgia (30,5 tys. km²), Holandia czy Szwajcaria (po 41 tys. km²), a przecież Estonia, Łotwa i Litwa nie są wcale od nich mniejsze, obejmując (odpowiednio) – 45, 64 i 65 tys. km². Dążenia estońskie, łotewskie i litewskie określa się czasem mianem anachronicznych. Tam, w Europie Zachodniej – powiadają niektórzy – odbywa się łączenie, a więc zjawisko postępowe, tu, na Wschodzie, mamy do czynienia z odłączaniem się, a więc z objawem zacofania. Ale zapomina się, iż proces zjednoczenia Europy Zachodniej stał się możliwy jedynie dlatego, że państwa, które go dokonują, wcześniej zdołały utrwalić swą samodzielność, że jednoczą się dobrowolnie i procesowi temu nie przyświeca idea panowania jednych nad drugimi.

Fotografię symbolicznego Estończyka z flagą kierowano do druku w „Moskowskich Nowostiach” wówczas, gdy w Estonii masowo strajkowali Rosjanie chcąc w ten sposób sparaliżować życie w republice (stanowią oni tam 30% mieszkańców; wiele przedsiębiorstw zatrudnia niemal wyłącznie Rosjan). Strajkowali prawdopodobnie ci sami, którzy jeszcze niedawno potępiali strajkujących Ormian, a wcześniej oburzali się na Polaków (*Strajkują, bo nie chce im się pracować i my musimy ich karmić i ubierać!* – sam słyszałem takie komentarze). Przeciwno czemu strajkowali Rosjanie w Estonii latem 1989 r.? Przeciwno uznaniu języka estońskiego za język oficjalny oraz przeciwko uchwale o cenzusie zamieszkania, który chciano wprowadzić przy wyborach do organów przedstawicielskich.

Estończycy nie chcieli stwarzać różnic narodowościowych. Zależało im po prostu na tym, by o losach republiki i regionów decydowali ci, którzy dzięki zasiedziałości znają dobrze miejscowe problemy. Początkowo cenzus miał wynosić 5 lat przy czynnym prawie wyborczym i 10 lat przy biernym. W końcu pod wpływem protestów zmniejszono go do 2 i 5 lat, co nadal jednak wywoływało niezadowolenie

Rosjan. Protestowali powołując się na zasady demokratyczne, choć w każdym demokratycznym kraju prawo wyborcze mają jedynie jego obywatele, zaś do uzyskania obywatelstwa potrzebny jest m.in. pewien okres zamieszkania w danym kraju. Dla większości z nich jednak Estonia po prostu nie jest krajem i przybywając tu mieli poczucie, że ciągle znajdują się w tym samym, wielkim kraju, któremu na imię ZSRR. Nie mogą się poczuć raptem obywatelami estońskimi, bo uważają się jedynie za obywateli radzieckich.

Protestowali także przeciw językowi estońskiemu; walcząc o prawo wyborcze nie ograniczone cenzusem zamieszkania chcieli decydować o sprawach republiki, a jednocześnie nie mieli ochoty poznawać jej języka, kultury i historii. Jak to nazwać? Butą narodową, zanikiem szacunku wobec innych, czy objawem mentalności imperialnej na poziomie zwykłego obywatela? W każdym razie na 10 Estończyków, 10 zna język rosyjski, zaś na 10 Rosjan mieszkających na stałe w Estonii tylko 1 zna język estoński¹¹. Przybywając tu traktują tubylców jak dzikich, których koniecznie trzeba ucylizować, to znaczy ukształtować na obraz i podobieństwo radziecko-rosyjskie. Razi ich nawet estoński akcent tubylców, gdy ci mówią po rosyjsku. Łotewskie czasopismo „Daugava” cytuje słowa żony oficera rosyjskiego na targu w Tallinnie: *Tyle lat władzy radzieckiej, a oni nie nauczyli się jeszcze rosyjskiego, faszyci przekłęci*¹². Mówi się w Tallinnie wśród Rosjan: *To bardzo piękne miasto, szkoda tylko, że tu tak dużo Estończyków*¹³.

A jest ich, niestety, coraz mniej. Nie tylko w Tallinnie, także w całej Estonii, w której w 1940 r. Estończycy stanowili 90% ludności, w latach pięćdziesiątych – 75%, a w 1989 r. – niewiele ponad 60%¹⁴. *Za życia jednego pokolenia ciężar właściwy Estończyków w naszej Republice obniżył się z 92 do 60% i spada nadal*¹⁵ – alarmował w ubiegłym roku szef komunistów estońskich.

O wiele szybciej podobne procesy przebiegają na Łotwie, gdzie w 1989 r. Łotysze stanowili mniej niż połowę wszyst-

¹¹ Radio Swoboda, 11 X 1989.

¹² Cyt za: Radio Swoboda, 14 X 1989.

¹³ Radio Swoboda, 16 III 1989.

¹⁴ Tamże, 27 VII 1989.

¹⁵ *Wystąpienie I sekretarza KC KP Estonii, V. Välläsa, na plenum KC KPZR, „Czerwony Sztandar”, 23 IX 1989.*

kich mieszkańców. Napływ Rosjan do republik nadbałtyckich był związany z polityką uprzemysławiania prowadzoną przez centrum. Oto jeden z przykładów, cytowany przez Iłę Kozakiewicz, przywódczynię Polaków na Łotwie: *W Dyneburgu (teraz Daugavpils) Rosjanie postanowili wybudować zakład włókien sztucznych. Rosyjscy robotnicy przyjechali niby na czas budowy, ale po zakończeniu prac pozostali. Tak było i gdzie indziej. Trzy czwarte mieszkańców wschodniej Łotwy to teraz Rosjanie*¹⁶.

Niccolo Machiavelli tak pisał o imperialnej polityce senatu rzymskiego: *Rzymianie wychodzili z założenia, że albo przy pomocy dobrodziejstwa należy sobie zapewnić wierność ludności, albo też postąpić z nią tak, by już nigdy więcej nie mogła przyczynić żadnych kłopotów. /.../ Aby ten ostatni cel osiągnąć, mieli Rzymianie dwie drogi postępowania: pierwszą było całkowite burzenie miast i przesiedlanie ludności do Rzymu; drugą bądź wypędzenie starych mieszkańców i posłanie tam nowych, bądź pozostawienie starych, ale równoczesne osiedlanie tam tylu nowych, że starzy nie mogli nic przedsięwziąć ani też przedyskutować żadnej czynności skierowanej przeciwko senatowi*¹⁷.

Polak radziecki

Było to nie tak znowu dawno, we wrześniu 1988 r. W „Czerwonym Sztandarze” zauważyłem tytuł artykułu: „Geniusz ojczyznej literatury”¹⁸. Kogóż to w gazecie, wydawanej w Wilnie po polsku, a więc przeznaczonej dla Polaków litewskich, uważa się za geniusza literatury OJCZYZNY? Na pewno Adama Mickiewicza, który był i Polakiem, i Litwinem. Należał jednak do literatury polskiej. Właśnie. Jak to właściwie jest? Czy tylko do literatury polskiej? Może jest to także częśćka, jakiś osobliwy rozdział literatury litewskiej, pisanej po polsku? Być może Litwini, gdy bardziej okrzepną w swej samodzielności, tak właśnie zaczną traktować jego twórczość, która dla nich jest przecież czymś więcej niż tylko częśćką ogólnoludzkiego dorobku literackiego. Ale dziennik dla Polaków na Litwie nie musi za ojczyzną uznawać jedynie twórczości polskiego Litwina czy też litewskiego Polaka. Być może w artykule chodzi o Reja, Kochanowskiego, może o Prusa, Żeromskiego? A może

chodzi tu po postu o literaturę litewską? Wszak „Czerwony Sztandar” to organ komunistów LITEWSKICH. Kogóż więc uważa się za geniusza w tej literaturze? Zaglądam do tekstu artykułu. I okazuje się, że tym *geniuszem ojczystej literatury* w piśmie wydawanym w języku polskim na Litwie jest... Lew TOLSTOJ.

Rok później, na łamach tejże gazety, wydrukowano *pięć praw Polaków na Litwie*¹⁶. Prawo drugie brzmi: *Litwa – ojczyzną, Polska – macierzą naszą*.

Polacy na Litwie. Rdzenni mieszkańcy tej krainy. I nie jest najważniejsze, czy ich przodkowie przybyli tu przed wiekami z Polski, czy też po prostu spolonizowali się przyjmując język i kulturę polską za swoje. Jak nie najważniejsze jest, że Żmudzini to plemię ugrofińskie, które przed wiekami uległo litwinizacji. Niektórzy Litwini z zapalem godnym lepszej sprawy uporczywie twierdzą, że na Litwie nie ma żadnych Polaków, zaś ci, którzy się mylnie za nich uważają, powinni jak najszybciej „nawrócić się” ponownie na litewskość. Takie poglądy nie sprzyjają prolitewskim sympatiom w środowiskach polskich. Jest wiele konfliktowych spraw do wzajemnego rozwiązania między Polakami a Litwinami, ale mimo wszystko trudno sobie wyobrazić, że Polacy na Litwie, ci nieliczni, którzy jeszcze tam pozostali po zsyłkach za Ural i po późniejszych przesiedleniach do Polski, że oni właśnie, a przynajmniej duża ich część, w podniosłej dla Litwy chwili nowego zrywu niepodległościowego, będą zerkać w stronę Moskwy, ujawniając większą skłonność do wielkiego Imperium niż do malutkiej Litwy.

To oni jednak, na przełomie lutego i marca, w okęgach, gdzie stanowili absolutną większość, wybrali do Sejmu Litwy nie sympatyków „Sajudisu”, lecz komunistów podporządkowanych Moskwie. To oni jednak, a przynajmniej duża ich część, znaleźli się w niedzielę, 18 marca, w kilkudziesięciotysięcznym tłumie demonstrantów (przeważnie Rosjan), protestujących w Wilnie przeciwko proklamowaniu przez Litwę niepodległości. Występowali pod hasłami

¹⁶ „Przegląd Tygodniowy”, 1989, nr 31.

¹⁷ N. Machiavelli, *O sposobie postępowania ze zbuntowaną ludnością Valdichiany*, w: *Wybór Pism*, Warszawa 1972, s. 131–132.

¹⁸ „Czerwony Sztandar”, 24 IX 1988.

¹⁹ Tamże, 19 XII 1989.

walki o prawa mniejszości, ale może chodziło im raczej o to, by poczuć się większością, a takie poczucie w stosunku do Litwinów można uzyskać dzięki świadomości, że przynależą się do wielkiego „narodu radzieckiego” i że jest się obywatelem wielkiego Imperium.

Uosobieniem tej świadomości może być pewien działacz Polonii litewskiej, wybrany jej głosami na deputowanego ludowego ZSRR. Imperialną dumę wyczuwa się w jego głosie, gdy mówi: *Jestem członkiem parlamentu radzieckiego, parlamentu wielkiego mocarstwa*. Wspomina wprawdzie, że jest przedstawicielem Litwy, ale natychmiast robi zastrzeżenie: *Mam jednak poczucie, że uczestniczę we władzach wielkiego mocarstwa*²⁰. Jest bardziej patriotą Imperium niż małej Litwy.

Podczas gdy w wielu republikach rozwijały się ruchy na rzecz samodzielności, polski poseł z Litwy wołał na alarm na zjeździe deputowanych w Moskwie: *Naszemu wielkiemu i dzisiaj wolnemu mocarstwu grozi rozpad na szereg mikroskopijnych księstw*. I domagał się podjęcia środków zapobiegawczych. Gdy w wielu republikach, także na Litwie, dążono do tego, aby prawa ogólnoradzieckie obowiązywały na ich terenie jedynie w przypadku zatwierdzenia przez republikański parlament, on, wprost przeciwnie, popierał stworzenie centralnego Komitetu Nadzoru Konstytucyjnego, który powinien pilnować, aby uchwały parlamentów republikańskich były zgodne z konstytucją ZSRR. Na tymże zjeździe deputowanych wołał tonem oskarżyciela: *Oto prasa nasza (tzn. radziecka – przyp. J.G.) z oburzeniem pisze o tym, że w Krakowie pomnik Lenina przenosi się na inne miejsce. Ale dlaczego ta sama prasa milczy o tym, że w Wilnie – stolicy Litwy radzieckiej centralną aleję Lenina pozbawiono swej nazwy i tam także poważnie się mówi o przeniesieniu pomnika wodza rewolucji na peryferie*²¹.

Jan Ciechanowicz, bo on jest tym deputowanym, mówi o sobie: *Ja, Polak radziecki*²². Ciekawe określenie. Kojarzy się z konkretnym systemem ideologiczno-politycznym. Ale można je rozumieć jeszcze inaczej. Adam Zambrowski (syn wysokiego działacza partyjnego z lat pięćdziesiątych), który spędził dzieciństwo w ZSRR i był tam traktowany jako „Polak radziecki” (m.in. w sierocińcu) przytacza definicję tego określenia, jak je niedługo rozumiano w ZSRR:

*Radziecki Polak – to Polak, który uznaje prymat narodu rosyjskiego*²³.

Promieniowanie idei imperialnej

Narody pozostają osamotnione nie dlatego, że chcą uciec w samotność, lecz dlatego, że ich wołanie napotyka obojętność innych. Kiedy w marcu 1990 r. legalnie wybrany parlament litewski zwrócił się do rządów innych krajów o uznanie niepodległości Litwy, świat odpowiedział milczeniem. Świat akceptuje integralność Imperium uważając, że takie są prawa życia politycznego i polityczne uwarunkowania.

Ale poza wielką polityką istnieje jeszcze świadomość zwykłych zjadaczy chleba. Wielka polityka musi się liczyć z istnieniem i siłą Imperium. Świadomość pojedynczego człowieka – nie musi. Czymś innym są działania praktyczne na poziomie rządu, a czymś innym jest stan umysłów na poziomie życia codziennego obywateli. Obiegowy stereotyp podpowiada, że przeciętny Polak, traktując Imperium jako zagrożenie, nie może wyrażać w stosunku do niego aprobaty. Czy jednak ten stereotyp odpowiada prawdzie?

Pamiętam wieczór u mnie w domu, musiało to być na początku lat siedemdziesiątych, bo jedliśmy fondue z polędwicy, a honorowym gościem wieczoru był ukraiński filmowiec Jurij Iljenko (operator paradżanowskich „Cieni zapomnianych przodków”), który przyjechał do Warszawy na premierę swojego „Białego ptaka z czarnym znamięm”. I pamiętam, jak skręcałem się ze wstydu, gdy mój przyjaciel, wybitny pisarz polski, zagorzały antykomunista, będący na bakier z władzami, mówił do ukraińskiego gościa: *Wy, Rosjanie* i mimo zwracanej mu za każdym razem uwagi na niestosowność takiego odezwania, po jakimś czasie znów się zapominał i powtarzał: *Wy, Rosjanie*. Słowo „Rosjanie”

²⁰ *Chcemy autonomii. Z Janem Ciechanowiczem rozmawiali Jacek Bendykowski i Jarosław Sellin*, „Ład”, 1989, nr 42, s. 10.

²¹ *Przemówienie deputowanego J. Ciechanowicza, docenta katedry wileńskiego Państwowego Instytutu Pedagogicznego (wileński Państwowy Okręg Terytorialny), na II Zjeździe Deputowanych Ludowych ZSRR*, „Czerwony Sztandar”, 26 XII 1989.

²² „Czerwony Sztandar”, 31 XII 1989.

²³ „Ład”, 12 II 1989, s. 3.

było, oczywiście, słowem zastępczym, służącym do ujednolicenia. Równie dobrze mogłoby paść słowo „Radzianie“.

Jak silny musiał być nawyk takiego właśnie sposobu mówienia, skoro mój przyjaciel nie mógł nad nim zapanować, choć nie chciał przecież urazić gościa z Kijowa. A nawyk ten zrodziło prawdopodobnie przekonanie, że to, co znajduje się na wschód od nas, to molołoch, straszliwy i przerażający, ale potężny i niezmienny, w którym wszystko zostało przemielone jak w młynie i wobec tego nie warto zajmować się szczegółami, bo mącą one obraz całości, czyli społeczeństwa, które bywa nazywane **NARODEM RADZIECKIM**.

Imperium przez samo istnienie promieniuje swoimi ideami na innych, skutecznie narzuca innym swój własny punkt widzenia. To idea imperialna wytworzyła pojęcie *narodu jednolitego* (zwanego *radzieckim*), ale zostało ono przyjęte przez innych, co należałoby uznać za formę aprobowania tej idei. Skoro odruch taki towarzyszy pisarzowi, to co powiedzieć o reakcjach przeciętnych Polaków. Niegdyś powszechnym zjawiskiem było umieszczanie wszystkich w jednym worku i każdego, kto przyjeżdżał z ZSRR – Białorusina, Ukraińca, czy Litwina – traktowano u nas na ogół jako „Ruska“ lub „Radziana“. Imperialny punkt widzenia przyjmowano jako własny. Przykładów takiego postępowania można by znaleźć bardzo wiele.

Na przykład kino. Przeciętni widzowie nigdy nie usiłowali rozróżniać, czy idą na film gruziński, litewski, ukraiński. Oglądali po prostu film „radziecki“ lub „ruski“. Cóż tu jednak mówić o przeciętnych widzach, wystarczy zajrzeć do roczników czasopism filmowych, by przekonać się, że w tzw. czołówkach filmowych nie podaje się tam, że film jest produkcji gruzińskiej, litewskiej czy ukraińskiej. Piszemy tylko: *Prod. ZSRR* (a tytuł oryginalny drukuje w wersji rosyjskiej). Podobnie w repertuarze kin, zamieszczanym przez gazety, jest tylko dopisek: *ZSRR*. Dodajmy, że filmy te są wyświetlane w Polsce w dubbingu rosyjskim. Gruzini, Ormianie czy Kazachowie mówią w nich między sobą wyłącznie po rosyjsku, co ma przyzwyczajać widza do ideału jednakowości.

Trwają spory, czy tę jednakowość określać przymiotnikiem „radziecki“, czy „sowiecki“. Pierwszy kojarzy się z piękną tradycją dawnych rajców miejskich w Polsce, a

dopiero drugi odpowiada istocie systemu ustanowionego w Rosji po rewolucji bolszewickiej. W większości przypadków przymiotnika tego nie powinno się stosować w ogóle. Oczywiście, powstały na Ukrainie „Szczors” Dowżenki jest filmem radzieckim, ale co jest radzieckiego w „Cieniach zapomnianych przodków” Paradżanowa? Jest to po prostu film Paradżanowa albo film ukraiński. A co radzieckiego odkryjemy w Andrieju Tarkowskim, żeby stosować do niego ten przymiotnik? Owszem, Mikołaj Ostrowski czy Aleksy Tołstoj to może być literatura radziecka. Ale dlaczego nazywa się pisarzem radzieckim Warłama Szalamowa? Jest to raczej pisarz antyradziecki. Nadużywanie, bez zastanowienia, przymiotnika „radziecki” staje się formą aprobaty dla idei imperialnej.

Prawdopodobnie promieniowanie tej idei wytwarza niechęć do interesowania się częstkami Imperium; bardziej pociąga obraz całościowy, ogólny, a części są widziane jedynie w szkicowych konturach. Chyba tym tylko można wytłumaczyć błyskawiczną karierę, jaką w prasie i telewizji polskiej zrobiło słowo „Azer”, wynalezione niegdyś z bezzwrotności i niewiedzy przez Anglików lub Francuzów, którzy nie badając, jak się sprawy mają, posłużyli się widoczną analogią z Tajlandią, która jest krajem Tajów, czy z Afganistanem, który jest krajem Afganów. Tymczasem tutaj było akurat odwrotnie, pierwotna była nazwa krainy geograficznej – Azerbejdżan („kraj ognia”), powstała wtedy, gdy obecni jej mieszkańcy jeszcze do niej nawet nie przybyli. Dopiero od tej nazwy wytworzyła się nazwa narodu – Azerbejdżanie (autoetnonim: Azerbajdżanłyar), przed czasami radzieckimi zwani Tatarami lub Turkami azerbejdżańskimi.

We wrześniu ubiegłego roku próbowałem wyjaśnić tę zawiłą etymologię w krótkiej, półtorastronicowej notatce dla „Gazety Wyborczej”, zwracając jednocześnie uwagę na fałszywy ton przedstawiania tego, co dzieje się w Azerbejdżanie – naśladując prasę radziecką tuszowano sprawę pogromów Ormian i stwarzano obraz wzajemnych walk, za które jednakową winę ponoszą obie strony. Wskazywałem także na niestosowność zamieszczonego przez „Gazetę” tytułu „Azer nierychliwy”²⁴ (chodziło tu o pierwsze oznaki

²⁴ „Gazeta Wyborcza”, 1989, nr 87.

buntu przeciwko władzy), ale przymiotnik „nierychliwy“, kojarzący się nieuchronnie z dopowiedzeniem „ale sprawiedliwy“, brzmiał co najmniej niestosownie w zestawieniu z krwawymi pogromami, jakich dopuścili się Azerbejdżanie na Ormianach. Pod wpływem mojej notatki zaprzestano (nie na długo) używania w „Gazecie“ słowa „Azer“, ale notatki nie wydrukowano. Szczegóły dotyczące jakiejś części Imperium wydały się widocznie tak mało ważne, że nie warto było zaprztać nimi głowy czytelnika i tłumaczyć mu, dlaczego z dnia na dzień zamiast dotychczas używanego słowa „Azerowie“ używa się słowa „Azerbejdżanie“.

Jest jeszcze postawa wyniosłości, która maskuje brak chęci zrozumienia innych. Jesienią ubiegłego roku troje współpracowników miesięcznika „Res Publica“ udało się w krótką podróż na Litwę. Wśród innych, ciekawych zresztą spostrzeżeń, odnotowali, że w katedrze wileńskiej Litwini ustawili pomnik swego pierwszego historycznego władcy, Mendoga, umieszczając na nim napis: *Syn świętego Kościoła rzymskiego*. Mendog rzeczywiście przyjął katolicyzm, ale na krótko i powrócił następnie do pogaństwa. Wzniesienie pomnika apostaty w katedrze tylko oburza autorów, nie próbują oni jednak zastanowić się nad przyczynami takiego gestu Litwinów, którzy na różne sposoby starają się bronić swej narodowości przed zaniknięciem. Autorzy z dużą pewnością siebie czują się powołani do ferowania wyroków i mają za złe Litwinom, że ci *nie czytają Kundery i nie kochają takiej Europy, jaką my kochamy*²⁵. Czy Europa kocha Litwinów i czy może im w czymkolwiek pomóc, jeśli oni nie pomogą sobie sami wytrwałością? Pocieszające jest, że przynajmniej polski Sejm nie pozostał milczący w odpowiedzi na wołania Litwy i w końcu marca poparł jej dążenia niepodległościowe.

Humanista utwierdza Imperium

Będąc w Kuzbasie zorientowałem się, że ludzie całej dziesięciolecia żyją w jakimś miejscu i nie wiedzą, do czyich przodków ta ziemia należała, kto tu był rdzenną ludnością i gdzie podzieli się Aborygeni. Rzeczywiście, wszyscy wiedzą, co to był meteoryt tunguski, ale kim byli Tunguzi? Martwi nas sytuacja w indiańskich rezerwatach, ale średnia wieku naszej

rdzennej ludności wynosi zaledwie 35–40 lat²⁶ – pisał Eugeniusz Doga, mołdawski kompozytor, deputowany do Rady Najwyższej ZSRR.

60 mln obywateli mieszka poza granicami swych republik narodowych²⁷. Masowe migracje ludności odbywają się także na obszarze największej z republik – rosyjskiej. Wykształcił się typ człowieka-nomada, który przemieszcza się z jednego krańca Imperium w drugi i nigdzie nie może zapuścić korzeni. A jeśli został wychowany w duchu imperialnym, to nie potrafi wyrobić w sobie szacunku dla odrębności regionu, w którym się znalazł. W umyśle tego nowego typu człowieka nawet pojęcie „swojskość” przyjmuje osobliwą postać. Swojskie staje się to co wspólne, co jednakowe dla obszaru całego Imperium. Swojska nie jest już nawet rosyjskość, a tym bardziej ukraińskość czy czuwaskość, swojskie nie są okolice Kijowa, Rostowa, Władywostoku, czy Stawropola, swojskie ma być to, co RADZIECKIE.

Swojsko jest wówczas, gdy wszędzie, gdzie się człowiek ruszy, witają go swojskie, podobnojęzyczne napisy i taki człowiek musi się poczuć nieswojo, jeśli w Wilnie, nad sklepem, w którym kupował nabiał, zamiast szyldu: *Mołoko*, pojawi się szylt: *Pienas*. Swojsko jest wówczas, gdy jadąc pociągiem lub błędząc palcem po mapie napotyka się blisko brzmiące nazwy miast, a będąc w miastach mija się takie same nazwy ulic i placów, zaś na placach – takie same pomniki, które przywodzą na pamięć postaci opiewanych w czytankach szkolnych, w filmach, w powieściach i gazetach herosów pierwszego wspólnego, radzieckiego doświadczenia historycznego – rewolucji (lub drugiego – wojny z Niemcami hitlerowskimi).

Oto więc mamy Kirow (dawna Wiatka) w Rosji środkowej i Kirow koło Homla, i Kirow koło Kaługi, i nawet Kirowo-Czepieck koło Kirowa (Wiatki), zaś w Azerbejdżanie – Kirowsk i Kirowabad (który dawniej był Jelizawietpolem, a jeszcze dawniej Gjandzą²⁸), w Armenii – Kirowakan (dawniejszy Karaklis), na Ukrainie – Kirowograd

²⁵ Marek J. Karp. Jerzy Marek Nowakowski, Elżbieta Sawicka, *Z Litwy. Obrazki litewskie*, „Res Publica”, 1990, nr 2, s. 93.

²⁶ „Ogoniok”, 1989, nr 38, s. 3.

²⁷ *Z wystąpienia I sekretarza KC KP Estonii, V. Vålása, na plenum KC KPZR, „Czerwony Sztandar”, 23 IX 1989, s. 4.*

²⁸ Do starej nazwy Gjandża wrócono w końcu 1989 r.

(dawniejszy Jelizawietgrad), w odróżnieniu od Kirowgradu (Kałaty) na Uralu. Miast o nazwie Kirowskoje – jest 6, Kirowsk – 7, Kirowskij – 8. Jest jeszcze Kirowskaja w obwodzie rostowskim i Kirowo w obwodzie kurhańskim. W każdym mieście oko musi się zatrzymać na jakimś pomniku Lenina. Na turystycznym planie Baku widnieje 38 pomników, ale aż 33 z nich są związane z okresem po rewolucji październikowej. Tak powstaje nowa, wspólna ekosfera. Nawet pejzaż jest wszędzie tak samo zadeptywany, rozkopywany, zaśmiecany, degradowany, zaś ta degradacja to także coś swojskiego.

Nawet na lekcji historii człowiek uczy się tylko o tym co wspólne i jednakowe. *U nas, na przykład* – mówi historyk azerbejdżański Czingiz Husejnow – *historii każdego spośród narodów ZSRR uczy się jedynie w związku z historią Rosji; właśnie wychodząc od historii państwa rosyjskiego dokonuje się ocen wszystkich zjawisk i wszystkich wydarzeń historycznych.* Tenże historyk wspomina: *Podczas pewnego spotkania na wysokim szczęble, zwołanego w związku z zaostrezeniem się stosunków azerbejdżańsko-armeńskich w Karabachu, dość wysoko postawiony towarzysz, zresztą mój krajan, Azerbejdżanin /.../, powiedział: „Towarzysze, powinniśmy liczyć się z realiami; żyjemy w państwie rosyjskim”²⁹.* Cała machina mitologiczno-propagandowo-przemysłowa pracuje na to, aby wyrabiać w ludziach takie właśnie poczucie.

Ciekawego spostrzeżenia dokonał Adam Michnik czytając dwie wybitne powieści rosyjskie: „Oddział chorych na raka” Aleksandra Solżenicyna i „Kustosz” Jurija Dombrowskiego. Zwierzył się później w wywiadzie dla wydawanego w Moskwie miesięcznika „Iskusstwo Kino”: *Akcja pierwszej z tych powieści rozgrywa się w Taszkencie, drugiej – w Ałma Acie. Ani w jednej, ani w drugiej ani przez moment nie odczuwa się, że akcja została umiejscowiona właściwie poza Rosją, poza jej granicami. Solżenicyn i Dombrowski to kwiat narodu, ale i oni są pozbawieni świadomości, że ich bohaterowie przebywają jakby za granicą³⁰.*

A więc nawet na najwyższym pięttrze literatury dokonuje się w sferze podświadomości proces anektowania innego pejzażu, innej kultury, innej ziemi i proces ten jest z ducha,

któremu na imię *jedinaja i niedielimaja*. To także forma mentalności imperialnej choć łagodnej, pozbawionej agresywności i zyczliwej ludziom. Ale jeśli trafia ona, choćby w jakimś nieznacznym odprysku, do umysłów najświeńszych, to znaczy, że mocno zakorzeniła się w kulturze Rosji.

Dymitr Lichaczow jest wybitnym badaczem literatury i kultury staroruskiej. Jest także działaczem demokratycznym. Bardzo pięknie i z wielką miłością pisze o Rosji i rosyjskości, widząc pozytywny etos rosyjski w duchowości, w dążeniu do swobody i w uporczywym poszukiwaniu piękna. Rzadko się zdarza, by uczony potrafił łączyć wnikliwość analizy, rozległość horyzontów z uczuciowością. Jednocześnie wystrzega się szowinizmu, zaś jako działacz występuje przeciwko tym ugrupowaniom rosyjskim, których miłość ojczyzny przestaje być miłością, lecz przekształca się w nienawiść do innych. A jednak czasami przekracza tę nieuchwytną linię, przez niego z pewnością nawet nie dostrzeganą, za którą już można mówić o duchu imperium. *Ziemia rosyjska* – powiada – *była zawsze nie tylko krainą tysięcy miast, ale także tysięcy kultur*³¹. I w tych jego słowach moglibyśmy odczytać otwartość na inne kultury, gdybyśmy za chwilę nie zaczęli się zastanawiać: skoro na ziemi tej było tyle kultur, wytworzonych przez rdzenną ludność, nie zawsze rosyjską (Tatarzy, Maryjczycy, Baszkirzy, Komiacy, Karelczycy i inni), to może nie wypada o tej ziemi mówić, że jest tylko rosyjska? Takiego pytania uczony jednak sobie nie stawia. W innym miejscu, zapytany, jak się odnosi do kultur małych narodów, odpowiada: *Małe narody zostały oddane pod opiekę dużych i trzeba się o nie koniecznie troszczyć*³². Nie wyjaśnia przez kogo *zostały oddane*. Przez los? Przez Boga? Posługuje się językiem enigmatycznym, a właściwie swoistą nowomową imperialną, gdyż inaczej musiałby przyznać, że *małe narody* zostały po prostu podbite przez *narod duży*. Jest to typowy przykład paternalizmu, czyli łagodniejszej wersji idei imperialnej. Paternalizm wyraża troskę, sympatię, pragnienie szczęścia dla małego narodu, ale jednocześnie nie

²⁹ Cz. Husejnow, *U przedziela*, „Iskusstwo Kino”, 1989, nr 2, s. 33–34.

³⁰ Wywiad przeprowadzony przez Irinę Rubanową, „Iskusstwo Kino”, 1989, nr 12, s. 73.

³¹ D. S. Lichaczow, *Rosija*, „Literaturnaja Gazieta”, 12 X 1988, s. 5.

³² „Družba Narodow”, 1988, nr 6, s. 224.

dopuszcza myśli, że naród ten mógłby nie chcieć cudzej „opieki” i wolałby urządzić sobie życie po swojemu. Paternalizm oznacza chęć górowania za wszelką cenę nad innymi i przewodzenie innym. *My, Rosjanie* – powiada Lichaczow – *zachowamy naszą kierowniczą rolę w naszym kraju* (tzn. w ZSRR – przyp. J.G.). *Powinniśmy pomagać wszystkim narodom naszego kraju* (tzn. ZSRR – przyp. J.G.), *aby stały się one czystsze moralnie*³³. W jaki sposób i dlaczego właśnie Rosjanie mieliby pomagać narodowi estońskiemu, gruzińskiemu czy ukraińskiemu w osiągnięciu wyższego poziomu moralnego? Na to pytanie zwolennicy paternalizmu nie dają odpowiedzi. Najwidoczniej sprawę uważają za oczywistą samą przez się. Wystarczy im głębokie przekonanie o wyższości *północnego orła starszego*, choć nie jest on wcale starszy od wielu innych, nad którymi postanowił królować.

Promieniowanie idei imperialnej sprawia, że przekonanie to funkcjonuje nie tylko w metropolii, ale ogarnia także całe grupy i wpływową jednostki w wielu „provincjach”. Nawet Fazil Iskander, pisarz abchaski, opiewający inność swojej małej ojczyzny, pisarz, który swoją literaturą zdobył sobie autorytet w całym Związku Radzieckim, a także poza jego granicami, wyznaje: *Niepokoją mnie siły odśrodkowe, które przebudziły się w naszym wielonarodowym państwie. Lecz mimo wszystko mam wielką nadzieję, że przyszłość nowej, demokratycznej Rosji leży w związku wszystkich naszych narodów. W tym celu Moskwa powinna stać się ośrodkiem wypracowującym najbardziej interesujące idee i koncepcje filozoficzne, to znaczy stać się duchowym /.../ centrum kraju*³⁴.

Wiele republik (co zostało potwierdzone wolą większości ich mieszkańców) nie tylko nie uznaje wyższości duchowej Moskwy, ale chciałoby również w sensie administracyjnym odłączyć się od metropolii i uzyskać niepodległość. Powstaje pytanie abstrakcyjne: Gdyby stało się to możliwe, w jakim stopniu zmniejszyłby się wówczas obszar Imperium? Litwa stanowi zaledwie 0,29% obszaru ZSRR, wszystkie trzy kraje nadbałtyckie razem – 0,78%, republiki zakaukaskie (Armenia, Azerbejdżan, Gruzja) – 0,83%, a Mołdawia – 0,15%. Gdyby wszystkie one znalazły się poza ZSRR, jego obszar zmniejszyłby się zaledwie o 1,66%. A gdyby odeszła jeszcze

Ukraina i Białoruś – zmniejszyłby się razem o 5,28% (sama Ukraina to 2,69% powierzchni obecnego ZSRR). Sama Federacja Rosyjska bez innych republik związkowych, choć obejmowałaby 76,2% obecnej powierzchni ZSRR (tylko Kazachstan zajmuje 12,1% tej powierzchni), stanowiłaby nadal największe mocarstwo świata, obejmując obszar niemal dwukrotnie większy od obszaru USA. Mentalność imperialna nie pozwala jednak pozbyć się nawet ćwierci procenta całego Imperium. A mentalność ta jest właściwa nie tylko przywódcom centrum czy ruchom określanym jako szowinistyczne, ale – jak staraliśmy się to opisać – ogarnia szerokie kręgi społeczne i tkwi głęboko także w umysłach ludzi uważanych za demokratów.

*

Grant Matewosjan, pisarz armeński, powiedział kiedyś: *Niebezpiecznie zmienia się psychologia człowieka. Z jednej strony to dobrze, a z drugiej – zbyt wielka odpowiedzialność czuć się gospodarzem ogromnego Imperium, które nosi nazwę ZSRR... To uczucie wyzwala w człowieku coś niedobrego – brak odpowiedzialności za tę małą ziemię, za tę bezbronną ojczyznę, na której człowiek urodził się i wyrósł*³³.

³³ Tamże.

³⁴ „Moskowskije Nowosti”, 1989, nr 11, s. 16.

³⁵ „Ogoniok”, 1987, nr 1.

L'Aigle aîné du Nord (fin)

En continuant sa réflexion sur la mentalité impériale russe (cf. „PP” 4/1990 pour la partie historique), l'auteur de l'article évoque ses expressions modernes. En commentant les derniers événements en Lituanie, Létonie, l'Estonie etc. l'auteur rappelle les réactions négatives de Gorbatschev qu'il fonde sur l'Acte Final de Helsinki sur l'immutabilité des frontières actuelles. L'auteur pense que ce sont exactement les signes caractéristi-

ques de la mentalité impériale – d'abord on change les frontières d'un pays pour postuler ensuite leur immutabilité. Pourtant il faut se rappeler – dit l'auteur – que la seule Fédération de la République Russe compterait 76,2% du territoire actuel de l'URSS, et qu'elle serait donc la première puissance du monde, presque deux fois plus grande que les Etats Unis de l'Amérique du Nord.

René Marlé SJ

Zagadnienie pluralizmu w teologii*

Zagadnienie pluralizmu w teologii było wielokrotnie poruszane w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Stanowiło ono przedmiot zainteresowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej (MKT) od początku jej powstania. Praca tej komisji doprowadziła do wydania w 1972 r. rzeczowego dokumentu, który zawdzięczamy głównie ówczesnemu profesorowi, Ratzingerowi (we współpracy z O. Nemeshegyim – aspekt misyjny zagadnienia, O. Bouyerem – sformułowania dogmatyczne i mons. Delhayem – aspekty etyczne).

Zagadnienie stare i nowe

Na początku moglibyśmy zadać sobie pytanie, w jakiej mierze zagadnienie pluralizmu teologicznego jest zupełnie nowe, uprzednio nie znane. Myślę, że nikt nie zaprzeczy istnieniu pluralizmu w innych epokach niż nasza. Nie od rzeczy będzie jednak przypomnienie niektórych ważniejszych danych.

Pismo Święte jest pierwszym świadkiem pluralizmu teologicznego. Ono, jako pierwsze, potwierdza jego prawowitość. Zagadnieniem stosunkowo nowym (choć przecież istniał Marcjon!), podnoszonym przez niektórych egzegetów, jest wzajemna spójność teologii reprezentowanych w samym Nowym Testamencie. Od średniowiecza teologia nie zadowala się już komentowaniem Pisma, czym na ogół zajmowała się poprzednio, natomiast rozwija się wychodząc raczej od *quaestiones* i ewentualnie przyjmuje postać *summ*, w naturalny sposób dochodząc do zaangażowania się w dysputach. Rozwinęły się wtedy szkoły mniej lub bardziej rywalizujące ze sobą. Wiadomo, do jak ostrych dyskusji dochodziło między nimi, np. w sporze „*de auxiliis*”, i jak samo Magisterium musiało zapewniać poszanowanie dla

* *La question du pluralisme en théologie*, artykuł przekazany redakcji „PP” przez autora.

pluralizmu teologicznego. Tym bardziej musimy pamiętać, jakie znaczenie dla samej wiary ma zajęcie stanowiska ściśle teologicznego. Rozłam czasów Reformacji jest związany m.in. ze sposobami pojmowania zadania teologicznego. We wrześniu 1517 r., a więc kilka tygodni przed wywieszeniem tez o odpustach, Luter opublikował swą „Disputatio contra scholasticam theologiam“.

Jeśli zagadnienie pluralizmu teologicznego jawi się nam jako stosunkowo nowe i jeśli jest nam ono faktycznie przedstawiane w nowym ujęciu, to chyba przede wszystkim dlatego, że między wiekami, które wspomnieliśmy, a naszą epoką był okres pozostawiający w katolicyzmie niewiele miejsca dla inwencji i oryginalności teologicznej. Sytuacja ta wiązała się niewątpliwie z koniecznością przeciwstawienia się herezji i potem racjonalizmowi Oświecenia a jednocześnie z profesjonalizacją teologii w obrębie seminariów duchownych.

„Teologia rzymska“ XIX wieku

Doszło do tego, że dla całego świata katolickiego ukształtowała się w XIX w. jedna teologia, postrzegana jako teologia katolicka; nazwano ją teologią rzymską, zaś jej przedstawicielami byli przede wszystkim profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego, wśród których zresztą nie brakowało tegich głów. Teologię tę tworzone przede wszystkim wychodząc z idei, że prawda o mocy dowodowej jest zawarta w sposób jasny, wyraźny i niezaprzeczalny w ostatnich wypowiedziach Magisterium rzymskiego. Zadaniem teologii byłoby tylko opracowanie wniosków lub wniesienie dodatkowych uzasadnień do tego, co zostało autorytatywnie podane. Wcale nie jest pewne, czy ten schemat nadal nie funkcjonuje u pewnej części ludzi.

Jedną z nowości naszych czasów byłaby zatem tendencja do usytuowania teologii nie tylko w niezależności od Magisterium, ile przez odmawianie określania jej w całkowitej odeń zależności. Teologia jest raczej ujmowana w pewnego rodzaju partnerstwie z Magisterium, oczywiście bez stawiania znaku równości między ich funkcjami czy wagą autorytetu. Teologia miałaby w sposób szczególny misję niesienia wiary poza jej uświęcone już sformułowania, unikając

ograniczania się do jednego tylko punktu widzenia i w ten sposób rozszerzając środowisko wierzących.

Vaticanum II

Przez swe otwarcie na pluralizm języków w liturgii, przez zwrócenie uwagi na świat współczesny, na inne Kościoły chrześcijańskie, na inne religie, przez dowartościowanie Kościołów lokalnych czy partykularnych II Sobór Watykański w sposób naturalny rozszerzył przestrzeń zainteresowań teologii. W wyniku i w duchu Soboru Paweł VI w swej encyklice „*Ecclesiam suam*” rozwinął temat dialogu. Dialog, jeśli jest szczery, zakłada przynajmniej jakiś element decentralizacji pozwalając wejść w kontakt z drugim w jego odmienności. Dlatego istnienie pluralizmu teologicznego oznacza z pewnością nie odrzucenie jedności wiary, ale porzucenie pewnego centralizmu myśli wiary.

Orientacja duszpasterska Vaticanum II zakładała szeroko pojętą troskę o adresatów Ewangelii w ich sytuacji konkretnej, zawsze specyficznej i zmiennej. Rzeczywistość historyczna, społeczna, kulturowa ludzi, którym Ewangelia ma być głoszona, mogła być przez Sobór ujęta tylko bardzo całościowo, z pominięciem bogactwa jej różnorodności. Sobór wezwał do pracy nad dalszym pogłębieniem tego zagadnienia. W sposób wzorcowy podjęty to zadanie Kościoła Ameryki Łacińskiej i ich teologowie, co znalazło wyraz w dokumentach z Medellin i Puebla. Ale Afryka i Azja dokonały analogicznych prób, choć może w sposób bardziej wycinkowy.

Z innego punktu widzenia, szczególnie dla nas ważnego, można powiedzieć, że II Sobór Watykański ustanowił specyficzny sposób spojrzenia na doktrynę. Cokolwiek by się na ten temat stwierdziło, Sobór przyniósł większe bogactwo doktrynalne niż wiele poprzednich soborów. I to więcej treści doktrynalnej, nie zadowolając się obroną tej doktryny, ale wprowadzając w jej sedno. W jakimś sensie zaproponował wzorzec doktrynalny. Ten wzorzec powinien w sposób naturalny zrodzić wielość nowych opracowań teologicznych. Obfitość opracowań teologicznych, które ukazały się po Soborze, nie jest więc skutkiem jakiegoś liberalizmu, jaki miałby być faworyzowany przez Sobór. Jest

raczej naturalnym rezultatem bogactwa treści i inspiracji soborowej. Jednocześnie inny czynnik powinien być uwzględniony w podkreśleniu i uprawomocnieniu pluralizmu teologii. Chcę tu powiedzieć o ogólnych tendencjach kultury współczesnej wraz z pewnymi wnioskami, do których, zdaje się, ona z konieczności prowadzi.

Współczesne opory wobec sprowadzania do jedności

Współczesna kultura jest kulturą pozytywną, a jej uprzywilejowanym narzędziem jest analiza. Jej motorem jest pragnienie ujęcia w sposób coraz bardziej wyraźny złożoności i specyfiki zjawisk. Budzi się zatem podejrzenie wobec wszystkiego, co chce się przedstawiać jako obleczone w prestiż „jedności”. *Mówcie o jedności Kościoła lub wiary – powie wam socjolog. – Może znajduje się ona w waszej głowie. Zgodnie z wymogami mojej dyscypliny i jej zwyczajami, ja widzę tylko wielość praktyk, mentalności i wierzeń...* I wasz rozmówca spyta ewentualnie o interesy ukryte pod waszymi rewindykacjami jedności.

Jest prawdą, że współczesna kultura tworzy również jednolitość ram życia i narzędzi kultury. Nauka bowiem poszukuje praw uniwersalnych, a technologie przez nią zrodzone wytwarzają wszędzie te same produkty. Lecz zarazem ze względów, których tu nie omawiamy, a które niewątpliwie wiążą się z frustracją powodowaną przez standaryzację rzeczy, jesteśmy świadkami, równoległe do ujednolicania ram życia, pobudzenia subiektywizmu jednostek i jednocześnie rozbudzenia partykularyzmów etnicznych, narodowych i w pewnych krajach – religijnych. W związku z tym właśnie Vaticanum II mówi o *wielości kultur* (KDK 53).

Uniwersalne promieniowanie kultury naukowej i technicznej nie przeszkadza skądinąd procesowi tzw. wybuchu wiedzy związanemu z różnicami metody i języka i o coraz bardziej zaawansowanych specjalizacjach. Czerpiąc z konieczności z różnych dyscyplin oraz z filozofii, której język również nie jest jednorodny, teologia nie może nie ulegać wpływowi tej sytuacji.

Kończąc te rozważania o sytuacji współczesnej, powiedziałbym, że jeśli można dyskutować o stopniu nowości problemu pluralizmu teologicznego, to istnienie tej nowości

wyduje się niezaprzeczalne ani zresztą nie jest kontestowane. Naturalne jest zatem, że powstaje refleksja fundamentalna dotycząca tego tematu.

Miejsce eklezjalne i „narodowe” teologii

Panuje dziś przekonanie, że teologia jest zawsze jakoś umiejscowiona. Nie może się ona od tego obronić. Jest raczej dobrze, że ma ona świadomość tego faktu, by przypominać sobie zarazem o swej odpowiedzialności jak i swych ograniczeniach.

Teologia żywa to teologia, która karmi się doświadczeniem wiary, w jakimś szczególnym aspekcie tego, kto tę teologię tworzy. Zazwyczaj jest ona dziełem „podpisanym”. W każdym razie mamy coś lepszego do roboty niż opracowywanie jakiegokolwiek teologii „standardowej” na podobieństwo tych produktów, które można kupować identyczne na wszystkich kontynentach.

Zarazem teologia nie może się ograniczyć jedynie do umiejscowienia w jakimś obszarze kulturowym czy narodowym bądź w takiej czy innej tradycji duchowości. Może ona istnieć tylko w Kościele. Teolog, który „podpisuje” swoje dzieło, nie nadaje jedynie wartości swym opiniom, ale wierze Kościoła, w której jest zakorzeniony. Jest on zdeterminowany przez pewną „przynależność”. Teologia jest dyscypliną kościelną, wyznaniową. To czyni ciągle problematycznym jej miejsce wewnątrz nowoczesnego uniwersytetu, jeśli jest on tworzony wokół zasady nauki, której niezależność przedstawia się jako pierwsze kryterium.

Zakorzenienie teologa w Kościele jako wspólnocie świadectwa zakłada z jego strony inne zachowanie niż tylko zwykłe badanie naukowe czy analizę – mianowicie zachowanie przyporządkowane przynajmniej oznaczeniu konkretnego miejsca prawdy; prawdy dotyczącej życia i śmierci, a zatem prawdy, której nie można przyjąć bez osobistego zaangażowania. Prawda, którą zajmuje się teologia, rości sobie wszelako pretensję do zasięgu uniwersalnego. Kościół, którego teologia wypowiada wiarę, jest Kościołem misyjnym, czyli Kościołem, którego rzeczywistość jest w pewnym sensie częściowo poza nim samym – na ziemiach czekających na powierzone mu orędzie. Praca teologiczna ukazuje

się w tym świetle jako jeden z zasadniczych składników procesu inkulturacji. Idea inkulturacji, która dla nas jest związana ze wspomnieniem O. Arrupe i która znalazła tak wielki oddźwięk, prowadzi do podkreślenia, również jeśli chodzi o teologię, niewystarczalności schematu adaptacji, według którego funkcjonowała w XIX i na początku XX w. myśl misyjna. O. Nemeshegyi ukazuje to w swym komentarzu do tez MKT. Chodzi raczej, wyjaśnia on, o ideę chrześcijaństwa, które nie jest *samo w sobie całkowicie wykończone* i które zatem nie mogłoby nim być, gdyby nie pozwalało rozwijać się wyobrażeniom ukrytym, również na płaszczyźnie myśli i wyrażen pojęciowych; inaczej mówiąc, gdyby nie pozwalało rozwinąć się nowym teologiom, naznaczonym oryginalnością doświadczeń i kultur, w jakich powstają. Jednak modelem takich teologii nie może być Ulisses i jego błądzenie, ale św. Paweł. Przygoda, którą się przeżywa w pewności, że można zawsze odnaleźć Tego, od którego pochodzi posłanie i rozpoznać Go jeszcze prawdziwiej przez rozpoczętą podróż. Może się zdarzyć, że ci, którzy nie uczestniczyli w tej samej podróży, nie „odnajdą się” od razu w nowych wyobrażeniach, jakie się dzięki tej podróży zarysowały. Wtedy mogą wytworzyć się napięcia między różnymi „ośrodkami” koncepcji teologicznych, ewentualnie z „ośrodkiem głównym” (mam tu oczywiście na myśli biegun rzymski), który nie może pozostawać w tej perspektywie jedynym pod każdym względem „ośrodkiem”. Kwestia pluralizmu teologicznego stawia pytanie o typ przewidywanych relacji między tymi różnymi ośrodkami.

Teologia w jedności wiary katolickiej

Jaką formę powinna zatem przybrać więź łącząca w wierze teologa z Kościołem?

W związku z misyjnym charakterem Kościoła i teologii zaznaczyliśmy niewystarczalność rozwiązania „adaptacyjnego”. Schemat „adaptacji” ma zarówno mankament przeceniania starych form, jak i zacieśnia pole możliwości tych form, które mogłyby wykrystalizować się w przyszłości. W rzeczywistości ten schemat neguje historię i uniemożliwia głębokie postępy misyjne. Analogiczna trudność może także wystąpić przy zastosowaniu klasycznego rozróżnienia mię-

dzy tym co istotne a tym co nieistotne, między „treścią” a „formą”, nawet jeśli te rozróżnienia mają znaczenie. Wiadomo o faktycznym pozytywnym wpływie, jaki takie rozróżnienie odegrało w przemówieniu Jana XXIII otwierającym Sobór. *Czym innym jest – powiedział – sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w czcigodnym nauczaniu Kościoła, a czym innym forma, w jakiej te prawdy są głoszone, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i tej samej treści.* Ryzykiem tych kategorii jest odwoływanie się do idei nienaruszalnego bloku wyjętego we wszystkich spod praw historii, którym podlegałyby tylko formy wyrażania go. W tym zewnętrznym ujęciu „treści” i „form”, analogicznym do odróżniającego orędzie i narzędzia „adaptacji”, zauważa się jakiś wariant dualizmu platońskiego ze światem pozaczasowych idei, siedzibą niewzruszonej prawdy, nakładającym się na świat zmysłowy, w który można zstąpić jedynie przez słabość.

Dzisiaj na ogół inaczej przedstawia się relacje między prawdą a tym, co można nazwać jej sposobem wyrażania, tzn. inna jest idea więzi między myślą a jej sformułowaniem, między „treścią” świadomości a słowem, które ją tłumaczy. To przedstawienie, które można nazwać „organicznym”, jest niewątpliwie bliższe wzorcowi proponowanemu przez objawienie biblijne w takim stopniu, w jakim jest ono dane w historii i znajduje swe „dopełnienie” w Ciele wydanym i Krwi przelanej za nas. W konstytucji „Dei Verbum” II Soboru Watykańskiego objawienie i wiara są ujęte w takich konkretnych i historycznych perspektywach. Również w ich funkcji należy rozumieć więź, która zapewnia teologii a zarazem wierze jej trafność i twórczą płodność.

Ta więź zbliżona jest do więzi jednoczącej z osobą, wraz z elementami niewymiernymi, jakie zakłada, oraz z wolnością, z jaką można tę więź przeżywać. Jest ona w każdym razie innej natury niż udzielana wyłącznie czy choćby zasadniczo przez jakieś prawo. Więź wiary, która jednoczy z Kościołem, nie jest jednak czysto wewnętrzna. Schemat „wewnętrzne – zewnętrzne” zakłada niedogodności analogiczne do tych, które napotykały w związku z przeciwstawieniem formy i treści, lub które były zawarte w idei adaptacji. Więź wiary jest raczej tworzona przez to, co wchodzi w konkretny i osobowy kształt objawienia, o którym uprzednio

wspomnieliśmy. Pod tym względem jest bardziej wymagająca niż więź, która byłaby utworzona przez pewną skończoną liczbę praw, do jakich wystarczyłoby się tylko przystosować. Jest to więź tak prosta i tak nieskończenie wymagająca, jak może być tylko więź miłości. Jest tak prosta, jak postać Jezusa w Ewangeliach, która wystarczyła do stworzenia „wiedzy” tylu świętych i nadal tworzy ją u tylu mężczyzn, kobiet i dzieci, niewiele znających nasze dzieła. Ale więź wiary jest również tego rodzaju, że prace przez nas prowadzone nigdy nie zostaną ukończone. Gdyż nieustannie trzeba wyruszać na drogi, na których postać Chrystusa przemawia. Chodzi przede wszystkim o całość *wydarzeń i słów* w ich *wewnętrznym powiązaniu*, o czym mówi Sobór, a które stanowią objawienie. Ale również o całość tego autoryzowanego rezonansu, jaki znalazło Słowo w dziejach Kościoła; wreszcie echa, które znajduje nadal w tych nowych miejscach, gdzie Duch, przez *wzdychania niewymowne* oraz *znaki i cuda* nie przestaje odnawiać *oblicza ziemi*.

Regulacja pluralizmu teologicznego

Byłoby niewątpliwie ryzykowne chcieć sformułować raz na zawsze, w sposób abstrakcyjny, reguły prawidłowego funkcjonowania pluralizmu teologicznego. Historia przekonuje nas o niewystarczalności rozważań, które chciałyby zbyt szybko pretendować do uznania ich za uniwersalne. Dlaczego np. teologie tak odmienne, jak Wschodu i Zachodu mogły przez wieki współistnieć bez naruszania jedności wiary, podczas gdy ta jedność okazała się naruszona we wszystkich jej elementach przez Reformację?

Ale historia podsuwa nam jeszcze inny temat do refleksji. Zwraca uwagę na czynniki przypadłościowe i w tym sensie relatywne, które zajmują coraz więcej miejsca w wyrażeniach wiary, w miarę jak wzrasta odległość od centrum i fundamentu tej wiary. Historia zachęca nas w ten sposób do wzięcia pod uwagę *hierarchii prawd*, o której mówi soborowy dekret o ekumenizmie. „Wewnętrzne” zrozumienie tej wiary, które zakłada punkt widzenia hierarchii prawd, ma znaczenie i zasięg przekraczający znacznie kontekst, w jakim został zalecony.

Wiele dałoby się już niewątpliwie zrobić, gdyby była uszanowana, jak należy, idea hierarchii prawd w nauczaniu wiary, do której wypada też dodać rozróżnienie między dogmatem a teologią. Ratzinger opierał się faktycznie na idei *hierarchii prawd wiary*, gdy komentował siódmą tezę MKT poświęconą ustaleniu *kryterium pozwalającego na rozróżnienie między prawdziwym a fałszywym pluralizmem*. Zarysował w ten sposób interesujący, zróżnicowany obraz przedmiotu wiary. To wewnętrzne zróżnicowanie samego przedmiotu wiary pozwala zwykle teologowi na pewien margines swobody w jego traktowaniu. Ale prof. Ratzinger użył rozróżnienia, które może zaprowadzić jeszcze dalej – rozróżnienia w tekstach dogmatycznych tego, co należy bezpośrednio do twierdzenia wiary i tego, co należy do *wyjaśnienia lub tylko przedstawienia pojęciowego*. W istocie zawsze utrzymywano, że sobory nie chcą nigdy narzucać szczególnej teologii, a jedynie zdefiniować wiarę. Może dzisiaj nieco lepiej widzimy, jak dogmatyczna wiara i teologia są jednak zawsze wzajemnie powiązane. Zatem jednym z zadań teologii jest praca nad rozróżnieniem jednego i drugiego, a więc ciągłe działanie w celu obrony własnej wolności. Magisterium nie musi wypracowywać rozróżnień między własnymi stwierdzeniami a systemem myślowym, w jakim je formułuje. Jednak powinno pozwolić, by na temat tego systemu można było dyskutować, z uwzględnieniem wpływu, jaki ma on na samo stwierdzenie.

Ani emancypacja, ani podporządkowanie

Przedstawienie więzi koniecznej, choć nierównej, między wiarą dogmatyczną a teologią, nie dopuszcza również pragnienia zbyt łatwego wyzwolenia się przez eliminację od wyrażeń, które wiara musiała przyjąć w celu obrony swej tożsamości w różnych momentach historii. Ale pozwala także nie dać się uwieźć wewnątrz tych twierdzeń i zabrania wytaczać procesy tym, u których ich nie znajduje od razu. By odrzucić ich propozycje, należy wykazać, że są one sprzeczne z tymi twierdzeniami. Ale to zakłada pewność, że w jednym i drugim przypadku używa się, o ile jest to możliwe, tego samego języka.

W zasadzie Magisterium jest kompetentne w wypowiadaniu się co do zgodności (lub niezgodności) proponowanych formuł z wiarą katolicką. Tym niemniej zawsze ryzykuje ono niedoskonałe „zrozumienie” języka autora, o którego wypowiedziach pragnie wydać sąd. Wypada zatem poprosić tego autora, jak to się na ogół dziś czyni, o wyjaśnienia nie tylko co do wnętrza jego własnego świata myślowego, ale również o odniesienie do tego, co stanowi trwale punkty wiary katolickiej. Zresztą odpowiedzialność za widzialną jedność wiary zakłada także odpowiedzialność za pewną jedność języka, tak aby ci, którzy odwołują się do tej jedności, mogli mimo trudności, przez cierpliwe wysiłki, ostatecznie się porozumieć.

Jeśli chodzi o wzajemne wyjaśnienia, których trudność nie może umknąć nikomu, kto zna problemy komunikacji międzyjęzykowej, pożądana są, jak się wydaje, a nawet konieczni, jacyś pośrednicy. Rahner sugeruje, by Magisterium korzystało w tym zadaniu z pomocy teologów reprezentujących różne środowiska myślowe i zarazem cieszących się zaufaniem. Być może niełatwo będzie pogodzić dwa stanowiska. Ale są one niewątpliwie potrzebne zbawieniemu istnieniu pluralizmu teologicznego w Kościele. Ten pluralizm byłby zatem zapewniony w jakiś sposób instytucjonalnie, ale również budowany na zaufaniu.

Czy to dziwne, że odwołujemy się ostatecznie do zaufania tam, gdzie chodzi zasadniczo o wiarę, tzn. o rzeczywistość, której właścicielem nikt nie jest, a której pojmowanie jest mierzone przez „*sensus ecclesiae*”, najlepiej ją weryfikujący w formie konkretnej, gdy liczni wierzący, mówiący różnymi językami i wyrażający się w teologiach o różnej orientacji, dochodzą mimo wszystko do „zrozumienia się”?

thum. Tomasz Ludwisiak SJ

kard. John Henry Newman

Teologia gałęzią wiedzy

W bieżącym roku Kościół i ludzie wykształceni wszelkich orientacji obchodzą setną rocznicę śmierci najznakomitszego katolickiego konwertyty XIX w., myśliciela i pisarza, kaznodziei, działacza i wychowawcy, przywódcy w aglikanizmie Oxford Movement, kard. J. H. Newmana (1801–1890). Jako autor Newman największą sławę zdobył swoją autobiografią, „Apologia pro vita sua” (1864). To dzieło zostało już dość dawno udostępnione naszym czytelnikom (przekład Gąsiorowskiego); podobnie istnieją tłumaczenia innych kluczowych pozycji Newmanowskiego pióra, zwłaszcza „Rozwój chrześcijańskiej doktryny” J. Zielińskiej („The Development of Christian Doctrine”) oraz „Logika wiary” P. Boharczyka („Grammar of Assent”) z lat po II wojnie, a precedensem sprzed I wojny S. Brzozowskiego („Przyświadczenie wiary”).

Wciąż jeszcze natomiast pozostaje u nas nie znany szerszym kręgom ten manifest uniwersytetów, jakim uczynił Newman swój cykl wykładów z 1852 r. (i następnych), gdy powołano go na rektora erygowanego w Dublinie Katolickiego Uniwersytetu. Ten Anglik, wierny i wielki wychowanek Oksfordu, podjął zadanie szczególnie trudne. Spróbował irlandzkiemu audytorium, zwłaszcza duchownemu, przekazać rolę i wagę koncepcji i tradycji naukowej i wychowawczej najstarszej angielskiej uczelni akademickiej. Miał wśród słuchaczy wiele osób nieufnych, przede wszystkim ogólnie wobec Anglików (nie bez poważnych racji), nadto wobec idei niesłużebności uniwersytetu, szukających właściwie okazji do stworzenia dużego centrum katechetycznego.

W dziewięciu prelekcjach próbował naszkicować program działania uniwersytetu. Największym echem odbił się wykład piąty, „Wiedza celem dla siebie” („Knowledge Its Own End”; tę właśnie prelekcję, jako jedyną dotąd, przełożono u nas i wydrukowano w „Znaku” kilka lat temu). W serii wykładów dublińskiego rektora postulował na pierwszym miejscu WYSZKOŁENIE UMYŚLU, nadanie mu giętkości i szerokości podejścia (przede wszystkim przez kultywowanie nauk humanistycznych). Odróżniał tę formację od wdrażania sprawności zawodowej (professional skill), od mechanicznie gromadzonej erudycji (learning), także od religijności, nawet szczerej. Podkreślał ducha instytucji (genius loci), kształtującego sylwetę wychowanka przygotowywanego do pełnienia przywódczych funkcji (gentleman).

Pierwsze trzy wykłady znakomity oksfordczyk poświęcił pozycji teologii w pełnym uniwersytecie. Drukowany tu wykład drugi ustawia teologię w funkcji wyłożenia i pogłębienia katolickiego pojęcia wiary, opartej na przesłankach rozumowych. Dzieje się to w polemice z dominującą w Anglii modą patrzenia na wiarę jako na uczucie czy odczucie (feelings, sentiment). Oprócz rosnącego autorytetu Newmana po Vaticanum II ważna jest jego aktualność w Polsce, gdzie wielu, wbrew obiegowym przypuszczeniom, podziela pewne cechy angielskiej psychologii i postawy w tej i w innych dziedzinach. Również pojęcia, czym powinien być uniwersytet, nadal wybiegają u nas na różne manowce, podobne do tych, które obserwował Newman.

P.M.

Były dwa pytania, na które zwróciłem uwagę Panów na początku mojej pierwszej prelekcji, jako mające szczególne znaczenie i aktualność w obecnym czasie: po pierwsze, czy zgadza się to z koncepcją nauczania uniwersyteckiego, by pozbawić teologię jej miejsca wśród nauk, które to nauczanie obejmuje; i po drugie, czy jest zgodne z tą koncepcją, by uczynić pożyteczne umiejętności i nauki przedmiotem bezpośredniej i głównej troski za cenę zaniedbania dyscyplin wyzwolonych i ćwiczenia umysłu, które łącznie miały dotąd stanowić, wedle przyjętych pojęć, główny cel wyższego wykształcenia. Treść tego, co mam Panom przedłożyć, sprowadza się do tych pytań; i oto teraz zajmę się pierwszym z nich.

I. Modne jest w chwili bieżącej, jak Panowie doskonale wiecie, erylować tzw. uniwersytety, nie troszcząc się zgoła o ufundowanie w nich i zaopatrzenie katedr teologii. Instytucje tego rodzaju istnieją zarówno tu jak i w Anglii. Postępowanie takie – choć bronione przez pisarzy pokolenia właśnie mijającego z niemałym nakładem argumentacji w jakimś, ewentualnie, stopniu do przyjęcia, a także pomysłowości i dowcipu – wydaje mi się intelektualnym absurdem; a racja takiej wypowiedzi z mojej strony przybiera, mniejsza o to jak pospiesznie, formę sylogizmu: uniwersytet – winienem podkreślić – z tytułu samej swojej nazwy podejmuje się nauczanie powszechnej wiedzy; teologia jest z pewnością gałęzią wiedzy; jakże więc jest możliwe podejmować się nauczania wszystkich gałęzi wiedzy, a jednak wyłączać spośród

nich tę gałąź, która, mówiąc najskromniej, jest równie ważna i szeroka jak którakolwiek inna? Nie widzę, by w czymkolwiek można podważyć pierwszą lub drugą przesłankę tej argumentacji.

Jeżeli chodzi o zakres nauczania uniwersyteckiego, to bez wątpienia sama nazwa uniwersytetu pozostaje w niezgodności z jakimikolwiek ograniczeniami. Jakikolwiek było pierwotne uzasadnienie przyjęcia tego terminu, które jest nieznane¹, ja przypisuję mu jedynie jego szeroko przyjęte i uznane znaczenie, gdy mówię, że uniwersytet powinien nauczać powszechnej wiedzy. Że istnieje prawdziwa konieczność tego powszechnego nauczania w najwyższych uczelniach, w których rozkwita życie intelektualne, wywiodę niebawem; tu wystarczy powiedzieć, że taką powszechność autorzy piszący na ten temat uważają za cechę istotną uniwersytetu, w przeciwieństwie do innych instytucji kultywujących wiedzę. I tak Johnson w swoim „Słowniku” definiuje go jako szkołę, w której nauczają się wszelkich umiejętności i wszelkich kategorii wiedzy, zaś Mosheim, pisząc z pozycji historyka, powiada, że zanim powstał uniwersytet paryski – np. w Padwie, Salamance czy Kolonii – *nie nauczano całego wieńca nauk wtedy znanych*, ale że szkoła paryska, która przerastała wszystkie inne pod rozmaitymi względami, tak jak je przechodziła liczba nauczycieli i studentów, była pierwszą, która objęła wszystkie umiejętności i nauki, pierwsza więc została uniwersytetem².

Jeżeli, idąc za innymi autorami, będziemy uważać, że słowo pochodzi od zaproszenia ze strony uniwersytetu do studentów wszelkiego rodzaju, dojdziemy do tego samego wyniku; bo gdyby pewne gałęzie wiedzy były wyłączone, studenci pragnący oddać się im byłiby oczywiście również wyłączeni.

Czyż więc jest zgodne z logiką, by instytucja kultywująca wiedzę nazywała się uniwersytetem, a wyłączała teologię z liczby swoich kierunków? A także, czy ma budzić zdumienie to, że katolicy, i to nawet ujmując sprawę w kategoriach rozumu i zostawiając na boku wiarę czy religijny obowiązek, będą niezadowoleni z instytucji istniejących, które podają się za uniwersytety, a odmawiają nauczania teologii; i że w konsekwencji będą chcieli posiadać placówki kultywowania wiedzy nie tylko bardziej chrześcijańskie, ale bar-

dziej filozoficzne w swej strukturze, a w swej polityce inwestycyjnej szerszej i głębiej myślące?

Ale takie stanowisko zakłada, że teologia **JEST** nauką, i to ważną nauką; i wobec tego ja nadam mojej argumentacji ściślejszy kształt. Powiadam zatem, że jeżeli uniwersytet, z natury rzeczy, jest miejscem udzielania wiedzy, o którym twierdzi się, że obejmuje ono jej całokształt i że jeżeli w jakimś uniwersytecie (to miano noszącym) tematyka związana z religią zostaje wyłączona, to jeden z dwóch wniosków jest nieunikniony: albo – z jednej strony – że dziedzina religii ma bardzo niewiele do powiedzenia, co nosiłoby charakter prawdziwej wiedzy, albo – z drugiej strony – że w takim uniwersytecie jest pominięta jedna specjalna i ważna gałąź wiedzy. Oświadczam, że rzecznik takiej instytucji musi albo powiedzieć **JEDNO**, albo **DRUGIE**; musi wyznać już to, że o Istocie Najwyższej wiadomo niewiele lub nic, już to, że instytucja udzielania wiedzy, którą reprezentuje, nazywa się czymś, czym nie jest. Oto teza, którą stawiam, którą będę podkreślał w niniejszej prelekcji jako jej temat. Powtarzam, że kompromis tej kategorii, jaki wchodzi w grę między stanowiskami religijnymi przy powoływaniu do życia uniwersytetu uchylającego się od deklaracji na temat religii, implikuje, iż przedstawiciele tych stanowisk każdy na własną rękę uważają – nie powiem, że ich odnośne poglądy to sprawy bagatelne z etycznego i praktycznego punktu widzenia, do tego się oczywiście nie posuwam – ale uważają właściwie, to pewne, że nie stanowią one wiedzy. Gdyby w sercach swoich wierzyli, że ich prywatne poglądy religijne, jakiegokolwiek są, są absolutnie i obiektywnie prawdziwe, jest nie do pojęcia, by je mieli do tego stopnia znieważać, by się godzić na ich pomijanie w instytucji obowiązanej z natury rzeczy – wedle samej jej koncepcji i nazwy – by deklarować uprawianie wszelkich bez wyjątku rodzajów wiedzy.

II. Sądzę, że się okaże, iż sprawa nie jest terminologiczna. Tak więc jak najbardziej się godzę, że gdy ludzie rozpoczynają jakieś wspólne działanie w jakimkolwiek celu, który ich jednoczy, jest ich oczywistym obowiązkiem, dla uzyskania

¹ W prawie rzymskim oznacza on korporację; Zob. Keuffel, *De Scholis*.

² Hist. vol. II, s. 529, London 1841.

korzyści wynikających z działania razem, by poświęcić wiele prywatnych poglądów i pragnień i zostawić na boku pomniejsze różnice, jak się je powszechnie określa, zaznaczające się między człowiekiem a człowiekiem. Chyba nie zdołałoby się znaleźć dwóch osób, choćby nie wiem jak zżytych, nie wiem jak kongenialnie pokrewnych w gustach i sądach, pragnących osiągnąć jedno serce i jedną duszę, które nie byłyby zmuszone wyrzec się, i to ze względu na wzajemne dobro, wiele z tego, co lubią, czego pragną, jeżeli mają szczęśliwie żyć razem. Kompromis w szerokim znaczeniu tego słowa jest pierwszą zasadą współpracy; ktokolwiek domaga się korzystania w pełni ze swoich praw i ze swobody wyrażania swoich opinii bez tolerowania praw i opinii bliźniego, kto chce wszystko kształtować po swojemu, wkrótce zapragnie mieć wszystko bez wyjątku dla siebie i nie dopuścić kogokolwiek innego do udziału. Ale choć to najprawdziwsza prawda, co z gotowością trzeba przyznać, przecież istnieje oczywista granica tych kompromisów, jakkolwiek niezbędnych; a wiąże się ona z tym zastrzeżeniem, że różnice, z którymi ktoś się godzi, będą wyłącznie POMNIEJSZE, względnie, że nie można poświęcać głównego celu współpracy w trakcie czynienia wzajemnych ustępstw. Jakikolwiek poświęcenie, które by godziło w ten cel, jest destrukcyjne dla samej zasady współpracy i kto ma pretensje do zwartości poglądów, nie może brać w nim udziału.

Tak więc np. jeżeli ludzie należący do różnych wyznań łączą się w celu rozpowszechniania broszur, tzw. ewangelicznych, czynią to, gdy wierzą, iż celem nadrzędnym ich jednoczącej akcji, uznawanym przez wszystkich uczestników, jest duchowy pożytek ich bliźnich i wobec tego żadne religijne apele, jakiegokolwiek rodzaju, nie mogą w sposób istotny zakłócić dążeń do tego pożytku, skoro podkreślają lojalnie luterzańską naukę o usprawiedliwieniu. Albo znowuż, jeżeli się zgodzą, by razem drukować i rozprowadzać Biblię protestancką, to dlatego, iż wszyscy razem i każdy z osobna trzymają się zasady, że jakkolwiek ważne byłyby różnice ich postaw i odczuć w zakresie religii, różnice te błędną w zetknięciu z jedną wielką zasadą, którą to rozprowadzanie egzemplarzy tekstu symbolizuje – że Biblia, cała Biblia i nic prócz Biblii stanowi religię protestantów. I prze-

ciwnie, gdyby komitet wykonawczy jakiegos takiego stowarzyszenia wkładal do sprzedawanych egzemplarzy rzeczonej Biblii broszury, i to broszury zalecające atanazjańskie Credo albo omawiające zasługi dobrych uczynków, wyobrażam sobie, że każdy subskrybent miałby uczciwe prawo poskarżyć się na takie postępowanie jako podważające zasadę prywatnego mniemania jako jedynej uprawnionej interpretacji Pisma Świętego. Te przykłady wystarczają do zilustrowania mojego ogólnego stanowiska, że związki i porozumienia do osiągnięcia jakiegos celu żyją zdążaniem do tego celu, a przestają mieć jakikolwiek sens, gdy tylko cel ten zostanie podważony lub zdyskredytowany.

Kiedy więc pewni ludzie występują nie jako politycy, nie jako dyplomaci, prawnicy, handlowcy czy wręcz spekulanci, a z jednym celem rozbudowy i szerzenia wiedzy powszechnej, to możemy wiele im pozwolić poświęcić: ambicję, reputację, wolny czas, wygodę, partykularne korzyści, złoto; jednego poświęcić nie mogą – samej wiedzy. Skoro wiedza jest ich celem, to nie są, rzecz jasna, obowiązani domagać się przewagi ich własnych prywatnych poglądów dotyczących historii starożytnej czy nowoczesnej, czy rozkwitu gospodarki narodowej, czy zasad równowagi sił; nie są też oczywiście obowiązani uchylać się od współpracy z tymi, którzy reprezentują poglądy przeciwne; natomiast muszą się wypowiedzieć po stronie założenia, że wiedza jako taka nie może być podważona; zaś jeśli chodzi o poglądy, jakiegokolwiek rodzaju, z którymi są gotowi rozstać się na danym odcinku, jest jasne, że uważają je za opinie, choćby nie wiem jak drogie, nie wiem jak ważne dla nich osobiście: opinie pomysłowe, godne podziwu, dające satysfakcję, przynoszące pożytek, dyktowane przez sytuację, niegodne jednak miana wiedzy czy nauki. I tak nikt nie domagałby się nauczania teorii Maltuzjańskiej jako *sine qua non* w instytucji uprawiającej wiedzę, jeżeliby w jego oczach odrzekanie się maltuzjanizmu nie oznaczało ignorancji; nikt też nie godziłby się na pomijanie teorii Newtona uważając, że jej prawdziwość została udowodniona w takim samym znaczeniu, w jakim zostało udowodnione istnienie Słońca i Księżyca. Otóż teraz, jeżeli w instytucji deklarującej uprawianie wszelkiej wiedzy nic nie bywa deklarowane i nic nauczane o Istocie Najwyższej, ma się prawo wnioskować, iż każda

poszczególne osoby w gronie tych, którzy za tę instytucję się wypowiadają (jeżeli przyjmujemy, że reprezentują jakąś zwartość poglądów) wyraźnie uważa, iż nic pewnego nie jest wiadome o Istocie Najwyższej – nic takiego mianowicie, czemu można by przypisać wagę znaczącego uzupełnienia istniejącego w świecie zasobu wiedzy ogólnej. A jeżeli z drugiej strony się okaże, że coś godnego uwagi JEST znane na temat Istoty Najwyższej, czy to z rozumu, czy z objawienia, wówczas instytucja, o której mowa, deklaruje nauczanie każdej dyscypliny naukowej, a jednak wyłącza najprzedniejszą z nich. Słowem, choć zabrzmiało to mocno, nie widzę, jak mógłbym tego nie powiedzieć, wybaczyć przeto, Panowie, że to uczynię: instytucja taka nie może być tym, czym się deklaruje, jeżeli założymy, że Bóg istnieje. Nie chcę używać wielkich słów. Ale z samego energicznego określenia użytych terminów jest niezmiernie jasne, że Istota Boska i uniwersytet działający w takich okolicznościach i warunkach współistnieć nie mogą.

III. A przecież w oczach wielu może to ująć za pospieszny wniosek, z którym nie będzie łatwo się zgodzić: jaka, moi Panowie, padnie na to odpowiedź? Ta może: powie się, że istnieją różne rodzaje albo orbity wiedzy, istnieje wiedza ludzka, boska, oparta na zmysłach, intelektualna i tym podobne; i że uniwersytet z pewnością obejmuje wszystkie odmiany wiedzy, czyniąc to w zgodności z własnym charakterem, ale że jednak taki własny charakter posiada. Jego spojrzenie jest skupione na pewnym porządku wiedzy, ten porządek, ta płaszczyzna jest jego miejscem. Rozumiem tę uwagę; a jednak, wyznam Panom, nie rozumiem, jak by się ona dała zastosować do kwestii, którą się zajmujemy. Nie mogę tak skonstruować mojej definicji wiedzy uniwersyteckiej i tak nakreślić wokół niej moich linii granicznych, by wewnątrz znalazły się inne nauki na uniwersytetach studiowane, a nauka religii pozostała na zewnątrz. Czy mamy np. ograniczyć naszą koncepcję wiedzy uniwersyteckiej do tego, co opiera się na świadectwie zmysłów? wtedy wyłączymy etykę; na bezpośrednim oglądzie? wyłączymy historię; na przekazanych poświadczeniach? wyłączymy metafizykę; na abstrakcyjnym rozumowaniu? wyłączymy fizykę. Czyż o istnieniu jakiegoś Boga nie mówią nam przekazane

poświadczenia, czy nie podaje tego z wieku na wiek historia, czy proces indukcji nie prowadzi do takiego wniosku, czy nie dyktują tego naszemu przekonaniu metafizyczna konieczność i podszepty naszego sumienia? W grę wchodzi tu prawda zarazem porządku naturalnego i nadprzyrodzonego. To gdy chodzi o jej źródło; a gdy już ją mamy, jak oceniamy jej wartość? Czy to wielka prawda, czy mała? Czy to prawda wiele obejmująca, czy też nie? Gdybyśmy powiedzieli, że tylko ona i żadna inna religijna prawda nie została nam dana, już mamy dosyć, by napęłnić nasz umysł, ba, od razu wyrósł cały dogmatyczny system. Słowo „Bóg“ jest już w sobie całą teologią, niepodzielnie jedną, niewyczerpywalnie rozmaitą, bo do tego prowadzi ogrom i prostota jego znaczenia. Dopuszczmy Boga, a wprowadzimy pomiędzy przedmioty naszej wiedzy fakt, który obejmuje, okrąża, żeby tak powiedzieć, i wciąga w siebie każdy inny fakt przez nas pojmowany. Jak możemy badać jakkolwiek część jakiegokolwiek porządku wiedzy, a zatrzymać się przed tym, co wkracza w każdy porządek? „Wzbiera“ ono we wszystkich prawdziwych zasadach i przez nie przepływa, wszelkie zjawiska zbiegają się w nim – oto prawdziwie to co Pierwsze i Ostatnie. W słowach, i owszem, i w pojęciach, łatwo podzielić wiedzę na ludzką i boską, świecką i religijną i ustalić, że będziemy się parać jedną, nie będziemy zaś tykać drugiej; faktycznie jednak to niemożliwe. Przyznając, że boska prawda należy do innej kategorii niż ludzka, pamiętamy też, że i ludzkie prawdy należą do rozmaitych kategorii. Jeżeli wiedza o Stwórcy jest w innym porządku niż wiedza o stworzeniu, to w podobny sposób nauka metafizyczna jest objęta innym porządkiem niż nauka fizyki, fizyka innym niż historia, historia innym niż etyka. Rychło pokruszycie na ułamki cały krąg wiedzy świeckiej, jeżeli okaleczycie zaczniecie od boskiej.

Cały czas mówię po prostu o teologii naturalnej. Moja argumentacja tylko się wzmocni, rzecz jasna, gdy się przeniosę na teren objawienia. Przyjmijmy, że prawdziwy jest artykuł Credo o wcieleniu: czy nie mamy od razu do czynienia z faktem historycznym a zarazem metafizycznym? Przyjmijmy, że prawdą jest istnienie aniołów: jakże nie ma się to stać punktem wiedzy w tym samym znaczeniu jak twierdzenie przyrodnika, że miriady żywych stworzeń mog-

łyby współlistnieć na ostrzu igły? Że ziemia ma spłonąć w ogniu, stanowi, jeśli jest prawdą, nie mniejszego kalibru fakt jak to, że kiedyś w jej morskich głębinach igrały olbrzymie potwory; że ma nadejść Antychryst jest w równie niezachwiany sposób nagłówkiem rozdziału historii jak to, że Neron albo Julian byli cesarzami Rzymu; że boskie działanie porusza wolę, jest tematem myślenia nie bardziej tajemniczym niż wynik oddziaływania naszej woli na nasze muskuły, który przyjmujemy jako fakt w metafizyce.

Nie widzę, jak jest możliwe dla filozoficznego umysłu najpierw wierzyć, że te religijne fakty są prawdziwe; następnie zgodzić się na ich ignorowanie; a na trzecim miejscu, mimo to, występować z deklaracją, że cały czas naucza się *DE OMNI SCIBILI*. Nie; jeżeli ktoś w głębi ducha myśli, że te religijne fakty nie zasługują jednak, by je brać za prawdę, że nie są prawdziwe w znaczeniu, w jakim prawdziwy jest fakt spadania kamienia na ziemię i prawo w tym upadku wyrażone, to rozumiem, że ktoś taki wyłączy religię ze swojego uniwersytetu, chociaż powołuje inne powody tego wyłączenia. W takim przypadku rozmaitość religijnych poglądów, na którą wskazuje, by osłonić swoje postępowanie, jest nie tylko jego apologią i wy tłumaczeniem się z publicznego odrzekania się religii, ale przyczyną tego, iż prywatnie w nią nie wierzy. On nie uważa, że cokolwiek jest lub może być w pewny sposób znane o powstaniu świata albo celu człowieka.

IV. Do takiego wniosku, obawiam się, doszły albo dochodzą z natury sytuacji umysły jasne, logiczne, zwarte; i niestety w dodatku do takiego nasuwającego się w pierwszym zetknięciu ze sprawą podejrzenia takie rysują się faktycznie tendencje w tym samym kierunku w protestantyzmie czy to rozważanym w swojej pierwotnej idei, czy znowuż w tzw. ruchu ewangelicznym szerzącym się na naszych wyspach w ciągu ostatniego stulecia. Kręgi religijne, jak się je nazywa, mniemają, że religia nie polega na wiedzy, lecz na uczuciu czy poczuciu. Stara katolicka koncepcja, która jeszcze kołacze w Kościele państwowym, opiewała, że wiara jest aktem intelektu, że jej przedmiotem jest prawda, a wynikiem wiedza. I tak, jeżeli zajrzycie Pano wie do anglikańskiego modlitewnika, znajdziecie tam kon-

kretna credenda, artykuły podane do wierzenia, obok konkretnych agenda, wskazań postępowania; ale w miarę jak rozszerzał się zaczn luteranizmu, stało się modne mówić, że wiara jest nie aktem intelektu, lecz uczuciem, emocją, afektem, dążnością; i w miarę jak to ujęcie wiary stawało się przeważające, związek wiary z prawdą i wiedzą bywał coraz bardziej albo zapominany, albo zaprzeczany. Z upływem czasu doszło do akceptacji z wszystkich stron utożsamiania tej (tak zwanej) duchowości serca i cnoty wiary. Pewni ludzie faktycznie odnosili się z dezaprobatą do pietyzmu, o którym mowa, inni go podziwiali; ale czy w grę wchodził podziw, czy dezaprobata, dochodziło do zgody jednych i drugich na główny temat, mianowicie w mniemaniu, że to właśnie była religia w swej istocie, a nie co innego; że religia opiera się nie na dowodzeniu, a na upodobaniu i odczuciu; że nie ma nic obiektywnego w doktrynie religijnej, wszystko zaś jest, przeciwnie, subiektywne. Twierdzę, że nawet ci, dla których przenikliwszego spojrzenia jasna stawała się afekcja, w jaką się stroiła szkoła takiego myślenia o religii, nawet oni nie rozstawali się z przekonaniem, że religia jako taka polega istotnie na czymś niższym od czynności intelektualnej, mianowicie na afekcie, na wyobraźni, na wewnętrznej orientacji i wewnętrznej pociesze, przyjemnych przeżyciach, nagłych zmianach i wzniosłych pomysłach. Nauczyli się wierzyć i uważać za przyjęte zdanie, że w religii nie ma niczego poza DOSTARCZENIEM tego, czego potrzebuje natura człowieka, a więc nie ma faktu zewnętrznego i Bożego dzieła. Istniał, tak wyglądało, popyt na religię, wobec tego była i podaż – natura ludzka nie mogły się obejść bez religii, tak jak nie mogła się obejść bez chleba; podaż była bezwarunkowo konieczna, dobra czy zła, tak jak w przypadku codziennych artykułów spożywczych, artykuł, który de facto był niższej jakości, był lepszy niż żaden. W ten sposób religia była użyteczna, czcigodna, piękna, była sankcją ładu, oparciem dla rządu, ukroćeniem egoizmu i folgowania sobie tam, gdzie prawa dotrzeć nie mogą; ale na czym ostatecznie się opierała? A to było pytanie, którego zadanie było delikatną sprawą, odpowiedzieć zaś na nie było nieroztropnością; ale jeżeli musi się nazwać prawdę po imieniu, choćby niechętnie, to, krótko mówiąc, rzecz miała się tak, że religia opierała się na zwyczaju, na uprzedzeniu, na prawie, na

wychowaniu, na nawyku, na lojalności, na feudalizmie, na oświeconym pragmatyzmie, na wielu, wielu sprawach, ale zgoła nie na rozumie; rozum nie był ani jej gwarantem, ani narzędziem, zaś nauka miała z nią równie wąty związek jak z modami sezonu albo stanem pogody.

Widzicie, Panowie, jak teoria lub filozofia, która się zaczęła z religijnymi zmianami w XVI w., doprowadziła do konkluzji, które autorzy tych zmian pierwsi by ostro krytykowali; i jak tę teorię lub filozofię podjęło to liczne i wpływowe grono ludzi, które bywa zwane liberalnym albo szeroko myślącym. Że zatem tam, gdzie ta postawa się ustala, jest czymś równie nierozsądnym domagać się dla religii katedry w uniwersytecie, jak domagać się jej dla delikatnego odczucia, poczucia honoru, patriotyzmu, wdzięczności, uczuć macierzyńskich albo towarzyskości – wszystko propozycje po prostu nic nie znaczące.

V. Obecnie w celu zilustrowania tego, co mówiłem, powołałam się na pierwszym miejscu na słowa pewnego męża stanu, ale nie tylko, kogoś nie będącego po prostu „zwykłym” politykiem, kupczącym miejscami czy głosami, czy akcjami na giełdzie, lecz filozofa, mówcy, człowieka, którego zdeklarowanym działaniem, którego celem był zawsze kult tego co sprawiedliwe, szlachetne, wspaniałomyślne. Nie potrafię zapomnieć głośnego przemówienia tego sławnego człowieka, którego tu przywołuję; jest to człowiek zajmujący pierwsze miejsce w swojej specjalnej dziedzinie, i który ponadto (bardzo to ważne dla mojego wywodu) miał swój udział w doprowadzeniu do publicznej akceptacji na naszych wyspach zasady rozdziału wiedzy świeckiej i religijnej; nikt z ludzi dziś żyjących nie miał większego w tym udziału. Ten świetny myśliciel w ciągu lat, gdy podejmował trudy walcząc o tę zasadę, wygłosił mowę czy prelekcję z okazji publicznej uroczystości i w sprawie zagadnienia, jak się ma wiedza ogólna do wierzeń religijnych, powiedział, co następuje: *Tak jak ludzie – rzekł – już nie pozwolą więcej, by ich prowadzono z zawiązanymi oczyma, w pełnej nieświadomości, tak również nie będą się już poddawać podłej zasadzie sądzenia i traktowania bliźnich nie wedle obiektywnych zasług ich czynów, a wedle przypadkowej i nie opartej na ich decyzji zgodności ich opinii z jakąś inną. Wreszcie rozeszła się aż do*

krańców świata wielka prawda – i to mówca wydrukował wielkimi literami – że człowiek już nie będzie więcej zdawał drugiemu sprawy ze swoich wierzeń, nad którymi sam nie ma władzy. Nic już odtąd nas nie zmusi, byśmy mieli chwalić lub ganić kogokolwiek za coś, czego on zmienić nie może, tak jak zmienić nie może koloru skóry albo swego wzrostu³. Widzicie wszak Panowie: jeżeli o sprawie ma decydować ten filozof, idee religijne są równie odległe od rzeczywistości czy od reprezentowania czegokolwiek poza nimi samymi, są równie autentycznie swoistymi właściwościami, uczuleniami na pewne zjawiska, osobniczymi przypadłościami, jak to, że ów osobnik ma wzrost Patagończyka albo rysy Murzyna.

Alte może było to retoryczne uniesienie chwili? Nic podobnego, Panowie; gdyby tak było, nie byłbym przywiązywał wagi do słów zrodzonych w umyśle tak płodnym, wypowiedzianych tak dawno temu. To, co P. Brougham sformułował jako zasadę w 1825 r., rozbrzmiewa teraz wokół nas ze wszystkich stron w 1852 r., z wciąż większą pewnością i powodzeniem. Otwieram protokół Komisji Rady ds. Wykształcenia za lata 1848/50 przekazany obu Izbowi Parlamentu na rozkaz Jej Królewskiej Mości i widzę tam, jak jeden z inspektorów szkolnictwa Jej Królewskiej Mości dzieli na s. 467 II tomu *tematy nauczania zazwyczaj objęte w szkołach podstawowych lepszej kategorii* na cztery: znajomość ZNAKÓW, jak czytanie i pisanie; FAKTÓW, jak geografia i astronomia; RELACJI I PRAW, jak matematyka; wreszcie odczuć, jak poezja i muzyka. Otóż gdy po raz pierwszy wpadł mi w oko ten podział, przyszło mi do głowy zadać sobie pytanie (przed sprawdzeniem, jak rozstrzygnął sprawę pan piszący te słowa), pod który z czterech działów zostanie zaszeregowana religia, względnie czy będzie zaszeregowana pod którykolwiek z nich. Czy ją odłożył na bok jako zbyt delikatną i świętą, by miało się ją wymieniać razem z przedmiotami doczesnymi? Albo czy miał ją wyrazić osobno w pamięci, gdy przeprowadzał swój podział? Tak czy inaczej ja mogłem znaleźć miejsce dla religii w pierwszym dziale albo w drugim, albo w trzecim: ma ona bowiem do czynienia z faktami, skoro mówi o Bycie Niepochodnym; ma do czy-

nienia z relacjami, bo mówi o Stwórcy; ma do czynienia ze znakami, gdyż określa właściwy sposób mówienia o Nim. Był tylko jeden dział, pod który nie mogłem jej zaszeregować, mianowicie *odczucia*; albowiem – jak sądzę – muzyka i poezja, które autor tej wypowiedzi podał jako własne przykłady odczucia, niewiele mają do czynienia z Prawdą, która jest głównym przedmiotem religi. Osądźcie więc Panowie moje zdziwienie, gdy stwierdziłem, że właśnie dział czwarty był tym nagłówkiem, który autor sprawozdania wybrał jako określający zbiorczą kategorię dla tematów związanych z religią. *Wpajanie odczuć* – powiada – *obejmuje czytanie w wyższym znaczeniu, poezję, muzykę wraz z wykształceniem moralnym i religijnym*. Jestem daleki od zamiaru wprowadzania tu autora tego tekstu z myślą o nim samym, ponieważ nie chciałbym urazić uczuć dżentelmena, który wszak, nie można inaczej powiedzieć, trudzi się, gorliwie wypełniając obowiązki wymagające skupienia; ale biorąc go jako ilustrację charakterystycznego sposobu myślenia, pewnej jego szkoły szeroko rozpowszechnionej, do której należy, zapytuję, co może jaśniej dowieść niż takie wyznanie bez ogródek, że w mniemaniu tej jego szkoły religia nie jest żadną wiedzą, z wiedzą nie ma zgoła nic wspólnego i zostaje wyłączona z uniwersyteckiego programu wykształcenia nie tylko, bo takiemu wyłączeniu nie da się zapobiec z uwagi na przeszkody polityczne lub społeczne, ale dlatego, że religia nie ma tam nic do roboty, dlatego, że powinno się ją traktować jako upodobanie, odczucie, pogląd i nic więcej?

Autor tekstu sam wyznaje taką konkluzję w wyjaśnieniu, w które za chwilę się zapuszcza, gdzie mówi: *Zgodnie z zaproponowaną klasyfikacją główna IDEA TEGO CO ISTOTNE W WYCHOWANIU religijnym polegać będzie na bezpośrednim kultywowaniu uczuć*. To zatem, co mamy na oku, co jest naszym celem, gdy dajemy młodzieży religijne wychowanie, to nie udzielenie jakiegokolwiek wiedzy, lecz zaspokojenie w taki czy inny sposób pragnień skierowanych ku Niewidzialnemu, które się zrodzą w naszej duchowości wbrew nam samym, to danie tej duchowości środków do samoopanowania, wsącenie jej tych pięknych myśli, które wypracowali święci i mędrcy, upiększenie jej jasnymi barwami wzniesienia myśli ku niebu, nauczanie jej poezji pobożności, muzyki należycie uładowanych afektów i zbytku czynienia dobra.

Jeżeli zaś chodzi o intelekt, tak się składa, że jego zastosowanie bywa nieuniknione, ilekroć powstają moralne przeżycia, ale takie zastosowanie prowadzi do rozmaitych wyników w konkluzjach, jakie ów intelekt wyciąga z naszych przeżyć, zależnie od szczególnych cech danej osobowości.

Wydaje się, że sens uwag autora tekstu sprowadza się do czegoś w tym rodzaju, ale nie musimy zbyt natrętnie wglądać w subtelniejsze problemy związane z tą wypowiedzią, by zyskać wyraźny pogląd na jej ogólny kierunek. Możemy w niej widzieć, i to – sędzę – zachowując obiektywizm, próbę filozofii obecnie przyjętej przez tych, którzy nie są świadomie niewierzący ani otwarcie nie szydzą z religii i ta próbka – uważam – w pełni tłumaczy, jak się to dzieje, że owa przyjęta obecnie filozofia buduje system powszechnej wiedzy i nauczania o roślinach i ziemiach, i bytach pełzających, i o zwierzętach, i o gazach, i o skorupie ziemskiej, i o zmianach atmosfery, o Słońcu, Księżycu i gwiazdach, o człowieku i jego działaniach, o historii świata, o wrażeniach zmysłowych, pamięci i o namietnościach, o obowiązku, o przyczynie i skutku, o wszystkich rzeczach, które można sobie wyobrazić, prócz jednej – to jest o Tym, który to wszystko uczynił, o Bogu. Przyczyna tego – powiedziałem – jest jasna, gdyż uważają oni wiedzę tyczącą stworzeń za nieograniczoną, natomiast za niemożliwą lub beznadziejną, jeżeli chodzi o byt, przymioty i dzieła Stwórcy.

VI. W tym miejscu można by zarzucić, że ta próba, która ma być reprezentacyjna, jest stanowczo skrajna, gdyż szkoła myślenia, o której mowa, faktycznie podkreśla jednak nader mocno świadectwo stworzeń o istnieniu i przymiotach Stwórcy. Można by mi np. przypomnieć słowa jednego z mówców wypowiedziane przy pamiętnej okazji. Właśnie przy sposobności, przyznając, położenia kamienia węgielnego pod uniwersytet londyński, ktoś uczony, kogo później powołano na stanowisko protestanckiego biskupa Durham, którym nadal pozostaje, zainaugurował oficjalne czynności modlitwą. Zwrócił się do Najwyższej Istoty, jak podaje autorytatywne sprawozdanie, *podczas gdy otaczające zgromadzenie stało z odkrytymi głowami w uroczystej ciszy. Ty – rzekł w imieniu wszystkich obecnych – Ty jesteś budowniczym tej przeogromnej struktury wszechświata i w tak*

*cudowny sposób ją zbudował, tak urządził jej poruszenia, tak uształtował jej wzrost i rozradzanie się, że kontemplacja i badanie Twoich dzieł zarazem ćwiczą umysł w uprawianiu ludzkiej nauki i prowadzą go w kierunku BOSKIEJ PRAWDY. Mamy tu, jak wygląda, wyraźne uznanie istnienia czegoś takiego, jak prawda w dziedzinie religii; i gdyby istniał tylko ten ustęp, a żaden inny, gdyby był on jedynym środkiem w naszym posiadaniu do określenia postawy tego mocnego zespołu, którego reprezentantem była omawiana wybitna osobistość, cytat byłby wystarczający, w każdym razie w granicach, do których ma sięgać. To przyznaję i przyznaję również, że w pismach tego kogoś tak uzdolnionego, kogo już cytowałem, czyj świetny umysł przy całej swojej zwrotności i bogactwie w niczym nie był tak stały, jak w oddaniu sprawie rozwoju i postępu wiedzy, tak w zakresie nauk ścisłych jak i nauk o literaturze, ma swoje miejsce akceptacja tak Bytu jak pewnych przymiotów Bóstwa. Po wyrażeniu tej akceptacji, na kartach swojej „Rozprawy o celach, pożytkach i przyjemnościach nauki“ po różnych ilustracjach tego, co nazywa rozradowującymi ucztami (scil. ludzkiego ducha), wieńczy ich katalog wzmianką **NAJWYŻSZEGO Z WSZYSTKICH NASZYCH** rozradowań w kontemplowaniu nauki, które następnie wyjaśnia w taki sposób: *Ciągną nas one w górę – powiada – do zrozumienia nieskończonej mądrości i dobroci, które Stwórca objawił we wszystkich swoich dziełach. Nie można uczynić kroku w jakimkolwiek kierunku – ciągnie – by nie dostrzec najniezwyklejszych śladów zamysłu; a kunszt działania, wszędzie rzucający się w oczy, jest w tak olbrzymim procencie przypadków skierowany ku pomnożeniu szczęśliwości żywych stworzeń, a zwłaszcza nas, iż gdybyśmy znali całość planu Opatrzności, każda część byłaby zharmonizowana z wytycznymi absolutnej przychylności. Niezależnie jednakowoż od tego tak bardzo podnoszącego na duchu procesu cofania się do założeń, rodzi się też ta niewyraźna radość, że jest się w możności śledzić jakby naszym wzrokiem cudowne dzieła Wielkiego Architekta Natury, odkrywać zarysy nieograniczonej potęgi i najznakomitszej umiejętności objawionych zarówno w najdrobniejszych jak i w najbardziej pełnych mocy i ogromu częściach Jego systemu. Przyjemność, którą się czerpie z tego badania, jest nieustająca i tak różnorodna, że nigdy nie nuży pragnienia. Ale różni się ona od niższych rodza-**

jów zaspokajania potrzeb zmysłów pod innym jeszcze względem – podnosi ona i uszlachetnia naszą naturę, gdy tamte szkodzą zdrowiu, obniżają pracę umysłu i rozkładają zdrowe uczucia. Ona uczy nas patrzeć na wszystko co ziemskie jako pozbawione znaczenia, nie zasługujące na naszą uwagę, chyba że w grę wchodzi zdobywanie wiedzy i praktykowanie cnoty, a to znaczy ściśle spełnianie naszego obowiązku we wszelkich relacjach, jakie nakłada społeczeństwo; zaś cieszenie się życiem zyskuje dzięki tym zainteresowaniom godność i wagę, których ludzie lekkomyślni i skłonni do tarzania się w tym co marne nie potrafią nawet zrozumieć.

W takich słowach wypowiedział się ten wybitny bojownik o mieszane wykształcenie. Jeżeli logiczne wnioskowanie uznamy za narzędzie prawdy – a jest nim ono bez wątpienia – to kto będzie miał prawo mi odpowiedzieć: na pewno ów bojownik wnioskując o Boskiej Istocie i Jej przymiotach ze zjawisk natury wyraźnie dopuszcza podstawę prawdy dla religijnych doktryn.

VII. Jest mym pragnieniem, Panowie, oddać tym wypowiedziom wszystko, co im się należy, zarówno z uwagi na wielką doniosłość zagadnienia jak i mając na względzie należne uszanowanie dla osób, które tu zaskarżam. Zanim jednak zdobędę to poczucie, że na pewno ich wypowiedzi pojmuję, muszę zadać ex abrupto pewne pytanie. Otóż zwolennicy uniwersytetów bez wykładania w nich teologii powiadają mi, że owszem, ludzka nauka prowadzi do wiary w Byt Najwyższy. Nie przeczę temu, ba, jako katolik wypowiadam się z pełnym przekonaniem za takim zdaniem. Niemniej jestem zmuszony pytać, co to stwierdzenie znaczy w ich ustach, co oni, sami mówiący, rozumieją przez słowo „Bóg”. Niech mnie nikt nie posądza o postawę atakującą, jeżeli wyrażę wątpliwość, czy słowo znaczy to samo po obu stronach sporu. Dla nas, katolików, jak dla pierwszych pokoleń protestantów, dla muzułmanów i dla wszystkich teistów, słowo to, jak już powiedziałem, zawiera całą teologię. Podejmę tu ryzyko antycypowania tego, co będę miał okazję podkreślić w następnej mojej prelekcji. Ale proszę pozwolić, że powiem, iż wedle tego, czego naucza monoteizm, Bóg jest Bytem niepodzielnym, sobie zawdzięczającym istnienie i działanie, wszechdoskonałym, niezmiennym. Jest myślący,

zyjący, osobowy i aktualny. Jest wszechmocny, wszechwidyjący, wszechpamiętający. Pomiędzy Nim a Jego stworzeniami istnieje nieskończona przepaść. Jest bez początku, sobie samemu we wszystkim wystarczający. Jest Stwórcą wszechświata, utrzymującym go w istnieniu. Będzie sądzić każdego z nas, prędzej lub później, wedle prawa tyżącego dobra i zła, które wypisał w naszych sercach. Jest Tym, który wyznaczylwszy cele i funkcje pozostaje suwerenny w stosunku do nich, działający przez nie i od nich niezależny. Jest Tym, w którego rękach są wszystkie rzeczy: każde zdarzenie spełnia jakiś Jego cel, każdy czyn realizuje jakąś Jego normę i w ten sposób kształtuje On własny stosunek do przedmiotu każdej szczegółowej nauki, której rozwinięcie mieści księgę wiedzy. Z niewyczerpaną nigdy energią, której hołd składają stworzenia, włączył się w dzieje ich powstania, budowę i kształtowanie się natury, bieg świata, pochodzenie ludzkiej społeczności, losy narodów, działanie ludzkiego ducha. A przez to wszystko w konieczny sposób staje się przedmiotem nauki daleko szerszej i wzniolejszej niż którakolwiek z tych nauk, które obejmuje krąg świeckiego wykształcenia.

Oto doktryna, którą dla katolika implikuje wiara w Boga. Jeżeli znaczy ona cokolwiek, znaczy to wszystko; nie może tego nie znaczyć i wiele więcej spraw. Otóż nawet gdyby w ciągu ostatnich trzech stuleci nic się nie pojawiło wśród też związanych z religią, co podważa prawdę dogmatyczną, to i wtedy trudno byłoby mi uwierzyć, żeby ludziom wykształconym naszego czasu, którzy ze skupioną uwagą zabraliby się do rozważania doktryny tak pełnej tajemnic, tak ostatecznej w swoich sformułowaniach, jawiła się ona jako coś oczywistego. Nasuwa się raczej coś przeciwnego. Skoro żyjemy w takim stanie społeczeństwa jak nasz obecnie, w którym ma się za nic autorytet, wytyczną postępowania, tradycję, nawyk, instynkt moralny i to, co przychodzi od Boga; skoro cierpliwym myśleniem, głębią i konsekwencją w poglądach gardzi się jako subtelnościami scholastycznymi; skoro premiuje się wolną dyskusję i omylny sąd jako pierworodny przywilej każdego osobnika, będzie mi chyba wybaczone, jeżeli odpłacę się osobom, które tu krytykuję, podobną monetą. Nie można mi czynić zarzutu, że w stosunku do naszego czasu, jeżeli chodzi o kwestię uwierzenia w

przedstawioną przeze mnie doktrynę, zastosuję jakąś część tego sceptycyzmu, który tenże nasz czas stosuje wobec absolutnie każdego przyjętego twierdzenia nie poddanego analizie. Nie mogę przyjąć jako oczywistości, muszę koniecznie dostać do ręki jakieś uchwytnie dowody, że duch naszego czasu rozumie przez Byt Najwyższy to samo co katolicy. Ba, przyjąłbym z ulgą, gdybym zyskał jaką taką pewność, że ludzkie zgrupowania podlegające temu duchowi czasu nabyły, nie powiem prawdziwe poznanie Boga, ale chociaż jakieś pojęcie, czym jest prawdziwe poznanie.

Nic łatwiejszego jak użyć tego słowa, nie mając właściwie niczego na myśli. Poganie mawiali: *Bóg chce*, gdy myśleli „los”; *Bóg zrzucił*, gdy myśleli „przypadek zdarzył”; *Bóg działa*, gdy myśleli „instynkt” albo „ludzka przytomność”; i *Bóg jest wszędzie*, gdy myśleli „dusza natury”. Wszemocny jest czymś nieskończenie różnym od jakiejś zasady albo ośrodka działania, albo właściwości, albo uogólnienia zjawisk. Jeżeli tedy używając tego słowa macie na myśli Istotę, która utrzymuje świat w ładzie, działa w nim, ale jedynie na sposób ogólnej Opatrzności, działa zaś w stosunku do nas wyłącznie poprzez to, co nazywa się prawami natury i na której zupełne niedziałanie bardziej można liczyć niż na działanie niezależne od tychże praw, którą można poznać, osiągając istotnie zbliżenie – ale przez pośrednictwo owych praw: i owszem, nikomu nie jest trudno wyobrazić sobie takiego Boga, nie jest też trudno Go wytrzymać. Jeżeli – powiadam – tak jak chcielibyście zrewolucjonizować społeczeństwo, w podobny sposób pragnelibyście zrewolucjonizować niebo, jeżeli zmienilibyście boską suwerenną władzę w rodzaj monarchii konstytucyjnej, w której praktykuje się wobec tronu wystarczający ceremoniał i okazuje wystarczającą czołobitność, ale nie może on wydać najprostszego rozkazu inaczej jak na podstawie precedensów i posługując się formą prawa i to jeszcze przy kontrsygnowaniu przez ministra – jeśli tak pojmujecie waszą wiarę w Boga, to nie jest ona niczym więcej, jak aprobatą i uznaniem istniejących, podpadających pod zmysły władz i zjawisk, które tylko ktoś niespełna zmysłów mógłby negować. I owszem, można mówić, że Najwyższa Istota jest potężna lub okazuje umiejętność w działaniu akurat w takim stopniu, w jakim teleskop odkrywa potęgę, a mikroskop umiejętność (w

budowie materii). Można dociekać moralnego prawa, które ta Istota podyktowała, ale w granicach fizycznych procesów zwierzęcego organizmu. Albo można domniemać się woli tej Istoty z bezpośrednich wyników ludzkich spraw. Można tak postępować i tak rozumować, jeżeli Jego Istota jest akurat tak wysoka i głęboka, i szeroka, i długa jak wszechświat, i nie więcej. Ale jeżeli tak rzeczy się mają, to wtedy wyznam, że nie ma osobnej nauki o Bogu, że teologia jest tylko nazwą, a zgłaszanie protestu na jej rzecz – hipokryzją. Wtedy On pokrywa się z prawami wszechświata. Wtedy jest On jedynie funkcją, korelatem, subiektywną refleksją i tworzącym się w myśli wrażeniem każdego zjawiska świata materialnego czy moralnego, jakie przesuwają się przez ekran naszej percepcji. W takim przypadku, choć myślenie o Nim jest aktem pobożności, w chwili gdy jawią się przed nami kolejne etapy eksperymentu czy abstrakcyjnego rozumowania, jednakże ta pobożność nie jest niczym więcej, jak poezją myśli lub ozdobą językową i nie ma na filozofię albo naukę wpływu nawet mikroskopijnego, ba, jest raczej ich pasożytniczym wytworem.

Rozumiem w takim razie, dlaczego teologia nie potrzebowaby osobnego nauczania – nie ma tu bowiem żadnego pola do pomyłki. Dlaczego jest ona bezsilna w sporze z przewidywaniami naukowymi – jest przecież jednym z nich i niczym innym. Dlaczego wpada w absurd piętnując jakieś poglądy jako heretyckie – bo herezja nie należy do dziedziny faktu i eksperymentu. Rozumiem w takim razie, jak się to dzieje, że zmysł religijny jest jedynie *odczuciem*, a stosowanie go, korzystanie z niego *rozradowującą ucztką*, gdyż jest on jak zmysł piękna lub wzniosłości. Już rozumiem, jak kontemplowanie wszechświata *prowadzi do BOSKIEJ prawdy*, bo boska prawda nie jest czymś od natury odrębnym, jest to natura opromieniona boskim światłem. Rozumiem też zapal, z którym się podchodzi do *fizycznej teologii*; takie badanie jest tylko sposobem patrzenia na fizyczną naturę, jest to pewien pogląd na naturę, prywatny i osobisty, który jeden człowiek ma, inny nie, który umysły bogate budują, inni tylko podziwiają doceniając świetne pomysły w tej budowie zawarte, a który przydałby się każdemu. Jest to wyłącznie teologia natury: w podobny sposób mówimy o FILOZOFII albo ROMANTYCZNO-POETYCZNYM TCHNIENIU historii, albo o POEZJI

dzieciństwa, albo o elemencie malowniczym lub sentymentalnym czy komicznym, albo o jakiejkolwiek innej abstrakcyjnej właściwości, którą czyjeś szczególne uzdolnienie względnie kaprys albo chwilowa moda, albo zbieżność, zgodność upodobań świata wypatrzy w tym czy owym zespole poddanych oglądowi przedmiotów.

VIII. Wydaje mi się, że takie koncepcje religii nie spełniają warunków, by je zaliczyć do monoteistycznych. Nie impuntuję ich tej czy innej osobie przynależnej do szkoły puszczającej je w obieg. Ale to, co czytam o *satysfakcji* dotrzymywania kroku w naszych naukowych badaniach *Architektowi Natury* o tym, że dzięki owej satysfakcji *cieszenie się życiem zyskuje /.../ godność i wagę*, że ona nas uczy, iż wiedza i nasze obowiązki wobec społeczeństwa są jedynymi ziemskimi przedmiotami zasługującymi na naszą uwagę, wszystko to, Panowie, wyznam, napawa mnie obawą – i nie rozprasza tej obawy w wystarczającej mierze zwrócenie się dr. Maltby'ego do Boga. Nie widzę wielkiej różnicy między oświadczeniem, że nie ma Boga, a implikowaniem, że nie można o Nim wiedzieć na pewno niczego definitywnego. Kiedy zaś widzę, że wychowanie religijne traktuje się jako kulturę odczuć, zaś religijną wiarę jako coś o charakterze przypadłości, co zabarwia ludzką wewnętrzną postawę, przypomina mi się nieodparcie (choć nie sprawiając żadnej przyjemności) pewna bardzo nieprzyjemna strona z metafizyki, mianowicie ta, na której filozof taki jak Hume sugeruje relacje między Bogiem a naturą. Ten bystry, choć najbardziej przyziemny myśliciel w swoim dociekaniu na temat ludzkiego rozumu wprowadza, jak dobrze wiadomo, Epikura, to jest nauczyciela ateizmu, jak ten wygłasza przemowę do ludu ateńskiego, nie w obronie, zaiste, tej opinii, ale by ją złagodzić. Jego celem jest ukazanie, że biorąc pod uwagę, iż pogląd ateistyczny nie jest niczym innym jak odrzuceniem teorii, a jest dokładnym przedstawieniem zjawiska i faktu, nie może on być niebezpieczny, chyba że zjawisko i fakt są niebezpieczne. W usta Epikura jest włożone twierdzenie, iż stałym logicznym potknięciem filozofii było argumentowanie z natury na rzecz czegoś poza naturą, większego od natury. Natomiast skoro Boga, jak on utrzymuje, poznaje się tylko przez widzialny świat, nasza wiedza

o Nim jest absolutnie współmierna z wiedzą o tymże świecie, nie jest w niczym od niej różna, jest tylko sposobem patrzenia nań. Dlatego wniosek, że jeżeli dopuszczamy – a nie możemy nie dopuszczać – zjawiska natury i świata, będzie to tylko kwestią terminologii, czy posuniemy się, czy też nie, do hipotezy dotyczącej drugiego Bytu, nie widzialnego, a właśnie niematerialnego, równoległego do natury i zbieżnego z nią, któremu dajemy nazwę Boga. *Przyjmując* – powiada on – *że bogowie są autorami istnienia lub porządku wszechświata, winniśmy wnioskować, że posiadają oni dokładnie ten sam stopień mocy, inteligencji, dobroci, który przejawia się w dziele powstałym przez ich umiejętność. Niczego jednak więcej nie da się dowieść, chyba że wezwiemy na pomoc przesadę i pochlebstwo, by dopełniły tego, czego nie stało w dowodzeniu i rozumowaniu. W takim stopniu, w jakim ślady jakichś przymiotów, w chwili obecnej, dają się dostrzec, możemy wnioskować o istnieniu tych przymiotów. Przyjmowanie przymiotów dalszych jest czystą hipotezą; jest nią jeszcze bardziej supozycja, że w odległych miejscach i okresach miało miejsce jakieś wspanialsze okazanie tych przymiotów, względnie że kiedyś takowe nastąpi oraz że istniał albo zaistnieje schemat ich rozrządzania lepiej odpowiadający takim wyobrażonym zaletom.*

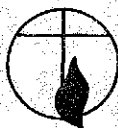
Mamy więc rozumowanie kogoś, kto nie wahałby się przeczyć, że jest możliwa jakaś osobna nauka lub filozofia na temat Najwyższego Bytu; skoro wszak wszystko bez wyjątku, co o tym Bycie wiemy, zbiega się z tym, tamtym, czy owym zjawiskiem, moralnym czy materialnym, już podpadającym pod tę lub tamtą naukę o naturze. W przypadku kogoś tak rozumującego byłoby zatem logiczne pominąć teologię w programie wykształcenia uniwersyteckiego, ale w jaki sposób mogłoby to być logiczne u kogoś, kto nie przyznaje się do towarzystwa tamtego? Z przyjemnością widzę, że autor, wielokrotnie już wymieniony, przeciwstawia się Hume'owi w jednym zdaniu przytoczonego przeze mnie cytatu z jego „Rozprawy o nauce“, gdy decyduje się na wypowiedź, że zjawiska świata materialnego nie wystarczają do pełnego ukazania Boskich przymiotów i gdy implikuje, że te zjawiska wymagają uzupełniającego procesu, który by dopełnił i zharmonizował to, o czym one świadczą. Ale czyż ten uzupełniający proces nie jest nauką? A jeżeli tak, czemuż

nie uznać jej istnienia? Jeżeli Bóg jest więcej niż naturą, teologii należy się miejsce wśród nauk. Jeżeli przeciwnie, nawet tego nie jesteś pewny, w czym jesteś różny od Hume'a lub Epikura?

IX. Kończę więc tak, jak zacząłem – religijna doktryna jest wiedzą. Oto ważna prawda, w którą niewielu dziś się zagłębia; a ja pragnąłbym, by ci wszyscy, którzy zaszczytili mnie swoją tu obecnością, pozwolili mi prosić ich o zabranie z sobą tej prawdy. Nie szukam pointy ostrej dyskusji, a określam zasady najwyższej wagi. Doktryna religijna jest wiedzą w równie pełnym sensie, jak jest nią doktryna Newtona. Nauczanie uniwersyteckie bez teologii jest po prostu niefilozoficzne. Teologia ma co najmniej równie dobre prawo, by się domagać dla siebie miejsca w tym nauczaniu, jak astronomia.

W moim następnym wykładzie postawię sobie jako cel ukazanie, że pominięcie jej z listy uznanych nauk nie tylko samo nie da się obronić, ale będzie rzutować niekorzystnie na całą resztę.

tłum. Przemysław Mroczkowski



ks. Józef Życiński

Symfonia bosko-ludzka

Jednym z trudniejszych pytań, jakie odwiecznie intrygują człowieka, pozostaje pytanie o to, jak pogodzić z ludzką wolnością istnienie nieuchronnej konieczności, przeznaczenia czy łaski Bożej. Pytanie to inspirowało wiarę Greków w ananke i wschodnie opowieści o nieuniknionym fatum. Pojawia się ono w ludowej teologii, gdy słyszymy, że ktoś umarł, bo widocznie było mu tak przeznaczone. Jego echo dźwięczy w tłumaczeniach sugerujących, że jeżeli chory wyzdrowiał, to znaczy, że Bóg go ocalił, jeśli umarł – to zawiedli lekarze i sztuka medyczna...

Istotne trudności pojawiały się w myśli chrześcijańskiej, kiedy usiłowano uwzględnić działanie Boga w historii świata i w indywidualnym życiu człowieka. W ich wyniku albo obarczano Boga odpowiedzialnością za milczenie w epoce krematoriów oświęcimskich, albo też tak ograniczano Jego rolę w dziejach ludzkości, iż upodabniał się On do Boga deistów obojętnego na losy świata. Uznaniem merytorycznej złożoności powstających w tej dziedzinie problemów było m.in. to, iż Kościół w swym oficjalnym nauczaniu zachował rezerwę wobec proponowanych przez Baneza i Molinę konkurencyjnych teorii tłumaczących współistnienie natury i łaski. Pytanie o naturę tego współistnienia powraca niezmiennie w każdej generacji u osób, które chcą nadać konkretny empiryczny sens terminowi „łaska”.

Proponując jeden z możliwych modeli współdziałania między człowiekiem a Bogiem chcę nawiązać do koncepcji rozwijanej współcześnie w kręgu filozofii procesu kontynuującej dorobek A. N. Whiteheada. W ujęciu tym nasza współpracę z łaską ilustruję odwołując się do metafory symfonii. Piękno symfonii zależy zarówno od partytury jak i od wykonania. Harmonia godnej człowieka egzystencji zależy zarówno od Bożych planów wobec każdego z nas jak i od naszych konkretnych wysiłków zmierzających do zrealizowania tych planów. Ten ostatni czynnik pomija się zazwyczaj zarówno w filozofii fatum jak i w ujęciach, które umniejszają rolę człowieka we współpracy z Bogiem.

Zdaniem L. S. Forda przeakcentowanie przez islam elementu Bożego działania doprowadziło w przeszłości nie tylko do znanej filozofii fatalizmu i niesionej przez nią łatwej rezygnacji w obliczu trudności, lecz również do zastoju kulturowego, który nastąpił w myśli muzułmańskiej w tym okresie, gdy Tomaszowa reinterpretacja Arystotelesa okazała się płodna kulturowo i filozoficznie ¹. Podobna teologia Bożego woluntaryzmu wywoływała zawsze zdecydowany opór u A. N. Whiteheada. W jego ujęciu Bóg, nazywany subtelnym Poetą świata, wchodzi na horyzont naszej egzystencji ze swymi propozycjami harmonii i piękna. Relatywna wolność człowieka przejawia się jednak w tym, iż możemy Boże propozycje odrzucić idąc za prywatnymi kanonami piękna. W perspektywie tej możemy poszukiwać odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące celowości naszych wysiłków zarówno w życiu społecznym jak i w indywidualnym poszukiwaniu harmonii ducha.

Urok niewidzialnego świata

Interesującą próbę nowego ujęcia relacji między naturą a łaską otrzymujemy we współczesnej filozofii procesu w interpretacjach, w których – zależnie od słownikowych sympatii – czasem nie pojawiają się nawet same pojęcia natury i łaski. Unika się ich dlatego, iż wyrazem pewnego konwenansu pozostaje, czy za naturę człowieka uznać idealny stan harmonii moralnej, do której powinniśmy dążyć, czy też odziedziczone po przodkach zwierzęcych instynkty i popędy, którym uleganie – nawet jeśli stało się już naturalne – pozostaje równocześnie przykre i nieznośne. Używając języka biblijnego moglibyśmy postawić pytanie, czy za naturalny stan człowieka uznać pierwotną harmonię sprzed grzechu pierworodnego, jego poczucie bliskości Boga i piękna życia, czy też doświadczenie dramatu grzechu, potu czoła i tęsknoty za utraconym rajem. By nie wikłać się w podobną problematykę, wielu przedstawicieli filozofii procesu decyduje się na wybór terminologii, która jest wolna od wcześniejszych obciążeń dyskusyjnych.

¹ *Thomas Aquinas and Contemporary Philosophical Options*, w: „Listening”, 14/1979, s. 241.

Aby przezwyciężyć uprzedzenia towarzyszące nierzadko wizji monarchicznego Boga odległych zaświatów, trzeba najpierw uświadomić sobie, iż prawda o Bożej immanencji oznacza, że Bóg jest ustawicznie, choć na różne sposoby i w różnym stopniu, obecny w naszym bycie. Podstawowa prawda o statusie człowieka przejawia się w tym, iż żyjemy „zanurzeni” w rzeczywistości Bożej, która ogarnia nas podobnie jak pole grawitacyjne, niewidoczne, lecz realne. Pawłowe słowa: *W Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy* (Dz 17,28), były wyrazem tej podstawowej świadomości, iż między Absolutem nieskończonego Boga a pyłkiem kosmicznym zwanym *animal rationale* istnieje tajemnicza nierozzerwalna więź tak ścisła, iż wszystkie nasze czyny pozostają w bezpośrednim odniesieniu do immanentnego Boga. Naszym środowiskiem naturalnym pozostaje więc środowisko Boże, tzn. świat ideałów, wartości i norm moralnych, świat prawdy i piękna istniejących w Bogu i określających pewną propozycję naszej egzystencji.

Wizja ta pozostaje szczególnie bliska słowom liturgii mówiącym, iż naszą postawę wobec rzeczywistości wyrażamy *przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie*. Jeśli słów tych nie traktujemy jedynie jako literackiej przenośni, znajdujemy w nich odbicie prawdy o podstawowej ontycznej solidarności Boga z człowiekiem tak silnej, iż nasze czyny dokonują się przez współdziałanie z Bogiem i zakorzenienie w Jego boskiej rzeczywistości. Trudności interpretacyjne pojawiały się, gdy współoddziaływanie czynnika boskiego i ludzkiego ujmowano w kategoriach przeciwstawień posługując się w dodatku perspektywą statyczną, która nie uwzględnia bogactwa i dramaturgii więzów istniejących między człowiekiem a Bogiem. Przeciwstawienie to znika, jeśli przyjmimy, iż Boże działanie łaski ma nas prowadzić do pełnego rozwoju osobowości, do przezwyciężenia pozornych fatalizmów i okazania piękna ludzkiej wolności ukierunkowanej ku ideałom, które czynią nasze życie życiem godnym człowieka.

Zamiast pozornych przeciwstawień we współoddziaływaniu Boga z człowiekiem pojawia się element wielkiej kosmicznej symfonii, w której jest możliwe zharmonizowanie poszczególnych elementów składowych w taki sposób, iż ich wynikiem będzie Piękno i Sens pełni człowieczeństwa. Jak

podkreślają John Cobb i Donald Baillie, „*łaska*“ oznacza rzeczywistość Bożego działania /.../ oddziałującą na cele, które Bóg chce realizować z człowiekiem /.../ Im bardziej skuteczna okazuje się łaska Boża w naszym życiu, tym pełniej stajemy się odpowiedzialną działającą osobą. Łaska i wolność nie znajdują się w stanie wzajemnego konfliktu. Przeciwnie, wzrastają one razem².

Harmonia współwzrostu

Urok symfonii ma podstawę w harmonijnym zespoleniu różnorodnych instrumentów, których rolę można przełożyć na suchy język zapisu partyturowego. Jak przedstawiają się konkretne partytury w symfonii współdziałania Boga z człowiekiem? Jakie mechanizmy i prawidłowości może określić filozof, którego nie zadowalają ogólnikowe wypowiedzi o pięknie współwzrostu ukierunkowanego w stronę największych ideałów? Starając się przybliżyć odpowiedź na to pytanie będę programowo unikał specjalistycznej terminologii używanej w różnych nurtach filozofii procesu, by żargonowym opisem szczegółów nie zniechęcić do wizji, której główne elementy można oddać za pomocą powszechnie zrozumiałych terminów.

Do twórczego dialogu między człowiekiem a Bogiem nie włączamy się nigdy jako tabula rasa – czysta tablica, na której Bóg może zapisywać swe cele i plany wobec nas. Wchodzimy w życie obciążeni indywidualnym dziedzictwem genetycznym, z niepowtarzalną strukturą psychiczną, w specyficznym środowisku rzeźbiącym na swój sposób te predyspozycje, na których genezę nie mieliśmy wpływu. Wchodzimy w życie wnosząc również zasadnicze pęknięcia naszej osobowości określane przez teologów mianem skutków grzechu pierworodnego. Jest to chyba najbardziej sprawdzalna empiryczna teza teologii, jako że każdy z nas doświadcza indywidualnie bolesnego rozdarcia między światem wielkich porywów i wymarzonych ideałów a przy-

² J. Cobb, *Christology in „Process-Relational” Perspective*, w: *God and Change: Process Thought and the Christian Doctrine of God*, Leuven 1987, s. 84 n.; D. Baillie, *God was in Christ*, Scribner's Sons, New York 1984.

ziemną rzeczywistością działań, które nierzadko zostawiają w nas osad niesmaku, niepokój niezadowolenia z siebie, powracające wyrzuty sumienia.

Determinanty, które wnosimy w życie, określają pewien horyzont egzystencji niezależny od naszych wyborów. Bóg, który pojawia się na tym horyzoncie, wnosi nań hierarchię wartości, norm i ideałów określających pewną idealną wizję naszego człowieczeństwa. Niektóre z tych norm mają charakter uniwersalny określając wspólną kondycję wszystkich istot ludzkich, bez względu na różnice rasy, narodowości czy płci. W Bożej perspektywie nie ma Übermenschów, których obowiązywałyby tylko nieparzyste przykazania Dekalogu ani też nie ma aksjologii sytuacyjnej uzależnionej od lokalnej koniunktury na giełdzie wartości. Chrześcijański obiektywizm wartości otrzymuje swą podstawę w tym, iż właśnie w immanentnym Bogu istnieją niezmiennie ideały wartości; także tych, które aktualnie nie cieszą się popularnością w notowaniach etycznego Wall Street.

Boża wizja naszego człowieczeństwa zawiera jednak również pewne elementy zindywidualizowane, uwzględniające specyfikę naszej osobowości oraz możliwość działań na horyzoncie konkretnej egzystencji. Ten element Bożych planów wobec nas opatrywany jest w teologii mianem **POWOŁANIA**. Zależnie od tego, czy chodzi tu o powołanie do życia rodzinnego, powołanie do konkretnego zawodu, powołanie zakonne czy kapłańskie, Boża propozycja harmonii naszego życia przybiera indywidualny koloryt wprowadzając w specyficzną „naszą” perspektywę.

Współdziałanie natury i łaski zachodzi więc na horyzoncie, w którym nasze naturalne predyspozycje i determinanty środowiskowe uzyskują uzupełnienie w celach i wzorcach postępowania określonych przez Boga. Bożą obecność odkrywamy w „pociągającym uroku” (lure) określonych wartości i zachowań, które zaczynają nas intrygować urzekając swą treścią. Nie należy jednak sądzić, iż działanie człowieka trzeba ujmować w kategoriach przyczynowych, natomiast działanie Boga w kategoriach celowości. Człowiek również dysponuje pełną możliwością wyboru swych życiowych celów oraz odrzucenia norm i wartości proponowanych przez Boga. Bóg natomiast oddziałuje na nasze wybory nie tylko przez psychologiczną sugestywność pewnych wybo-

rów i atrakcyjność określonych celów, lecz także przez realne współoddziaływanie przyczynowe, które nie narusza jednak autonomii naszych decyzji.

Łaska i wolność

Działania łaski nie należy więc sprowadzać do elementu psychologicznych fascynacji i uniesień, które towarzyszą pewnym naszym przeżyciom. Są one przejawem działania łaski, ale nie wyczerpują całej bogatej rzeczywistości tego działania. Przydatna może okazać się tutaj analogia z zastosowaniem leku. Jego funkcję ujmujemy przede wszystkim w kategoriach celu, gdyż stosowane środki medyczne mają za cel przywrócenie zdrowia. Ich stosowanie może wywoływać obserwowane natychmiast reakcje organiczne czy psychiczne. Efektu działania leku nie wolno jednak redukować do bezpośrednich następstw.

Analogia z lekiem i łaską jest o tyle niedoskonała, iż w medycynie znane są środki, które blokują naszą świadomość, ograniczają odpowiedzialność, uniemożliwiają podjęcie normalnej decyzji. Tymczasem działanie łaski nie narusza nigdy naszej wolności, nie przekształca nas w manekiny programowane przez Boga, respektuje nasze ludzkie wybory nawet wtedy, gdy ich następstwem jest absurd zła i dysharmonia grzechu. Pojawia się ona wtedy, gdy człowiek ulega złudzeniu samowystarczalności ontycznej i sądzi, iż przy swych predyspozycjach jest w stanie podjąć samotniczą konstrukcję piękniejszego świata wyzwolonego z Bożych ograniczeń.

Nierzadko odrzucenie Bożych ideałów dokonuje się bez prób racjonalizacji wyboru, w imię zademonstrowania własnej oryginalnej osobowości czy artystycznej swobody działania. Zawsze jednak u podstaw wyboru zła i grzechu znajduje się element iluzji, w wyniku którego wartość względną podnosi się do rangi wartości najwyższej lub fałszywego absolutu. Prawdliwość tę ilustruje metafora biblijnego opisu grzechu pierwszych ludzi. Metafora owocu doskonale symbolizuje status wartości prozaicznej, względnej wartości, która nagle jawi się jako źródło nieproporcjonalnie mocnych doznań sugerujących wyjątkowe walory estetyczne, pragmatyczne czy personalistyczne.

Prawidłowość ta znajduje swe tragiczne powtórzenie zarówno w skali życia społecznego, kiedy np. polityczni psychopaci zaczęli organizować nową ludzkość realizując swe odkrywczyste plany, jak i w indywidualnych wyborach, kiedy biorąc pragnienia za rzeczywistość odrzucamy Bożą propozycję ideałów i naszą prywatną mądrość podnosimy, choćby podświadomie, do rangi bożka.

W strukturze symfonii życia pojawia się w takich sytuacjach odejście od ideału Bożego piękna. Nie zawsze musi ono prowadzić do natychmiastowych przykrych zgrzytów. Nieraz wolna improwizacja prowadzi do ponownego powrotu do partytury, nieraz satysfakcjonuje ona w skali mikro-, by dopiero później odsłonić zgrzytliwy dysonans. Znamienny pozostaje jednak fakt, iż kosmiczny dramat zła zawiera składową poznawczą, która przejawia się w podnoszeniu osobistych złudzeń do rangi prawdy podstawowej.

W ujęciu filozofii procesu działanie łaski przejawia się w tym, iż na horyzoncie zdominowanym przez pozór pojawia się, niczym ogień nadziei, nowe światło, które ma nam ukazać właściwy wymiar rzeczy i skłonić do decyzji odpowiadających poznanej prawdzie. Cobb następująco wyraża istotę tego ujęcia: *Boże działanie nie stanowi dodatkowej determinanty, do której muszą dostosować się przyszłe zdarzenia. Działanie to czyni natomiast efektywnymi różnorakie możliwości, które w nowych zdarzeniach ukazują się istotne dla aktualnego świata. Boże działanie otwiera więc dla nowych zdarzeń szansę, czy nawet konieczność, dokonania wyboru. Niezależnie od tego, w jakim stopniu wynik tego wyboru jest determinowany przez aktualny horyzont świata, występuje w nim zawsze czynnik samodeterminacji, w którym określamy sami to, co przez Boże działanie było zestawione jako nie w pełni określone (indeterminate). Rola Boga polega więc na tym, by uczynić nas istotami wolnymi³.*

W proponowanym ujęciu znika zasadnicza opozycja między Bożą łaską a ludzką wolnością. Łaska jest realnym czynnikiem, który ma nam ułatwić zarówno rozpoznanie prawdy jak i okazanie wolności. Współwystępowanie tych dwóch składników ukazuje uproszczony charakter ujęć, w których sądzono, iż samo poznanie prawdy jest w stanie doprowadzić nas do doskonałości etycznej. Tęsknota za

prawdą generującą etyczną harmonię życia znalazła klasyczny wyraz w myśli Sokratesa. Jej odmienne przejawy występowały u gnostyków czy Pelagiusza podzielających optymistyczne przekonanie, iż człowiek może osiągnąć doskonałość i zapewnić sobie zbawienie przez własne wysiłki. Naszej generacji znacznie łatwiej jest oceniać nierealistyczny charakter podobnych deklaracji. Po wiekach modyfikacji programów, w których utopijną wizję idealnej ludzkiej społeczności wiązano z postępem, racjonalną refleksją, techniką czy genialnymi odkryciami praw społecznej ewolucji, nadszedł obecnie okres, w którym w głęboko zróżnicowanych nurtach filozofii wyraża się sceptyczny nihilizm czy programowy pesymizm.

Filozofia procesu unika podobnych deklaracji, ale też nie podziela optymistycznych przekonań Sokratesa, iż samo poznanie prawdy wystarcza do osiągnięcia ideałów. Przekonanie to ma podobny status co opinia, iż sama poprawna diagnoza może wystarczyć do wyleczenia chorego organizmu. W bardziej realistycznym ujęciu racjonalna diagnoza musi mieć kontynuację w korespondującej z nią terapii.

Terapia proponowana w ponownym otwarciu na ideały Bożej harmonii łączy się z poszukiwaniem nowego spojrzenia na naszą dotychczasową sytuację, odkryciu obecnych w niej złudzeń, poszukiwaniu nowego sensu, zaufania, iż jesteśmy w stanie przezwyciężyć ograniczające nas determinizmy i za pomocą łaski tworzyć horyzont nowych ideałów zakorzenionych w głębszej koncepcji Sensu. W sytuacjach takich *im bardziej skuteczna okazuje się w naszym życiu Boża łaska, tym bardziej stajemy się wolni. Im szczelniej zamykamy się na Boży dar, czy to w przypiływie dumy, czy lenistwa, tym mniej skuteczna staje się łaska, tym mniej pozostaje w nas wolności. Nie możemy jednak wykluczyć łaski w sposób całkowity. Dopóki żyjemy, nie możemy przemienić się jedynie w automaty*⁴.

By właściwie zrozumieć sens ostatnich zdań, trzeba uświadomić sobie, iż w tradycyjnej teologii wyróżnia się wiele

³ Art. cyt., s. 96. Jest to swobodny przekład, w którym niezależnie od tradycji Whiteheadowskiej tłumaczę „occasions” jako „zdarzenia”, zaś „decisions” jako „działania”, by uczynić wyjęty z kontekstu tekst bardziej zrozumiałym.

⁴ Tamże, s. 87.

odmiennych typów łaski. Ich klasyfikacje mogą onieśmielać i przerażać laika, podobnie jak pękaty katalog onieśmiela kogoś, kto chciałby zredukować całą medycynę do techniki dawkowania aspiryny. Tęsknota za tym, by w imię porządku nadać słowu „łaska” jednoznaczny sens, jest jednak równie surrealistyczna jak dążenie do uniformizacji przeżycia przyjaźni lub miłości. Bogate odcienie tych przeżyć mogą nadawać zupełnie różny sens brzmiącym podobnie wypowiedziom o miłości. Podobnie jest z wypowiedziami o łasce, która stanowi przecież rzeczywistość wyrażającą miłość Boga do nas.

Jakościowo różnych przejawów tej miłości doświadczamy w Szawłowym efekcie nagłego nawrócenia, w powolnym odkrywaniu istotnego sensu religii, w sakramentalnych spotkaniach z Chrystusem, które przemieniają nasze spojrzenie na życie i prowadzą do nowej skali wartościowań. Ponieważ całe życie ludzkie ma obiektywne odniesienie do Bożego planu, który jest wyrazem wspomnianej miłości, możemy mówić zarówno ogólnie o łasce powołania jak i o konkretnych środkach niosących łaskę umożliwiającą realizację tych planów. W ujęciu takim sensowna pozostaje wypowiedź: *Wszystko jest łaską*. Ma ona charakter metaforyczny, gdyż operujemy w niej szerokim pojęciem łaski. Podstawę jej sensu stanowi jednak to, iż nasze wzajemne spotkania, przeżycie fascynacji, odkrycie piękna czy wartości stanowią dar, w którym udało się nam odkryć Boży sens. W tym znaczeniu mówimy o łasce spotkania czy łasce głębokich duchowych przeżyć.

Estetyka głębi

Wprowadzona przeze mnie metafora symfonii może mieć ten niepożądany skutek, iż przesunie akcent w stronę estetycznych zagadnień w kwestiach, w których podstawową rolę odgrywają zagadnienia ontologii, aksjologii czy etyki. Harmonii elementu współoddziaływań Boga z człowiekiem nie wolno więc umieszczać na poziomie, który Søren A. Kierkegaard w swej krytyce płytkich, powierzchownych form życia nazywał poziomem egzystencji estetycznej. Współoddziaływania te mają niewątpliwie element estetyczny, który towarzyszy każdej harmonii. Omawiana

estetyka ma jednak swe zakorzenienie w głębi naszych wartościowań i doznań.

Harmonia estetyczna odgrywa tak wielką rolę w filozofii Whiteheada, iż nawet logikę traktuje on jako jedną z wielu form tej harmonii. Doświadczeniu estetycznemu w sensie ścisłym przypisuje on wielką wagę podkreślając, iż przeżycie zachwyty wschodem słońca czy pięknem sonetów decyduje o specyfice poznawczej ludzkiego gatunku. Pojęcie harmonii odnosi Whitehead zarówno do trudnego zespolenia wartości etycznych na poziomie naszych wyborów moralnych jak i do egzystencjalnej harmonizacji różnorodnych czynników na poziomie naszych konkretnych działań. Najwyższą Harmonię harmonii, jaką może realizować w swym życiu człowiek, określa on skrótowo mianem pokój.

Nie jest to wymarzony przez stoików pokój duszy płynący z braku wrażliwości na bodźce zewnętrzne; pokój opisywany przez Whiteheada powstaje przez trudną harmonizację przeciwnych elementów, w których doświadczając ograniczeń i zła zachowujemy wiarę w realność dobra, zaś mimo empirycznych dowodów naszej słabości potrafimy wierzyć w piękno zespolenia naszych działań z działaniami boskiego Poety świata.

Metaforę Boga jako Poety świata i rozumiejącego współtowarzysza naszych cierpień rozwinąłem na kartach „Trzech kultur“. W kontekście obecnych rozważań bardziej właściwe byłoby mówienie o boskim Kompozytorze, który zaprasza nas do czynnego współudziału w wielkiej symfonii Jego autorstwa. Jest to równocześnie symfonia, której treści wyrażają najgłębsze z naszych ludzkich uczuć. Tym samym zasługuje ona na miano „Symfonii ludzkiej“.

Pewna dawka bolesnych doświadczeń może łatwo skłaniać do sceptycyzmu, niewiary w siebie, celebrowania filozofii prywatnego czarnowidztwa. Nie wolno nam jednak absolutyzować niepowodzeń przeszłości, jeśli uświadomimy sobie, iż nasze twórcze działanie zespala trzy równe perspektywy czasowe. Doświadczając upływu teraźniejszości pozostajemy pod niewątpliwym wpływem przeszłości. Jej skutki trwają nadal zarówno w doświadczanych przez nas obiektywnych sytuacjach, których wybór w pewnym stopniu zależy od naszych działań, jak i w naszym indywidualnym podejściu do tych sytuacji. Niezależnie od przeszłych nie-

powodzeń czy rozczarowań istnieją jednak powody, by oczekiwać, iż „dziś” może być istotnie różne od „wczoraj”. Jak podkreśla filozofia procesu, metafizyczna struktura świata nie stanowi ani ciągu żelaznych determinacji ani też zwyczajnego kopiowania wcześniej zrealizowanych układów. Ważną rolę odgrywa w niej element twórczego rozwoju prowadzący do emergencji skomplikowanych nowych struktur, które były nieobecne we wcześniejszych etapach ewolucji. To wewnętrzne ukierunkowanie bytów w stronę nowych form stanowi obiektywną podstawę humanistycznej nadziei na przewyciężenie ograniczeń, które nierzadko jesteśmy skłonni ujmować jako fatalistyczną konieczność.

Przy próbie przewyciężania domniemanych fatalizmów kształt naszej terażniejszości zostaje uzależniony od nie zrealizowanej jeszcze przyszłości. W dobrze znany sposób oddziałuje ona na nasze aktualne „teraz” czy to przez nasze marzenia, czy też przez wyobraźnię. Istnieje typ marzeń, który ułatwia nam kultywowanie nadziei mimo doświadczenia brutalności świata. Nasza tęsknota za piękniejszym, bardziej sprawiedliwym i bardziej ludzkim światem nie jest jednak budowana z mozaiki utopii i marzeń. Ma ona swą ontyczną podstawę we współdziałaniu Boga z człowiekiem. Immanentny Bóg wchodzi na horyzont naszych życiowych rozczarowań i dramatów wnosząc swoją propozycję harmonii i ideałów. Jej piękno kieruje naszą uwagę w stronę przyszłości, która może stać się dziedziną realizacji takiego sensu i piękna, jakie ukazuje Boży Logos.

W proponowanej perspektywie działanie Boga w naszym życiu nie dokonuje się nigdy bez współdziału człowieka; absurdem byłoby więc obciążanie Boga odpowiedzialnością na naszą rezygnację czy beczynność prowadzącą do narcystycznej splendid isolation.

Odbudowanie nadziei

Czynnikiem stanowiącym realną podstawę naszych nadziei na jakościowo różne jutro pozostaje obecność na horyzoncie naszego życia nie zrealizowanych jeszcze Bożych ideałów, które jawią się jako propozycja możliwa do ucieleśnienia w naszym życiu. Tajemniczą rzeczywistość Bożych ideałów możliwych do zrealizowania w naszym życiu dosko-

nale charakteryzuje teologiczna prawda o królestwie Bożym, które w nas jest (Łk 17,21) nawet w doświadczeniu życiowych klęsk. Komentując Jezusowe słowa o przybliżającej się rzeczywistości „królestwa“, jeden z kontynuatorów dorobku Whiteheada pisze: *Sądzę, iż znaczą one więcej niż tylko to, że oczekiwane „Królestwo“ ma nadejść w niezbyt odległej przyszłości. Jego bliskość decyduje również o jakości jego mocy oddziaływania na teraźniejszość; mocy, którą można już odczuć. Ta przyszła rzeczywistość wywiera w mniejszym lub większym stopniu swe oddziaływanie, stosownie do bliskości czy oddalenia /.../. Odczuwana bliskość Królestwa może być jednak niezależna od jego chronologicznych realiów /.../ Moc tej bliskości nie oddziałuje na nas niezależnie od naszej woli; nie przestawia nas tu czy tam, jak to ma miejsce przy oddziaływaniach fizycznych, gdy w grę wchodzi przyczynowość sprawcza. Ta właśnie moc jest skierowana w stronę naszej wolności i może wywołać zarówno afirmację jak i wrogość. Jej siła polega na tym, iż poruszając głębie naszego wnętrza apeluje ona do naszej wolności. Perspektywa metanoi opartej na wierze wymaga najpełniejszego doświadczenia wolności, ponieważ pociąga przemianę naszego ja⁵.*

Nadzieja odnaleziona w tej perspektywie nie jest nadzieją pięknoduchów oczekujących na pomyślny rozwój wydarzeń. Rodzi się ona w fundamentalnej solidarności człowieka z Bogiem. Odkrywamy ją w oscylacji doświadczanych nadziei i rozczarowań. Ich realność może rodzić rezygnację i apatię. Niemniej realna jest jednak Boża rzeczywistość „pociągającego uroku“, przez którą bliski Bóg ukazuje nową nadzieję w krajobrazie zdominowanym przez smutek.

⁵ L. S. Ford, *The Power of God and the Christ, w: Religious Experience and Process Theology*, red. H. J. Cargas, B. Lee, Paulist Press 1976, s. 88.

La symphonie divino-humane

L'auteur propose un des modes possibles de coopération entre l'homme et Dieu, par référence à la philosophie du processus, en continuation de l'œuvre philosophique d'A. N. Whitehead. Il recourt à la métaphore de symphonie pour illustrer la coopération de l'homme avec la grâce divine; en effet la beauté d'une symphonie

tient à la fois de la partition que de l'exécution. C'est dire que, loin de constituer un facteur de limitation du libre arbitre de l'homme, la grâce divine y fait, au contraire, appel, et la solidarité fondamentale entre l'homme et Dieu fait espérer de la réalisation des idéaux divins dans notre vie d'ici-bas.

Grzegorz Schmidt SJ

Czcij matkę swoją, Ziemię

W naszych czasach rośnie świadomość, że zagrożeniem dla pokoju na świecie jest nie tylko wyścig zbrojeń, lokalne konflikty zbrojne i różne formy niesprawiedliwości społecznej, wciąż obecne w życiu ludów i narodów, ale także brak należnego SZACUNKU DLA PRZYRODY, chaotyczna eksploatacja bogactw naturalnych i stopniowe pogarszanie się jakości życia¹. Tak rozpoczyna się papieskie orędzie wydane w związku z obchodzonym 1 I 1990 r. dniem modlitw o pokój. Po raz pierwszy w takiej formie Ojciec Święty zwraca uwagę na wewnętrzny związek zachowania pokoju między ludźmi z relacją, jaka łączy człowieka z całym stworzeniem. Papieski apel jest jakby odpowiedzią na dramatyczny opis sytuacji ekologicznej w „Raporcie o stanie świata – 1989”², o którym pisał już w „Przeglądzie Powszechnym” (11/89) Roman Warszawski. Stwierdzenie Papieża, że kryzys ekologiczny należy traktować przede wszystkim jako problem moralny, uświadamia powagę zagrożenia wynikającego z opisanego przez „Raport” sytuacji.

Przyczyny degradacji środowiska

Najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej jest brak szacunku dla życia, który charakteryzuje wiele zachowań sprzecznych z zasadami ochrony środowiska. Wydaje się, że to zdanie zaczerpnięte z papieskiego dokumentu oddaje istotę całego problemu. Nie jest to bowiem kwestia takich czy innych rozwiązań w zakresie technologii produkcji, kierunków rozwoju ekonomicznego itp., ale przede wszystkim problem postawy człowieka, jego samookreślenia się wobec całej rzeczywistości stworzonej. O ile bowiem bezpośrednią przyczyną degradacji środowiska można upatrywać w naruszeniu delikatnej równowagi różnych ekosystemów, o tyle nie ma wątpliwości, że powodem takiego stanu nie jest jakiś niekorzystny zbieg okoliczności, lecz działanie człowieka przekonanego o niewyczerpalności

bogactw naturalnych i zdolności natury do pełnej regeneracji. Działanie to podyktowane jest zaś z kolei dążeniem do zdobycia maksimum dóbr materialnych i to przy możliwie minimalnych kosztach. Taki właśnie model rozwoju charakteryzuje naszą zachodnią cywilizację.

Czy zawiniło chrześcijaństwo?

Skoro zaś zachodnia cywilizacja bywa określana jako chrześcijańska, trudno się dziwić, że zdarzają się głosy upatrujące najgłębszą przyczynę takiej postawy człowieka w biblijnym nakazie czynienia sobie ziemi poddanej. I tak np. Lynn White uważa, że wprowadzony przez chrześcijaństwo dualizm człowieka i natury ukształtował w człowieku postawę wyzyskiwacza natury przez rozwijaną technikę¹. C. Amery oskarża z kolei biblijny antropocentryzm o wytworzenie w człowieku poczucia wyższości nad naturą, które doprowadziło do manipulowania nią i niczym nie ograniczonego przekształcania². E. Drewermann uważa, że chrześcijaństwo przejmując starotestamentowy antropocentryzm oraz grecko-rzymski pragmatyzm i materializm stało się czynnikiem niszczącym zarówno człowieka jak i naturę³. Odpowiadając na te i podobne zarzuty, redakcja „Civiltà Cattolica” zauważa, że biblijnego panowania człowieka nad stworzeniem nie można pojmować jako *ius utendi et abutendi*. *Człowiek może używać stworzenia dla swego dobra, ponieważ stworzenie jest mu dane (taki jest sens antropocentryzmu), ale opiekując się nim i szanując je, ponieważ jest nobrym dziełem Boga, który pozostaje jego panem*⁴. Trudno zresztą nie zauważyć anachronizmu niektórych zarzutów stawianych chrześcijaństwu na podstawie mniej lub bardziej poprawnej interpretacji Księgi Rodzaju. O ich słuszności

¹ Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*, „Tygodnik Powszechny” nr 1, 7 I 1990, s. 2.

² Lester R. Brown (red.), *State of the World – 1989. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, W. Norton and Company, New York – London 1989, ss. 256.

³ *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, „Science” nr 3767/1967, s. 1202–1207.

⁴ *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

⁵ E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt*, Regensburg 1981.

⁶ *Chi è responsabile dell'attuale degrado ecologico? Ecologia e morale*, „Civiltà Cattolica” nr 3350, 9 I 1990, s. 112.

mogłaby zadecydować dopiero ewentualna analiza faktycznego wpływu, jaki wywarło nauczanie Pisma Świętego na postawy chrześcijan różnych czasów i epok. Sprawa to trudna i zamiast szukać winnych lepiej – być może – zająć się o sojuszników w kształtowaniu nowej świadomości ekologicznej.

Ekologia: hobby, ideologia, polityka czy coś więcej?

Zdarzają się ludzie traktujący ekologię jako swego rodzaju nieszkodliwe hobby, a zainteresowanych nim jako pożytecznych dziwaków. Po przeciwnej stronie można znaleźć prawdziwych wyznawców ekologizmu, ideologii czy wręcz religii natury. Nie brak również polityków zręcznie grających zieloną kartą. Autor redakcyjnego komentarza „Civiltà Cattolica” określa ekologizm jako *ideologię, która postuluje jako absolutny priorytet nową relację między człowiekiem a naturą, między człowiekiem a środowiskiem. Dotyczy zatem bezpośrednio całego modelu życia i produkcji uprzemysłowionych społeczeństw*⁷. Tak rozumiany ekologizm jest zjawiskiem typowo europejskim i amerykańskim. Wspominany autor zwraca uwagę, że podobnie jak marksizm był krytyczną ideologią wczesnego kapitalizmu, piętnując mechanizmy wyzysku człowieka, ekologizm jest krytyczną ideologią kapitalizmu dojrzałego i superuprzemysłowionego. Piętnuje bowiem szkody wyrządzone przez ten ostatni oraz wskazuje granice wzrostu, których społeczeństwo nie powinno przekraczać. Ekologizm jest przeciwny uprzemysłowieniu w aktualnej formie, niezależnie czy odbywa się ono na zasadach gospodarki wolnorynkowej, czy planowanej. Nie mówi o wyzysku robotnika przez kapitalistę, lecz o złym wykorzystaniu bogactw naturalnych, które prowadzi do pozbawienia każdego człowieka już nie owocu jego pracy, ale samej podstawy życia.

Autor przyznaje jednak, że umiejscowienie ruchu ekologicznego w nurcie marksizmu byłoby zbyt dużym uproszczeniem. Występuje on bowiem zarówno przeciw neoliberalnemu modelowi rozwoju jak i przeciw marksistowskiej koncepcji państwa, podkreślając konieczność udziału wszystkich obywateli w podejmowaniu decyzji. Elementem wyróżniającym ekologizm jest postulat radykalnej zmiany

stosunków łączących człowieka z naturą. Część ruchów ekologicznych akcentuje przy tym konieczność zerwania z aktualnym systemem produkcji (ekologizm fundamentalistyczny). Nie brak wśród nich wyznawców teorii biocentrycznych przyznających tę samą wartość każdemu elementowi natury. Najbardziej skrajne kierunki (np. Deep ecology) uważają wręcz, że jeżeli dla zachowania rzadkiego gatunku niedźwiedzia grizzly należałoby poświęcić życie ludzkie, nie wolno wahać się z taką decyzją. Niektórzy zwolennicy Deep ecology widzą w AIDS odpowiedź Ziemi, nazywanej przez nich – od imienia greckiej bogini – Gają, na przeludnienie i agresywną postawę człowieka wobec środowiska. Przedstawiciele bardziej umiarkowanych nurtów ekologizmu reformistycznego są skłonni do przyjęcia ewolucyjnej drogi przemian aktualnego modelu gospodarczego, podkreślając jednak konieczność istotnych przeobrażeń. Chodzi tu przede wszystkim o wykorzystanie odnawialnych i nie stanowiących zagrożenia dla środowiska źródeł energii, zmniejszenie zużycia węgla i ropy, rezygnację ze stosowania w rolnictwie pestycydów, herbicydów i środków przeciw pasożytom, wykorzystywanie odpadków itp. Zasadniczy postulat ekologizmu reformistycznego dotyczy zatem rezygnacji z ilościowego wzrostu na korzyść jakościowego ROZWOJU.

Czy mamy jeszcze szanse?

Propozycji wysuwanych przez skrajne odłamy ekologistów nie da się, rzecz jasna, pogodzić z chrześcijańską wizją człowieka i świata. Nie do przyjęcia są tendencje mitologizujące czy wręcz ubóstwiający naturę i prowadzące do uznania ruchu ekologicznego za swego rodzaju wydarzenie zbawcze o charakterze prawie religijnym. To samo należy powiedzieć o biocentrycznym systemie wartościowania przekraczającym chrześcijański antropocentryzm. Zastrzeżenie może budzić także ideologizacja tego ruchu, wzbudzająca obawy o niedostrzeżenie innych wartości czy też redukowanie ich do problemu ochrony środowiska.

⁷ *Ecologismo e cristianesimo. Convergenze e divergenze*, „Civiltà Cattolica” nr 3351, 2 II 1990, s. 215.

Wszystkie te uwagi nie powinny podważać pozytywnej oceny zaangażowania w obronie wartości tak istotnych dla ludzkiej egzystencji. Wiele z nich można uznać po prostu za wartości autentycznie chrześcijańskie, zaś bezkompromisowym działaniom ekologów zmierzającym do zmiany mentalności współczesnego człowieka należy się uznanie. We wspomnianym wyżej orędziu Ojciec Święty ostrzega: *Współczesne społeczeństwo nie znajdzie rozwiązania kwestii ekologicznej, jeśli poważnie nie zweryfikuje swojego stylu życia*. Wspomina o postawie odpowiedzialności ekologicznej, zaś cytowany autor „Civiltà Cattolica” dodaje, że zakłada ona prawdziwe nawrócenie ekologiczne⁸.

Ojciec Święty zwraca również uwagę na pilną moralną potrzebę nowej solidarności, zwłaszcza w sferze stosunków między krajami rozwijającymi się i krajami wysoko uprzemysłowionymi. Żadnego z wielkich problemów ekologicznych nie da się już bowiem rozwiązać w obrębie jednego kraju.

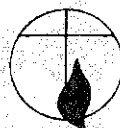
Polskie dylematy

Żyjemy nie tylko w jednym z najbardziej brudnych środowiskowo krajów Europy, ale i w kraju o bardzo ograniczonych możliwościach finansowania programów ekologicznych. Stawia to istotnie trudne dylematy określenia dróg dalszego rozwoju gospodarczego, a zwłaszcza przyjęcia rozsądnego i realistycznego modelu energetycznego. Tymczasem niewiele się robi, by tę ekologiczną odpowiedzialność, o której mówi Papież, przełożyć na język konkretnych decyzji. Sprawa elektrowni jądrowej w Żarnowcu jest tylko przykładem naszej ekologicznej niedojrzałości: emocjonalnych i urazowych reakcji przy braku racjonalnych przesłanek do podjęcia decyzji w postaci całościowego i długoterminowego programu (lub raczej alternatywnych programów) energetycznego i ekologicznego modelu rozwoju. Wysuwane propozycje przerzucenia odpowiedzialności na nieinformowane i nieprzygotowane społeczeństwo, które miałoby rozstrzygnąć problem Żarnowca przez referendum, wydają się w tej sytuacji tyleż bałamutne, ile niebezpieczne. W społeczeństwie przeważają postawy obronne (co jest zrozumiałe i naturalne, zwłaszcza po katastrofie w Czernobylu), ale społeczeństwo jako całość nie może ponosić

odpowiedzialności za pozytywny program ekologiczno-energetyczny. Konieczne jest więc wypracowanie przez różne zespoły specjalistów konkretnych propozycji gospodarczego rozwoju kraju. Wydaje się, że jednym z istotnych zadań nowo powstających formacji politycznych (partii i ruchów) winno być patronowanie takim przedsięwzięciom. Szczególne zadanie w budzeniu nowej świadomości ekologicznej czeka też Kościół. Papieskie orędzie o pokoju dostarcza przecież wyjątkowej inspiracji.

Już dziś słyszymy o pojedynczych wyprawdzie decyzjach zmiany miejsca zamieszkania ze względu na zagrożenia charakterystyczne dla poszczególnych terenów uznanych za obszary katastrofy ekologicznej. Hamują ten proces znane trudności mieszkaniowe, ale kryterium względnej czystości środowiska stanowi np. coraz bardziej liczący się czynnik wyboru miejsca pracy przez absolwentów wyższych uczelni. Grozi nam jednak klęska ekologiczna w skali kraju czy nawet całego regionu Europy i taka degradacja środowiska, że po latach emigracji politycznej i ekonomicznej możemy się spodziewać u progu przyszłego stulecia nowej emigracji ekologicznej. Czy zdołamy jej jeszcze zapobiec?

* *Chi è responsabile...*, s. 118.



Luigi de Carlini

Lasy – stan krytyczny*

Rozwiązywanie problemów ochrony środowiska staje się dziś coraz trudniejsze, jeśli nie zakwestionuje się preferowanego obecnie modelu rozwoju. Wystarczy przytoczyć przykład alg w Adriatyku – trudno nie dostrzegać związku między ich pojawieniem się a rolno-zootechnicznym i ekonomicznym rozwojem doliny Padu. Analogicznie zanikanie lasów na kuli ziemskiej jest związane z typem rozwoju krajów bogatych, przenoszonym przez elity władzy do krajów ubogich.

Międzynarodowa opinia publiczna została zaniepokojona przede wszystkim niszczeniem wilgotnych lasów tropikalnych. Proces ten przybrał znacznie na sile w ostatnich latach w wyniku rosnącego ciężaru zagranicznego zadłużenia krajów Trzeciego Świata, w których znajdują się wspomniane lasy. Problem ma również inne istotne konsekwencje, bowiem dotyczy nie tylko modelu rozwoju, lecz także przeżycia ludów zamieszkujących te lasy. Konieczna staje się w związku z tym dyskusja na temat przyczyn, możliwych rozwiązań alternatywnych i określenia, kto miałby pokrywać koszty ich realizacji. Szkody płynące z niszczenia lasów dotyczą bowiem nie tylko krajów, które je posiadają. Przed rozważeniem polityczno-społecznych przejawów tego zagadnienia, co nastąpi w ostatnich czterech rozdziałach artykułu, należy wyjaśnić techniczne i ekologiczne aspekty problemu.

Rozmiary zagadnienia

Ocenia się, że zanim zaczęto uprawiać ziemię, około 10000 lat temu, lasy pokrywały 62 mln km² ¹. Dziś, na 150 mln km² suchego lądu zajmują jedynie jedną czterdziestą część powierzchni. Jeśli doda się do tego 15 mln km² ziemi uprawnej, okaże się, że pozostała część (prawie dwie trzecie)

* *Il problema della deforestazione nel mondo*, w: „Aggiornamenti Sociali” 12/1989, s. 767–784.

stanowią tereny pustynne, półpustynne i stepowe, czyli nieproduktywne. Lasy i tereny uprawne zajmują zatem obszar względnie mały. Wśród terenów zalesionych szczególne znaczenie z ekologicznego punktu widzenia mają wilgotne LASY WIECZNOZIELONE STREFY MIĘDZYZWROTNIKOWEJ. Cechę charakterystyczną tych terenów stanowi wysoka temperatura (średnia roczna powyżej 17°C) i duża ilość opadów (nawet znacznie powyżej 2400 mm rocznie). Trudno dokładnie ustalić całkowitą powierzchnię lasów jak i stopień ich degradacji w skali roku. Przeszkodę w tym względzie stanowią racje techniczne (oko sztucznych satelitów z trudnością przenika grubą powłokę chmur pokrywających zwykle wilgotne okolice równika) oraz polityczne, bowiem czynniki rządowe często usiłują ukrywać niektóre aspekty przykrej prawdy o niszczeniu lasów. Wilgotne lasy tropikalne pokrywają dziś prawdopodobnie obszar niewiele większy niż 8 mln km² (5% lądów)², podczas gdy według dokładnych badań prowadzonych przez FAO w połowie lat siedemdziesiątych zajmowały 11,6 mln km². Z tego 6,6 mln km² lasów tropikalnych znajdowało się w Ameryce Łacińskiej, 3 mln km² – w Azji i Oceanii, 2 mln km² – w Afryce³. Ameryka Łacińska jest – jak widać – najbogatsza w lasy tropikalne, głównie dzięki wielkim płucom Amazonii.

Dodatkową trudność w ocenie rocznych zniszczeń stanowi np. zakwalifikowanie powierzchni leśnej „poprawionej” (według określenia stosowanego także przez oficjalną terminologię) lub zamienionej na sady. Niektóre cechy szczególne lasów są bowiem naruszane (o czym dalej) na skutek jakiegokolwiek ingerencji zewnętrznej. FAO oceniała powierzchnię ich niszczenia w latach siedemdziesiątych na około 110000 km², a więc 1,1% światowych zasobów rocznie⁴. Różne dane świadczą jednak o wyraźnym PRZYSPIESZENIU TEMPA DEFORESTACJI w ostatnich latach, co zaalarmowało opinię publiczną. Uważa się, że zniszczenia, które

¹ S. Postel, L. Heise, *Reforesting the Earth*, w: „Economic Impact”, United States Information Agency, 4/1988, s. 13.

² G. F. Bologna (red.), *Amazzonia addio*, WWF – F. Muzzio, Padova 1989, s. VI.

³ FAO, *Tropical Forest Resources*, Forestry Paper 30, Roma 1982.

⁴ Worldwatch Institute, *State of the World 1988*, ISEDI, Petrini, Torino 1988, s. 6; FAO, dz cyt.

nastąpiły w latach osiemdziesiątych, dorównują zniszczeniom z lat 1950–80⁵. Powszechnie przyjmuje się, że do dzisiaj straciliśmy już przynajmniej połowę dziedzictwa istniejącego w 1950 r.⁶

NISZCZENIE lasów tropikalnych ODBYWA SIĘ niestety w PRAWIE WSZYSTKICH KRAJACH, które je posiadają. W Brazylii, na której terytorium rośnie prawie połowa lasów amerykańskich i jedna trzecia zasobów światowych (3 mln km²), znikanie lasów – ujawnione także przez doskonalsze satelity – dokumentują następujące liczby: w 1975 r. ubyło 29 000 km² lasów, 1978 – 77, 1980 – 125, 1983 – 148, 1987 – 204, 1988 – 599⁷. Procentowo wzrost ten przedstawia się następująco: w latach 1950–70 zniszczono 5% obszarów leśnych, 1970–80 – 11%, 1980–85 – 8%, tylko w 1987 r. – 4%, w 1988 r. – aż 12% (znaczną część w Mato Grosso). Są to, jak widać, dane bardzo niepokojące – jeśli to tempo utrzymałoby się, dżungla brazylijska zniknęłaby w ciągu niewielu lat. Równie alarmująca jest sytuacja w Kolumbii⁸. Powierzchnia lasów kolumbijskich sięga jednej dziesiątej lasów Brazylii (400 000 km²), z czego rocznie ginie 8000 km², czyli 2%. W Ameryce Środkowej każdego roku ginie 400 000 km², skutkiem czego istnieje już tylko jedna trzecia lasów rosnących tu przed 30 laty. Przewiduje się, że w Ameryce Łacińskiej pod koniec wieku pozostanie jedynie 20–50% obszarów leśnych. Niepokojące sygnały docierają również z innych części świata, gdzie rosną jeszcze lasy tropikalne. Do końca tego stulecia, przy zachowaniu aktualnego tempa niszczenia lasów, Nigeria i Wybrzeże Kości Słoniowej zostaną całkowicie pozbawione obszarów leśnych, na Filipinach pozostanie ich tylko 20%, w Indonezji – 10%. W tym ostatnim przypadku jest to konsekwencja wielkiego programu rządowego dotyczącego przemieszczenia mieszkańców przeludnionych wysp centralnych (Jawa, Lombok, Bali i Madura) na wyspy położone zewnętrznie, pokryte lasami i mniej zaludnione (Sumatra, Borneo i Papua Zachodnia)⁹.

Ryzyko związane ze zmianami klimatycznymi

Aby zrozumieć ryzyko związane z wycinaniem lasów tropikalnych, trzeba przypomnieć PODSTAWY KLIMATOLOGII.

Dominującą cechą klimatu strefy tropikalnej jest przegrzanie będące efektem zenitalnej pozycji słońca i wznoszenia się wilgotnego powietrza. Powietrze w czasie wznoszenia ochładza się, zaś wilgoć skrapla powodując obfite, nawet codzienne deszcze. Ponieważ stopień nagrzania jest większy niż w strefach sąsiednich (dzięki kulistości Ziemi), powietrze wstępujące powoduje stałe wiatry (pasaty). Wyjaśnia to zarówno suchy klimat stref podzwrotnikowych (wilgotność zostaje „osuszona” przez wiatry i uwolniona w innym miejscu), jak i dużą ilość opadów w strefie międzyzwrotnikowej. W ten sposób spełniają się warunki umożliwiające dwie pory deszczowe w strefie równikowej: jedna pora deszczowa przy zwrotnikach (klimat monsunowy) i stała pora sucha z bardzo ograniczonymi opadami w sąsiadujących strefach podzwrotnikowych.

Zgodnie z inną zasadą, którą także należy przypomnieć, intensywność promieniowania termicznego jest zależna od szerokości geograficznej. Strefa znajdująca się między 37° szerokości geograficznej północnej a 37° szerokości geograficznej południowej ma nadwyżkę promieniowania termicznego, wchłania więcej energii niż wydziela, podczas gdy odwrotna sytuacja zachodzi w innych częściach globu. Równowagę zapewnia ruch mas powietrza i pary wodnej, który odbywa się również w wyższych warstwach atmosfery. Życie jest możliwe prawie na całej powierzchni Ziemi właśnie dzięki tej równowadze ciepła i wilgoci. Można powiedzieć, że w pewnym sensie strefy ciepła eksportują własną nadwyżkę ciepła do stref umiarkowanych. Choć na klimat wpływa wiele różnych czynników (położenie nad poziomem morza, obecność dużych zbiorników wodnych, rzeźba terenu itp.), wspomniany teoretyczny schemat ma w rzeczywistości duży wpływ na warunki wegetacji roślin. Tam, gdzie ilość opadów jest większa, rosną lasy wilgotne, które dalej przechodzą stopniowo w lasy monsunowe (cha-

⁵ A. Langer, *Delitto nella foresta*, w: „L'Espresso”, 24 VII 1988, s. 62.

⁶ G. F. Bologna, dz. cyt., s. 222.

⁷ Tamże, s. 62; M. Valpiana, *S.O.S. Amazzonia*, w: „Azione Nonviolenta” 7-8/1988, s. 2.

⁸ G. Andrade, *Le foreste tropicali. Le popolazioni indigene custodi dell'ozono, w: Stiamo finanziando la distruzione del pianeta? Atti dell'incontro internazionale del 15 IV 1988*, Roma, Campagna Nord Sud, c/o Idoc, Roma, s. 24.

⁹ G. F. Bologna, s. 219 n.

rakteryzujące się głębokimi korzeniami umożliwiającymi przeżycie pory suchej), a następnie w lasy suche (z gatunkami roślin o liściach skórzastych lub kserofitycznych przy rocznych opadach 500 do 1000 mm)¹⁰, aż do roślinności głównie stepowej lub półpustynnej.

Ekspertcy są dalecy od ostatecznych odpowiedzi na pytanie o to, w jakim stopniu niszczenie lasów może wpłynąć na ZMIANY KLIMATYCZNE na naszym globie¹¹. Powszechnie uważa się, że lasy wymieniają z atmosferą wilgoć i energię intensywniej niż jakikolwiek inny typ zbiornika roślinnego. Ich stopniowe zanikanie powoduje zmianę zachmurzenia, zatem i temperatury – zmniejsza się ilość wilgoci oddanej do atmosfery i mogącej powrócić w postaci deszczów. W lasach Amazonii stwierdzono np., że większa część wilgoci – od połowy do czterech piątych – pozostaje wewnątrz danego środowiska życiowego (ekobiomu).

Różne zestawienia danych pozwalają także stwierdzić, że z wycinaniem lasów wiąże się zwykle – oprócz ZMNIEJSZANIA SIĘ ILOŚCI OPADÓW – CZĘSTSZE ZMIANY KLIMATU powodujące przedłużanie się okresów suszy¹². Trzeba tu przypomnieć, że lasy wilgotne nie mogą przeżyć dłuższej suszy ze względu na swoje płytkie korzenie – wystarczy kilka bezdeszczowych tygodni, by zaczęły się pożary poszycia leśnego powodujące groźne procesy destrukcyjne¹³.

Wycinanie lasów przyczynia się poza tym w dużej mierze do tzw. EFEKTU CIEPLARNIANEGO. Część promieniowania termicznego docierającego do naszej planety nie tylko zapewnia równowagę cieplną między różnymi częściami globu, ale także zostaje odbita. Jeśli emisja ciepła jest utrudniona, rośnie temperatura. Trudności te wiążą się – jak wiadomo – ze wzrostem ilości niektórych gazów w atmosferze. Spośród nich największe znaczenie ma dwutlenek węgla, który jest prawie w połowie odpowiedzialny za efekt cieplarniany. Ilość dwutlenku węgla wzrasta z dwóch powodów: wydziela się go coraz więcej w wyniku spalania (pożary, stosowanie silników, produkcja przemysłowa, zużycie energii itd.), maleje zaś liczba pochłaniających go drzew. Szacuje się, że z palenia lasów tropikalnych pochodzi 20–50% dwutlenku węgla wprowadzanego do atmosfery¹⁴.

WZROST TEMPERATURY NA KULI ZIEMSKIEJ jest faktem bezspornie dowiedzionym¹⁵. Liczące się organizacje międzyna-

rodowe¹⁶ wzbudziły ostatnio niepokój opinii publicznej utrzymując, że – jeśli rychło nie powstrzyma się niszczenia lasów tropikalnych i nie zmieni się stylu życia w krajach bogatych – w najbliższym dziesięcioleciu może rozpocząć się proces nieodwracalnych zmian naruszających równowagę warunkującą życie na naszej planecie.

Zagrożenie genetycznego dziedzictwa roślinnego i zwierzęcego

Obieg wody i pary wodnej w lasach tropikalnych odbywa się w pewnym sensie w systemie zamkniętym. Analogiczne zjawisko zachodzi w przypadku materii organicznej. Wysoka temperatura i obfite opady sprawiają, że mikroorganizmy odpowiedzialne za zniszczenie martwej materii organicznej (liści, gałęzi, odpadków, martwych zwierząt itd.) i jej przetwarzanie w pokarm dla roślin (sole) pracują w bardzo szybkim tempie. Natychmiast po zakończeniu tego procesu sole zostają wykorzystane dzięki korzeniom roślin – bez strat i przerw – do zasilenia cyklu życiowego. Właśnie dlatego lasy tropikalne są prawdziwą **EKSPLOZJĄ RÓŻNYCH FORM ŻYCIA**: roślinnego i zwierzęcego, użytecznego i szkodliwego, w przepływających przez nie potokach i rzekach, na ziemi, na różnych poziomach poszycia leśnego i w roślinnym gąszczu. Każdą formę charakteryzują inne wymagania dotyczące światła, pokarmu i wilgotności. Dominuje zdecydowanie podstawowa cecha życia – **SYMBIOZA**, wzajemna pomoc między różnymi gatunkami.

Stabilność ekosystemu wzrasta proporcjonalnie do liczby gatunków żyjących w symbiozie – tropikalne lasy mogą odnawiać się zachowując nieustannie młodość. Tę wielość współistniejących gatunków charakteryzuje określenie: **DUŻA ZMIENNOŚĆ LUB RÓŻNORODNOŚĆ GENETYCZNA**. Przynajmniej połowa aktualnie żyjących gatunków (niektórzy utrzymują,

¹⁰ Tamże, s. VII.

¹¹ Tamże, s. 4 n.

¹² Tamże, s. 7 n.; C. Rudel, *Itaipu, le barrage maléfique*, w: „Croissances des Jeunes Nations”, nr 291, luty 1987.

¹³ G. F. Bologna, s. 55.

¹⁴ Worldwatch Institute, dz. cyt., s. 127.

¹⁵ Tamże, s. XXVI.

¹⁶ Tamże; Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo, *Il Futuro di tutti noi*. Bompiani, Milano 1988.

że nawet 80%)¹⁷ znajduje się w wilgotnych lasach tropikalnych, choć te ostatnie zajmują proporcjonalnie dużo mniejszą część suchego ładu naszej planety. Niszczenie i wykorzystywanie lasów może stać się także **POŚREDNIĄ PRZYCYNĄ WYMIERANIA GATUNKÓW**; np. dzielenie środowiska może utrudniać krzyżowanie się niewielkim liczbowo gatunkom zwierząt i roślin, które pozostaną w izolacji¹⁸.

Wiele gatunków roślin w lasach pierwotnych ma niewystarczające mechanizmy rozprzestrzeniania się, potrzebuje wiele czasu na wytworzenie nasion, egzystuje w mało dotąd znanym systemie zależności między roślinami, owadami i elementami warunkującymi zapylenie. Np. szybkość rozprzestrzeniania się niektórych podstawowych handlowych gatunków drzew wycinanych w rejonie indomalajskim szacuje się na 1 km na 100 lat na terenach chronionych¹⁹. Oczywiście istnieją gatunki uposażone korzystniej. Niektóre małpy mające bardzo specyficzne zwyczaje w zakresie żywienia, jak np. małpy szatanki żywiące się prawie wyłącznie określonymi nasionami, mogą zniknąć niemal całkowicie na skutek wyrębu zaledwie dwóch lub trzech szlachetnych drzew na hektar lasu²⁰. Tempo niszczenia gatunków powodowane działalnością człowieka jest dziś – zdaniem niektórych naukowców – szybsze od tempa, w jakim wymierały one kiedyś masowo, jak np. dinozaury przed 65 mln lat. Jednej piątej wszystkich gatunków roślin i zwierząt grozi wymarcie w najbliższych dziesięcioleciach wskutek zniszczenia ich środowiska²¹.

Dokonująca się w **ROLNICTWIE** mechanizacja upraw oraz ogólna standaryzacja gustów również prowadzą do zmniejszenia liczby i różnorodności gatunków jadalnych, podczas gdy 90% zapotrzebowania żywnościowego świata zostaje zaspokojone przez 16 gatunków. Taka standaryzacja może prowadzić do **NADMIERNEGO UPROSZCZENIA EKOSYSTEMU**, czyniąc go bardziej narażonym na przeciwności atmosferyczne i choroby.

O **ZNACZENIU RÓŻNORODNOŚCI GENETYCZNEJ** można się jednak najbardziej przekonać na przykładzie badań naukowych. Odtwarzalność możliwie najszerszego dziedzictwa genetycznego jest konieczna, by sprostać nowym wymaganiom, zapewnić postęp, uzyskać nowe, bardziej wydajne odmiany²². Po częściowym niepowodzeniu w zastosowaniu

chemicznych pestycydów do WALKI Z CHOROBA MIROŚLIN coraz większego znaczenia nabiera walka biologiczna oparta na możliwości odtworzenia w dziedzictwie genetycznym „pasożytów pasożytów”. Konieczność zachowania różnorodności genetycznej jest także postulatem WALKI Z CHOROBA MI LUDZI. Wystarczy wspomnieć barwinek różowy, który rośnie jedynie na Madagaskarze, a którego zastosowanie pozwoliło zmniejszyć pięciokrotnie w ciągu 20 lat przypadki białaczki dziecięcej. Inny przykład – kurara, rosnąca tylko w jednej części Amazonii, służąca do rozluźniania mięśni w kardiochirurgii. Współczesne poszukiwania farmakologiczne i wielkie wysiłki zmierzające do pokonania takich chorób, jak rak czy AIDS są oparte na doświadczeniach z najróżnorodniejszymi czynnikami. Różnorodność genetyczna jest więc nieodzowna, gdy idzie o polepszenie jakości życia i umożliwienie postępu naukowego.

Zagrożenia w zakresie geologii rolnej i agronomii

Trwanie nie wyklucza kruchości systemu. Stwierdzenie, że większość lasów tropikalnych – mimo iż są one „eksplozją

¹⁷ Trzy bogate w lasy kraje, które przecina równik, dystansują wszystkie inne pod względem różnorodności genetycznej: Brazylia, Kolumbia i Indonezja. 55 000 gatunków okrytozalążkowych, które rosną w Brazylii, stanowią 22% zasobów całego świata. Również w Brazylii żyje więcej amfibi i kręgowców lądowych niż w jakimkolwiek innym kraju, zaś ryb słodkowodnych jest tam trzykrotnie więcej niż gdziekolwiek indziej. Sama Amazonka ma więcej gatunków ryb niż wszystkie słodkie wody USA. Pod względem liczby gadów Brazylia jest na drugim miejscu (po Madagaskarze), a na trzecim pod względem gatunków palm i ptaków. Najwięcej gatunków ptaków jest w Kolumbii, która znajduje się też na drugim miejscu, gdy idzie o różnorodność genetyczną roślin, a w pierwszej piątce pod względem większości innych kategorii. Indonezja jest na czele pod względem różnorodności ssaków, podczas gdy w większości innych kategorii ma ponad połowę gatunków żyjących w Azji. Kolejne 10 krajów pod względem bogactwa genetycznego to: Chiny, Ekwador, Indie, Malezja, Meksyk, Peru, Wenezuela, Zair, Madagaskar i Australia. Wszystkie te kraje leżą w pobliżu pasa tropikalnego, a wiele z nich przynależy do strefy Amazonii i Ameryki Środkowej, gdzie znajduje się najwięcej lasów tropikalnych. Por. R. Mittermeier (w rozmowie z M. Nortonem), *Défense de la diversité*, w: „Forum du développement”, styczeń-luty 1989, s. 2.

¹⁸ Worldwatch Institute, s. 138.

¹⁹ G.F. Bologna, s. 147

²⁰ Tamże, s. 30.

²¹ Worldwatch Institute, s. 138.

²² Np. pluwialne lasy w Kalimantan (Borneo indonezyjskie), niszczone przede wszystkim przez eksport drewna, mają najbogatsze dziedzictwo genetyczne dzięki ważnym uprawom owoców tropikalnych, takich jak mango, durio i rambutan. Por. G.W. Bologna, s. 122.

życia" – rośnie na glebach krańcowo ubogich, może budzić zdziwienie. Gleby pozostają urodzajne dopóty, dopóki nie zostanie przerwany cykl obiegu materii organicznej, rozkładanej i natychmiast przyswajanej pod postacią soli przez korzenie. Teren tropikalny – pozbawiony płaszcza leśnego – bardzo szybko wyczerpuje zapasy materii organicznej i staje się nieproduktywny. W gorącej strefie naszego globu decydujące znaczenie ma także wyjąłowanie terenu, gdy jest on bezpośrednio wystawiony na palące promienie słoneczne. Powoduje to bowiem zabicie mikroorganizmów i rozproszenie w atmosferze substancji azotowych.

Stała uprawa tych samych terenów – powszechna w klimacie umiarkowanym i chłodnym – w klimacie gorącym staje się więc praktycznie niemożliwa za wyjątkiem terenów zadrzewionych. Innymi słowy, TERENY LEŻĄCE W STREFIE GORĄCEJ – z wyjątkiem okolic specyficznie uwarunkowanych bądź ze względu na wysokość, bądź z uwagi na rodzaj gleby (np. tereny wulkaniczne) albo zjawiska fizyczne (np. tereny okresowo zalewane i pokrywane żyznym mułem) – mają naturalne przeznaczenie leśne. WYCIECIE LASÓW GROZI GWALTOWNĄ DEGRADACJĄ tych terenów, zarówno tam, gdzie klimat jest suchy, jak i – a może jeszcze bardziej – tam, gdzie ilość opadów jest znaczna. Materia organiczna przekształca się bowiem szybko, zostaje wypłukana przez deszcze i staje się podłożem mineralnym, zwykle w postaci laterytów²³.

Można więc mówić o lasach tropikalnych jako o olbrzymie na glinianych nogach. Odnosi się to zarówno do stałego i płytkiego systemu korzeniowego w porównaniu do części nadziemnej drzew (takiego, że bez osłony i nieprzeniknionej gmatwaniny koron sąsiadujących ze sobą drzew padłyby one przy łada podmuchu wiatru), jak i do wewnętrznej kruchości ekosystemu, która sprawia, że wycięcie drzew przerywa cykl życia i degraduje zbiorowisko, często nieodwracalnie.

Przyczyny niszczenia lasów

Odpowiedzialność polityczna

O niszczeniu lasów często przesądzają DECYZJE POLITYKÓW będących w większym lub mniejszym stopniu w ZMOWIE Z

POTĘŻNYMI OŚRODKAMI EKONOMICZNYMI (przedsiębiorstwa wielonarodowe, latyfundiści, wielkie hodowle bydła, firmy eksportujące drewno lub inne produkty tropikalne itp.). Budowa drogi o szczególnej ważności lub linii kolejowej – zakładająca wyręb znacznych połaci dżungli – jest zwykle pierwszym krokiem prowadzącym do zwiększenia osadnictwa.

Np. autostrada Belém – Brasília, której budowa wymagała zniszczenia części lasu amazońskiego, sprawiła, że w ciągu 10 lat liczba ludności osiadłej w okolicach tej drogi wzrosła ze 100 tys. do 2 mln. Analogiczne skutki mogą przynieść projekty przemieszczania ludności, jak np. plan realizowany przez rząd indonezyjski. Jeszcze bardziej szkodliwe dla środowiska mogą stać się wielkie projekty wykorzystania bogactw mineralnych oraz potencjału hydroelektrycznego, czego znaczące przykłady można zobaczyć w Amazonii brazylijskiej²⁴. Zwykle samo prawodawstwo tych krajów sprzyja usuwaniu lasów (czasem nazywając to „ulepszaniem” gruntów), przyznając ulgi podatkowe i kredyty. Przytacza się przykład zniszczenia lasów i rozpoczęcia działalności zootechnicznej, z gruntu nieekonomicznej, jedynie w celu skorzystania ze wspomnianych ułatwień²⁵.

²³ Lateryty lub czerwona ziemia (z łac. later – cegła). Proces, w wyniku którego tworzy się to podłoże, jest względnie niezależny od rodzaju skały macierzystej. Powoduje on ostateczny rozkład tej skały, głównie na skutek wysokiej temperatury i erozji meteorycznej. Zob. G. Haussmann, *L'evoluzione del terreno e l'agricoltura*, t. 1, Einaudi, Turyn 1950, s. 313 n.

²⁴ W amazońskim regionie Carajas odkryto w głębi dżungli, m.in. dzięki zastosowaniu satelitów, duże zapasy żelaza, aluminium i miedzi oraz bogate złoża złota, magnezu, niklu i cyny. Rząd brazylijski – finansowany przez EWG – rozpoczął w 1980 r. realizację faraonńskiego planu nazwanego Wielka Carajas. Dotyczy on powierzchni ok. 900 000 km² znajdującej się na terytorium 3 stanów brazylijskich, m.in. Pará. Projekt przewiduje radykalne zmiany całej zachodniej Amazonii na skutek budowy dróg, linii kolejowych, portów morskich i rzecznych, nowych miast itd. Ponieważ w znacznej mierze powstają tu kopalnie odkrywkowe, dżungla zostanie pokryta górami odpadków zgarnianych przez koparki. Linia kolejową, którą eksportuje się bogactwa mineralne, kursuje dziennie 12 pociągów, każdy dwukilometrowej długości, co daje rocznie eksport 35 mln ton mineralów. Aby dostarczyć energii elektrycznej do realizacji zamierzeń przewidzianych w projekcie. Wielka Carajas uruchomiono hydroelektrownię w Tucuruí o mocy 8000 MW. W związku z tym zatopiono 2400 km² dziewiczego lasu, skazując na zgnicie prawie 3 mln drzew. Tama Itaipu na rzece Paraná zniszczyła 1500 km² lasu. W 1990 r. zostanie uruchomiona zapora Balbina (na rzece Negro, na pn.-wsch. od Manaus), co spowoduje zalanie 5000 km². W Altamirze projektuje się sztuczne jezioro o powierzchni 8000 km². Łącznie w fazie realizacji i projektu jest ok. 60 inwestycji, które spowodują zniszczenie 90000 km² i przymusowe wysiedlenie tubylców.

²⁵ G.F. Bologna, s. 76

Większość zniszczeń na obszarach leśnych w Ameryce Środkowej została spowodowana przez hodowców krów i eksporterów mięsa wołowego o niskiej jakości (głównie przez przedsiębiorców z USA)²⁶. Czynniki polityczne ponoszą również oczywistą odpowiedzialność za niszczenie lasów przy użyciu substancji chemicznych, co miało miejsce np. podczas wojny prowadzonej przez USA w Wietnamie, kiedy to zniszczono 44% lasów pływialnych²⁷.

Należy także wspomnieć o formach niszczenia lasów związanych z SYTUACJĄ HANDLU i obranym przez dany rząd MODELEM ROZWOJU. Oczywiście, że jeśli handel zapewnia wysokie dochody tym, którzy nielegalnie dokonują wyciętu lasu (albo polują na zwierzęta, uprawiają rośliny służące do produkcji narkotyków itd.), zawsze znajdą się tacy, którzy będą to robić, zwłaszcza jeśli kontrole są znikome lub brak innych sposobów zarobienia na życie. Należy tu wspomnieć o trzech sytuacjach.

PRODUKCJA WĘGLA DRZEWNEGO. W okolicach, gdzie dokonuje się pierwszej obróbki minerałów, używa się drewna do produkcji węgla drzewnego uzyskiwanego dzięki częściowemu spalaniu²⁸. Kiedy sytuacja sprzyja zajmowaniu się wyciętem drzew i ich przetwarzaniem na węgiel drzewny, los lasu może być bardzo ciężki. Tak stało się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w brazylijskim stanie Minas Gerais, a dziś jeszcze podobnie dzieje się w stanie Pará na skutek realizacji projektu „Grande Carajas”²⁹.

WYŚCIG PO ZŁOTO. Gdy rozchodzi się wiadomość o nowych możliwościach poszukiwania złota lub diamentów, zbiera się wielu ludzi. Toruje się drogi w lesie, usuwa wszelkie przeszkody. Ludzie nie wahają się mieszkając tysiącami w niezdrowych okolicach, często w bardzo trudnych warunkach³⁰.

PRODUKCJA NARKOTYKÓW. Spożycie narkotyków wzrasta na całym świecie. Rośnie również liczba poszukujących ich w krajach ubogich³¹. Z narkotyków żyje mniej lub bardziej nielegalny, bardzo silny międzynarodowy business, który – zgodnie z aktualnym międzynarodowym podziałem pracy – produkcję podstawowego surowca rezerwuje prawie wyłącznie dla krajów Trzeciego Świata. W niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, jak Peru czy Kolumbia, stanowi on główny artykuł eksportowy. Ten podstawowy surowiec

produkuje się zwykle na niewielkich polanach leśnych, z których usunięto drzewa. Dzięki nielegalnemu handlowi produkcja przynosi duże i szybkie zyski. Oprócz działek pod uprawę często przygotowuje się – wycinając las – małe lotniska obsługujące transport narkotyków. W Kolumbii zdarza się także, że niektórzy chłopci, stawszy się milionerami dzięki uprawom koki i konopi, starają się zdobyć duże obszary ziemi (nawet setki km²), by w ten sposób zalegalizować swoją pozycję. Na wykarczowanych terenach zakładają hodowle bydła³². W ten sposób także zyski płynące z narkotyków stają się pośrednią przyczyną niszczenia lasów.

Odpowiedzialność jednostek

Obok odpowiedzialności politycznej wymienia się często odpowiedzialność jednostek, o tyle mniejszą, że dotyczącą działań powodowanych często przez społeczną presję głodu i wzrostu demograficznego. Miarodajne źródła³³ przypisują większą część wyciętych lasów na świecie dzikiemu działaniu CHŁOPÓW BEZ ZIEMI i tradycyjnym formom ROLNICTWA WĘDRUJĄCEGO. Być może kryje się za tym dążenie wielkich przedsiębiorców do zrzucenia odpowiedzialności za niszczenie lasów na chłopów³⁴. Wydaje się bowiem, że różne informacje – także oficjalne – zaprzeczają znacznej odpowiedzialności jednostek. Np. FAO ocenia, że w Indonezji wędrujące rolnictwo zajmuje jedynie 25% powierzchni, na

³² Wielkie terytoria przeznaczone na pastwiska pozwalają znacznie zmniejszyć zatrudnienie. Zob. G.F. Bologne, s. 44.

³³ Tamże, s. 133.

³⁴ Węgiel drzewny pozwala na osiągnięcie wyższych temperatur drewna.

³⁵ Rząd stanowy w Parą, pragnąc uruchomić hutnictwo żelaza, przyznał działającym już 25 przedsiębiorstwom, które wytwarzają surowkę, prawo bezpłatnego wykorzystywania na opał drewna z lasu, mimo że mógł sprzedać je zagranicą po wysokich cenach. Oblicza się, że każdego roku tylko w Parą zniszczeniu ulega ok. 720 km² lasów wskutek pozyskiwania węgla drzewnego.

³⁶ Aby otrzymać gram złota, potrzeba średnio 4 g rtęci, która powoduje znaczne skażenie wód, niszczy środowisko i zagraża zdrowiu ludzi.

³⁷ S. Bignamini, G. Brunetta, *Fenomeno droga e cooperazione internazionale*, w: „Aggiornamenti Sociali” 1/1989, s. 29 n.

³⁸ G. Andrae, dz. cyt., s. 28.

³⁹ Myers przypisywał chłopom bez ziemi, na początku lat 80., zniszczenie 160 000 km² na ogólną sumę 220 000 km² na całym świecie. Por. G.F. Bologna, s. 222.

⁴⁰ Tamże, s. 126 s.

której wycina się wartościowe drzewa. Statystyki brazylijskie podają, że w dziesięcioleciu 1965-75 jedynie 17,6% powierzchni wyciętych lasów można było przypisać państwowemu programowi osadnictwa chłopów, podczas gdy ponad 60% takich terenów było rezultatem działań wielkich hodowców bydła (39000 km²) i wynikiem budowy dróg (31000 km²).

Oprócz danych liczbowych warto zwrócić pokrótce uwagę na sposób działania wielkich przedsiębiorstw, ubogich chłopów szukających ziemi uprawnej oraz ludów żyjących w lasach.

WIELKIE PRZEDSIĘBIORSTWA stać na działania nie zawsze wykonalne dla przeciętnego chłopca: nawadnianie, zastosowanie maszyn, nawozów sztucznych, środków przeciw pasożytom, herbicydów itd. Rezultatem tego obok niszczenia lasów są także inne negatywne skutki: dalsze pogorszenie sytuacji małych gospodarstw chłopskich oraz skażenie środowiska pestycydami³⁵.

UBODZY CHŁOPI działają z kolei uwarunkowani różnymi czynnikami społecznymi, jak niesprawiedliwy podział ziemi, brak reformy rolnej lub jej niedostatki³⁶, brak infrastruktury i usług na prowincji, uzależnienie od międzynarodowego rynku, przyjęty model rozwoju. Stanowią one prawdziwe przyczyny umierania lasów. Np. w Brazylii chłopci bez ziemi są zmuszeni do wycinania lasu, ponieważ z racji społecznych zostali usunięci z terenów uprawnych, które leżą odłogiem lub zostały zajęte pod uprawy przeznaczone na eksport. Czynniki społeczne wywierają wpływ nie tylko w Ameryce Południowej – połowa chłopów na Jawie nie posiada ziemi³⁷. Przypisywanie drobnym rolnikom odpowiedzialności za niszczenie lasów tropikalnych byłoby równoznaczne z karaniem ofiary³⁸.

LUDY ZAMIESZKUJĄCE LASY wypracowały w ciągu wieków metody wykorzystywania lasu i życia w nim zabezpieczające przetrwanie przyrody i własną egzystencję. W pewnych przypadkach można nawet sądzić, że stosowane przez nie formy uprawy powodują trzykrotny wzrost produktywności drzew owocowych w stosunku do tych samych gatunków drzew rosnących w naturalnym zbiorowisku³⁹. Koniecznym warunkiem jest jednak troska o nienaruszanie stref ważnych ze względu na dziedzictwo genetyczne.

Ludy żyjące w lasach tradycyjnie stosują formy uprawy wędrującej lub zmiany pastwisk. Polega to na wycinaniu małych fragmentów lasu (do 100 m szerokości), uprawie terenu zaledwie przez kilka lat, by nie zubożyć go zbyt, uniemożliwiając tym samym dalszą wegetację, i na przemieszczaniu się celem uprawy nowych partii terenu⁴⁰. Ich metody uprawy mogłyby stanowić wskazówkę także dla naszego zachodniego rolnictwa. Np. Indianie Kayapó z okolic Pará naśladują w swoich uprawach naturę: gromadzą na polach materiał organiczny zebrany z okolic, by użyć w ten sposób teren i zabezpieczyć go przed słońcem (tak jak dzieje się to na terenach zalesionych); zasiewają dużą liczbę różnorodnych gatunków (17 rodzajów manioku, 33 rodzaje słodkich ziemniaków itd.), aby lepiej wykorzystać specyficzne warunki mikroklimatu; stosują także podobne do naturalnych płodozmiany: najpierw gatunki ogrodnicze o krótkim cyklu wegetacji, potem banany i drzewa owocowe, a wreszcie prastare gatunki leśne o dużych rozmiarach, jak np. kasztan pará⁴¹, przywracając w ten sposób pierwotną roślinność.

³⁵ 40% eksportowanych przez USA w latach 60. i 70. pestycydów trafiło do Ameryki Środkowej, gdzie jeszcze dziś są widoczne konsekwencje tego w postaci zgonów i zachorowań. Por. P. Lipari, M. Morgantini, *Il parco della pace in Nicaragua*, Associazione Italia-Nicaragua, Roma 1988, s. 2. Wielkie przedsiębiorstwa zakładające farmy tam, gdzie dotąd rosły lasy, mają charakter wielonarodowy i nie reprezentują jedynie przemysłu rolno-spożywczego. Kapitał amerykański, japoński i angielski zajmuje zwykle pierwsze miejsce, ale obecne są także firmy włoskie, jak Ferruzzi-Gardini, FIAT, Pirelli, Piaggio, Liguigas, a nawet przedsiębiorstwa z grupy ENI kontrolowanej przez rząd włoski. Por. A. Franza, *Sul masacro sventato il tricolore*, w: „Avvenimenti”, 1 III 1989; oraz *Amazzonia: le responsabilità italiane. Il caso ENI*, w: „Missione oggi” 5/1989, s. 51-58.

³⁶ Znaczącym przykładem w tej sprawie jest przypadek Rondónii, jednego z zachodnich stanów Brazylii, w którym – według oceny NASA – zniszczono już 80% lasów i przewiduje się, że do 1992 r. na całym terytorium (243 999 km²) lasy zostaną całkowicie wycięte. Rondônia była objęta wielkim programem rozwoju (Polonorest) finansowanym przez Bank Światowy. Program słusznie zakładał m.in. reformę rolną, dzięki której ziemi mieli otrzymać ci, którzy zechcą ją uprawiać. Pobudowano wielką drogę w głąb terenu (BR 364), co – łącznie z mirażem ziemi na własność – skłoniło blisko pół miliona chłopów z całej Brazylii do osiedlenia się w ciągu 14 lat w Rondónii. Reformy rolnej jednak nie przeprowadzono. Ten fakt oraz ogólny model rozwoju stanowią prawdziwe przyczyny zniszczenia lasów w Rondónii. Por. G.F. Bologna, s. 50.

³⁷ Tamże, s. 127 n.

³⁸ Tamże, s. 58.

³⁹ Tamże, s. 29 n.

⁴⁰ G. Haussmann, *La terra e l'uomo. Saggio sui principi di agricoltura generale*, Boringhieri, Torino 1964, s. 421.

⁴¹ G.F. Bologna, s. 183.

Jeszcze jeden przykład ODMIENNEGO POSTĘPOWANIA WIELKICH PRZEDSIĘBIORCÓW W ZESTAWIENIU Z DROBNYMI stanowi wycinanie drzew szczególnie wartościowych. Przeciętny drwal, mając do czynienia z gatunkami bardzo rzadkimi⁴², wycina jedynie nieliczne drzewa, ograniczając się przy tym do równin aluwialnych, skąd może wywieźć pnie w postaci tratów, gdy poziom wody jest wysoki. Dzięki mułowi nanoszonemu przez wodę gleba jest tu żyzna, a straty nie są nieodwracalne. Wielkie firmy międzynarodowe handlujące drewnem działają natomiast także tam, gdzie gleba nie jest żyzna, używają ciężkiego sprzętu niszczącego teren, torując sobie drogi przez las często niszcząc cały ekosystem⁴³. Cenne gatunki drewna są prawie w całości eksportowane do krajów rozwiniętych. Od 1950 r. eksport wzrósł dziesięciokrotnie, a USA znajdują się na czele listy odbiorców.

Uwagi końcowe na temat przyczyn niszczenia lasów

Ludy żyjące w lasach są nieliczne w stosunku do ludności zamieszkującej tereny uprawne. Lecz lasy stanowią „eksplozję życia” i rozumiame, że usiłuje się przekształcić je w ziemię uprawną licząc, że przyniesie to korzyści. Istnieje – mówiąc innymi słowami – MIT ŻYZNOŚCI LASÓW. Nie pamięta się jednak (albo nie chce się pamiętać), że po zrzuceniu leśnego płaszcza żyzność tych terenów znika bardzo szybko.

Tę prawdę z dziedziny gleboznawstwa znają natomiast dobrze mieszkańcy lasów. Różne formy rolnictwa wędrującego i „uprawy” lasu, które zdołali wypracować przez wieki, można – rzecz jasna – udoskonalać, lecz nie wolno ich odrzucać. Współczesna agronomia, rozwijana w środowiskach o klimacie umiarkowanym, nie ma zresztą wiele więcej do powiedzenia na temat możliwości wykorzystania lasów bez jednoczesnej ich degradacji. Ona także opiera się na micie postępu i ekonomiki. Mit ten może być zresztą podtrzymywany umyślnie, być może nawet z zamiarem zdyskredytowania Indian, gdy stanowią oni przeszkodę w wycinaniu lasów.

Pozostają duże możliwości WYKORZYSTANIA TEGO, CO LASY MOGĄ DOSTARCZYĆ BEZ ICH NISZCZENIA: owoce, orzechy, zwierzęta, zioła, grzyby, korzenie, kielki, guma, leki itp. Całkiem niedawno wykazano – na płaszczyźnie ściśle ekonomicznej –

korzyści płynące z takiego potraktowania lasów Amazonii⁴⁴. Trzeba dostosowywać gusty i zwyczaje do tych produktów, zaś tubylcze plemiona mogą i w tym stanowić przykład do naśladowania. Można sądzić, że w celu wyżywienia rosnącej liczby ludności naszego globu trzeba będzie coraz częściej sięgać do zasobów naturalnych lasów. Stanowią one bowiem większą rezerwę biomasy niż pozostałe trzy ekosystemy dostarczające pożywienia, czyli ziemie uprawne, pastwiska i wody⁴⁵.

LUDZIE ZAMIESZKUJĄCY LASY zasługują na nasze zainteresowanie nie tylko z uwagi na sposób życia i uprawy ziemi. Są oni również WYZNAWCAMI WARTOŚCI, KTÓRE POWINNY BYĆ ISTOTNE TAKŻE DLA NAS; np. nie mają naszego upodobania do posiadania i gromadzenia. Pozwala im to na dostrzeżenie innych wartości: środowiska, piękna, symboli, relacji międzyosobowych i społecznych, czyli niematerialnych aspektów życia. Mają oni żywe odczucie sensu natury i życia i głęboko przeżywają wartość wolności i niezależności. Wolą być raczej wolni niż stać się bogatymi, czyli „cywilizowanymi”. Być może właśnie ta ostatnia cecha sprawia, że są tak NIE LUBIANI PRZEZ WŁADZĘ, zwłaszcza przez władzę, którą sprawuje pieniądź i rynek. W ten sposób po dziś dzień trwa odwieczna walka, różnymi środkami niosąca tym ludom zagładę.

Np. aby usunąć z jego własnych terenów jedno z plemion zamieszkujących wyspy indonezyjskie, oskarża się je o komunizm i promiskuizm seksualny. Na wyspie Siberut u wybrzeży Sumatry zwalcza się jako przestępstwa kryminalne długie włosy, tatuaże, ozdoby i zachowywanie tradycyjnych rytów religijnych⁴⁶. Często prowokuje się wojny międzyplemienne, jak np. ta między seringueiros (zbieracze mleczka kauczukowego) i indios, dziś być może już prze-

⁴² Cenne gatunki drewna nie przekraczają 12 t/ha, podczas gdy całkowita masa drewna może osiągnąć 450 t/ha. W lesie tropikalnym, w którym rośnie ok. 600 gatunków drzew, jedynie z ok. 10 gatunków pochodzi drewno uznawane za cenne. Np. za bogaty w mahoni uważa się las, w którym na 4 ha przypada jedno drzewo tego rodzaju.

⁴³ G.F. Bologna, s. 48.

⁴⁴ Peters, Gentry, Mendelsohn, *Valuation of an Amazonian Rainforest*, w: „Nature”, vol. 339, 29 VII 1989, s. 655 n.

⁴⁵ L. de Carlini, *Qualità della vita e fame nel mondo*, Marietti, Casale M 1985.

⁴⁶ G.F. Bologna, s. 137.

zwyciężona, bowiem i jedni, i drudzy są przeciwnikami niszczenia lasu. Istnieje tendencja do traktowania plemion żyjących w lasach jako podludzi, stanowiących w najlepszym przypadku przedmiot ciekawości antropologów. Być może są to już w ogóle ostatnie plemiona tego rodzaju na Ziemi⁴⁷, ale dlatego właśnie od nich może do nas dotrzeć najbardziej wymowne przesłanie korygujące nasz samobójczy rozwój. Ich przetrwanie w lasach – a tego się jedynie domagają – zasługuje na nie mniejszą uwagę niż same lasy.

PRZYCZYNY wycinania lasów są zatem ZŁOŻONE I RÓŻNORODNE podobnie jak PRZYCZYNY GŁODU na świecie. Mają one charakter nie tylko biologiczny, ale przede wszystkim polityczny, społeczny i kulturowy. Twierdzenie, że eksplozja demograficzna stanowi ostateczną przyczynę głodu, jest oczywistym uproszczeniem. Dobrze wiadomo, że nasze możliwości żywnościowe są w stanie całkowicie zaspokoić głód ludności całego globu. Przyczyną głodu są bowiem zarówno nierówności w krajach ubogich, gdzie latyfundiom towarzyszą inne kontrasty społeczne, jak i ogromna różnica między krajami ubogimi a bogatymi. W tych ostatnich 20% ludności całego świata korzysta z połowy zasobów żywnościowych, utrzymując przesadny, a więc szkodliwy poziom wyżywienia. Gdyby nawet nie było eksplozji demograficznej, wspomniane podziały pozostałyby nienaruszone. Ostatecznych przyczyn głodu trzeba więc szukać w zachodnim konsumizmie i ślepcie sprawujących władzę.

Alternatywy i propozycje zapobiegające wycinaniu lasów

Definitywne rozwiązanie problemu niszczenia lasów zakłada ZMIANY W DZIEDZINIE KULTURY, POLITYKI I MODELU ROZWOJU. Trzeba przywrócić wartość naturze i życiu (także roślinnemu), ponownie rozdzielić ziemię, zagwarantować chłopom stabilność ich gospodarstw⁴⁸, urzeczywistnić samowystarczalność żywnościową, wrócić do ekonomii istnienia opartej także na tym, co mogłyby dostarczać lasy. Tych planów nie da się zrealizować z dnia na dzień, lecz trzeba je raczej kształtować jako długoterminowe strategie.

Pilny charakter sprawy wymaga jednak także ŚRODKÓW BARDZIEJ DORAŻNYCH. Mogłyby stać się nimi cztery propozycje niżej wymienione.

INSTYTUCJA PARKÓW I REZERWATÓW NATURALNYCH. Takie przedsięwzięcie oznacza stworzenie instytucjonalnej blokady gospodarczej dewastacji lasów oraz zabezpieczenie skutecznych środków kontroli. Utworzenie parków wymaga środków finansowych i personelu dozorującego, powodując jednocześnie ustanie zysków płynących ze sprzedaży drewna. Korzyści ekonomiczne są więc niewielkie i spodziewane raczej w przyszłości. Często stawia się więc zarzut, że park jest luksusem bogatych. Gdyby jednak utworzeniu parku towarzyszyły inne przedsięwzięcia gwarantujące zrównoważone korzystanie z lasów, badania i społeczny podział ziemi⁴⁹, powyższy zarzut można by uchylić. Jednak dopiero rezygnacja z małostkowego myślenia wyłącznie w kategoriach ekonomicznych może pozwolić zrozumieć, czy park jest luksusem bogatych, czy koniecznością ubogich.

Czasem kraje Trzeciego Świata, w których rosną lasy, wysuwają – nie bez racji – żądanie, by kosztami zakładania parków były obciążone wszystkie kraje świata. W tym kierunku zmierza także propozycja – częściowo już urzeczywistniana – przeznaczenia długów Trzeciego Świata na ratowanie lasów. Długi Trzeciego Świata mogłyby być zresztą jednostronnie i bezwarunkowo darowane, zważywszy nienormalne warunki, w jakich powstały i nędzę, która często jest ich przyczyną. Tak postąpiły już niektóre kraje,

⁴⁷ Ludy plemienne (ok. 200 tys. osób) żyją na wszystkich kontynentach, ale przede wszystkim w Azji. Ok. jedna trzecia z nich żyje w lasach. Por. S. Fusi, *L'ultimo del...*, w: „Atlante”, listopad 1988, s. 149–163.

⁴⁸ Drobny rolnik angażuje się w uprawę ziemi, troszczy się o jej żyzność, podejmuje różnicowane działania (zootechniczne, sadownicze, pastwiskowe). Dlatego też potrafi wyprodukować dużo więcej niż rolnictwo uprzemysłowione na dużą skalę. Por. E. F. Schumacher, *Małe jest piękne. Spojrzenie na gospodarkę świata z założeniem, że człowiek coś znaczy*, PIW, Warszawa 1981. Rządowa polityka rolna powinna zatem preferować ten kierunek, zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata, gdzie istnieje problem głodu. Winna gwarantować chłopom przede wszystkim posiadanie ziemi oraz samowystarczalność żywnościową, traktując to także jako cel reformy rolnej.

⁴⁹ Interesujący przykład stanowi „park pokoju”, położony między Nikaragwą a Kostaryką nad rzeką Río San Juan, w okolicy słabo zaludnionej, o dużych opadach (ponad 6 m rocznie na wybrzeżu), charakteryzującej się wyjątkową różnorodnością genetyczną. Powstanie tego parku było m.in. reakcją na straty związane z wycinaniem lasów oraz uprawą przemysłową z zastosowaniem pestycydów. Założeniu parku towarzyszyły także inne przedsięwzięcia, jak zakaz sprowadzania pestycydów, wprowadzanie i rozpowszechnianie naturalnych i biologicznych technik w rolnictwie, skupienie osad ludzkich w strefach rozwoju gwarantujących minimum infrastruktury i usług, łącznie z przeprowadzeniem reformy rolnej. Celem tych przedsięwzięć było zlikwidowanie społecznych uwarunkowań niszczenia lasów. Por. P. Lipari, M. Magantini, dz. cyt., s. 2.

m.in. Kanada⁵⁰. Propozycja zamiany długów spotkała się już jednak z arogancką odmową, np. niedawno ze strony Brazylii, która potwierdziła absolutne władanie swoimi lasami.

ZAKAZY I ULATWIENIA DOTYCZĄCE IMPORTU I EKSPORTU. Podobnie jak zabroniony jest handel narkotykami, ponieważ są one szkodliwe dla stosujących je, można by zakazać handlu cennymi gatunkami drewna, ponieważ przynosi to szkodę lasom i ich mieszkańcom (a także całej ludzkości). Należałoby natomiast popierać spożycie naturalnej gumy, kasztanów pará i około 1000 roślin wykorzystywanych przez indios. Grupa etnobotaników opracowała niedawno katalog roślin mających duże znaczenie ekonomiczne w dziedzinie żywienia, medycyny i przemysłu⁵¹. Chodzi więc, innymi słowy, o wprowadzenie zasady wybiórczości spożycia i produkcji, rozróżniając czynniki szkodliwe i nieszkodliwe (lub także konieczne i zbyteczne).

BADANIA ROLNO-SPOŻYWCZE. Susza dotyka znacznej części powierzchni Ziemi i właśnie z terenów suchych i jałowych rusza atak na lasy. Konieczne byłyby zatem badania dotyczące uprawy na tych terenach. Biorąc pod uwagę fakt, że drzewa potrafią dostosować się także do klimatu suchego, większą uwagę należałoby poświęcić sadownictwu. Z uwagi na polityczne i społeczne znaczenie trwałości gospodarstw chłopskich trzeba rozważyć konieczne po temu warunki: rozporządzenia sprzyjające produkcji, integracja, spółki, szkolenie, kultura, infrastruktura i usługi na prowincji. Szczególnym przedmiotem poszukiwań winny stać się, rzecz jasna, możliwości lepszego – unikającego efektów szkodliwych – wykorzystania lasów.

UKIERUNKOWANIE SPOŻYCIA I WŁAŚCIWE WYCHOWANIE. W krajach rozwiniętych, a także w znacznej części krajów ubogich odnotowuje się względny brak witamin i soli mineralnych przy nadmiarze kalorii i protein. Postuluje się więc pełniejsze wykorzystanie produktów warzywno-owocowych. Wśród nich mogłyby znaleźć się także owoce lasów tropikalnych.

Zakończenie

Relacje łączące Zachód z krajami Trzeciego Świata przeszły w ostatnich dziesięcioleciach gwałtowną ewolucję.

Wcześniejszy asystencjalizm zastąpiono w latach sześćdziesiątych przekonaniem o możliwości eksportowania zachodniego rozwoju ekonomicznego do całego świata. Potem mówiło się o kooperacji, która zakładałaby stosunki partnerskie. W rzeczywistości zdawano sobie sprawę, że kontrolę nad finansami, ekonomią i informacją, a zatem także kontrolę polityczną, sprawują kraje bogate. Pod wpływem „rewolucji” ekologicznej wskazuje się dziś na oczywistą, materialną niemożność przenoszenia dobrobytu i marnotrawstwa bogatego świata do pozostałych krajów.

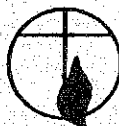
Chodzi natomiast o radykalną zmianę modelu „rozwoju” krajów bogatych, który niesie ryzyko zniszczenia planety. W poszukiwaniach innego sposobu życia i kontaktu z naturą zmieniają się role i wskazuje się na konieczność, by świat bogaty zaczął się uczyć od świata ubogiego i stawał się wrażliwy na jego wartości, *na jego poczucie solidarności, umiłowanie potomstwa i dzieci, dystans wobec dóbr materialnych, rezygnację z wielu niepotrzebnych rzeczy, poszukiwanie tego co istotne, wdzięczność, odporność na ból, nadzieję, która umiera zawsze dopiero po ludziach i wiele innych pozytywnych znaków, których rozwinięcie prowadzi ku nowej cywilizacji*⁵².

thum. Grzegorz Schmidt SJ

⁵⁰ Tylko w słynny „czarny poniedziałek” (19 III 1987) giełdy nowojorskiej stracono – jak się ocenia – ok. 2000 mld dol. Suma ta znacznie przewyższa całkowite zadłużenie Trzeciego Świata. Ten krach giełdowy nie spowodował jednak większych zaburzeń w gospodarce zachodniej. Można więc sądzić, że darowanie długów w zamian za ratowanie lasów również nie przyniosłoby ogromnych strat.

⁵¹ S. Fusi, dz. cyt., s. 149.

⁵² C. M. Martini, *Lettera all'Autore*, wprowadzenie do F. Marinetti, *Lettere dalla periferia della storia*, Morcelliana, Brescia 1989, s. 17.



Między anarchią a Jasienicą

Paweł Jasienica, *Polska anarchia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, ss. 174

„Nowy Jasienica“, czyli wieczne problemy. Pozycja P. Jasienicy jako narodowego dziejopisa i organizatora historycznej świadomości rodaków wydaje się wciąż niewzruszona. Zawodowy historyk podejmując trud popularyzacji nieodzownie musi się oglądać na to, co już na dany temat ogłosił ostatni samozwańczy polihistor. Tym bardziej więc zasługuje na uwagę nie znany dotąd fragment spuścizny. Nie robiąc sobie złudzeń co do możliwości rywalizowania z autorem „Polskiej anarchii“, wprost nie sposób odrzucić wyzwania, jakie stanowi ta książka. Tak bowiem ze względu na pasję i konsekwencję jak i społeczny oddźwięk swej twórczości P. Jasienica nadal zasługuje na to, by go traktować poważnie. Dotyczy to zwłaszcza historyków.

„Polska anarchia“, wydana ze wstępnie przygotowanego do druku rękopisu, stanowi konsekwencję głośnej w swoim czasie dyskusji o polskim charakterze narodowym, zainicjowanej właśnie przez Jasienicę na łamach „Przeglądu Kulturalnego“. W początku lat sześćdziesiątych temat ten budził znaczne emocje, co nie zmienia faktu, że był to w istocie problem zastępczy. Anarchia jest pojęciem o tyle wygodnym, że może służyć jako epitet i jako eufemizm zarazem. Spór o narodową anarchię był w gruncie rzeczy dyskusją o wolności i winie. Dyskusją bez wątpienia polityczną. Dzisiaj samo pytanie o narodowy charakter wydaje się zapomniane i zwykło się kwitować je frazesem o powszechności i niezmienności stereotypów. Podjęta przed ćwierć wiekiem próba przezwyciężenia stereotypu polskiej anarchii wydaje się już dzisiaj anachronizmem. Historia dopisała przez ten czas więcej, niż mógłby o tym marzyć Jasienica. Przezwyciężenie natomiast samego Jasienicy jest zadaniem tyleż aktualnym, ile beznadziejnym.

Na projektowaną przez autora książkę złożyły się trzy wątki. Na czoło wysuwa się oczywiście problem tytułowy, któremu poświęcono aż trzy autonomiczne rozdziały. Esej o katastrofie Sapiechów pod Olkiennikami pełni funkcję efektownego prologu, wskazując na punkt dojścia zapoczątkowanego jeszcze za dwóch ostatnich Jagiellonów procesu anarchizacji narodu. Szkice o triumfie polskiej kontrreformacji w wieku srebrnym uzupełniają autorską diagnozę przyczyn upadku pierwszej Rzeczypospolitej. Całość zaś stanowi przymiarek do kontynuacji osobistego wykładu dziejów Polski („Rzeczpospolita Obojga Narodów“).

Zdaniem Jasienicy Polskę zgubiła litewska anarchia i prowokacyjna samowola władców elekcyjnych, ze szczególnym wskazaniem na Zygmunta III i Augusta II. Początków zła Jasienica dopatruje się w polityce wewnętrznej obu ostatnich Jagiellonów: ojciec ignorując szlachtę zaprowadzał rządy arystokracji, syn zaś nie zapewniwszy ani nie uregulowawszy sukcesji tronu obarczył Koronę swym litewskim dziedzictwem, przekreślając tym samym szanse kontynuacji reform ustrojowych. Efektem owego spłotu okoliczności był upadek władzy centralnej. Fakt, że bezpotomne zejście ostatniego pana przyrodzonego oddało pełnię władzy w ręce narodu, nie ma dla Jasienicy większego znaczenia. Jego zdaniem 7 VII 1572 r. był bodaj pierwszym z dni, które zgubiły Polskę. W ciągu niespełna roku kraj otrzymał nową i od razu złą konstytucję. W latach następnych litewscy magnaci zdemoralizowali polską szlachtę, podczas gdy jezuici zbałamucili szlachecką młodzież. Wulgaryzacji Pawła Jasienicy też o anarchii dokonaliśmy z całą premedytacją. Równie bezceremonialnie obchodzi się ich autor z faktami jak i własnym narodem.

Korekty wymaga przede wszystkim wyobrażenie Jasienicy o szlachcie koronnej za Jagiellonów. Na sejmach XV i początków XVI w. posłowie istotnie decydowali większością, z tym jednak zastrzeżeniem, że owa zgoda sprowadzała się na ogół do pełnej akceptacji stanowiska króla i rady. Być może dla Jasienicy była to najbardziej pożądana realizacja szlacheckiej wolności. Tymczasem obaj Zygmuntowie tak długo nie byli zainteresowani współpracą z izbą, jak długo nie była ona siłą samodzielną. Dyscyplina i kultura polityczna szlachty XIV i XVI w. to dwa zupełnie odmienne zjawiska. Z chwilą gdy program szlachecki osiągnął pełnię autoartykulacji, Zygmunt August bardzo szybko skorzystał z nadarzającej się możliwości manewru. Jasienica wyraźnie bagatelizuje egzekucyjny finał panowania Augusta. Nie dlatego jednak, iżby się to kłóciło z generalną oceną samego króla. Wydaje się raczej, że już samo przejęcie inicjatywy przez szlachtę oznaczało w jego mniemaniu *zwichnięcie ośrodka władzy*. Piętnując z kolei artykuły henrykowskie Jasienica nie dostrzega, że były one konsekwencją senatorskich projektów reform. Postulat korektury prawa wyszedł właśnie z kręgów możnowładczych jako reakcja na sukcesy ruchu egzekucyjnego. Projektowane nowe prawa godziły w samą konstytucyjną dla Rzeczypospolitej zasadę egalitaryzmu powszechnostanowego. Szlachta zdołała utrzymać swoje pozycje. Przedmiotem korektury stały się jedynie prerogatywy tronu. Owa rzekoma wielka karta polskiej anarchii nie była dziełem szlacheckim ani litewskim. Całkiem za to słusznie wskazuje autor na przełomowe znaczenie obu pierwszych bezkrólewí. Zarazem jednak nie w pełni uświadamia sobie wszystkie konsekwencje zasady elekcyjności

tronu. Głosząc trzykrotnie pochwałę zamachu stanu – 1791, 1926, niedoszte projekty z 1540 – krytyk polskiej anarchii zupełnie stracił z oczu przełom lat 1575/76. Zademonstrowana podczas elekcji Batorego i następnie potwierdzona w Jędrzejowie suwerenność szlachty wyraźnie nie komponuje się z proponowaną przez Jasienicę wizją dziejów Polski. Tymczasem to właśnie zdrowa reakcja szlachty przekreśliła „anarchistyczne” ciągoty Zygmunta III. Za pierwszego z Sasów siły tej już zabrakło. *Zwichniętym ośrodkiem władzy* była sama szlachta, a nie obsadzany przez nią tron. Artykuły henrykowskie ograniczające swobodę poczynań powiernika władzy centralnej były wynikiem realnego układu sił, a nie kaprysem chimerycznego prawodawcy. Sama tylko decentralizacja ośrodka najwyższej władzy nie musiała też od razu przesądzać o jej zmarnowaniu. Dwa bezkrólewia w ciągu trzech lat Jasienica jest skłonny traktować jako dopust Boży. Godnym uzupełnieniem wizji autora może być refleksja, że istotne rozstrzygnięcia mogły przynieść dopiero trzy bezkrólewia w ciągu lat czterech. Podobna sekwencja *faktów niepowtarzalnych* mogła pchnąć nawet państwową w zupełnie nowym kierunku. Prześorsowanie elekcji Masymiliana II i jego rychły zgon jesienią 1576 r. mogły być równoznaczne z przecięciem w zarodku węża polskiej niemożności. Upuszczająca szlachcie krwi wojna domowa nie byłaby dla Jasienicy ceną zbyt wygórowaną. Pytanie jednak, czy Rzeczpospolita wyszłaby z niej jako monarchia.

Zapewne trudno nie doceniać wagi i konsekwencji takich wydarzeń, jak ruch egzekucyjny, unia z Litwą, wygaśnięcie dynastii czy precedensy obu pierwszych bezkrólewí. Zasluga autora jest jednak zwrócenie uwagi, że owo przyspieszenie dokonalo się za życia jednego pokolenia. Pokolenia, dodajmy, ukształtowanego przez reformację i europejskie uniwersytety. Mniej przekonująco brzmi natomiast teza o pokoleniowym mechanizmie zmierzchu złotego wieku. Zmierzchu wywołanym jezuicką rewolucją w szkolnictwie. Przyczyn upadku kultury politycznej szlachty należy się bowiem dopatrywać przede wszystkim w nagłym osłabieniu tempa życia politycznego. Długotrwałe panowanie Zygmunta III przyniosło bowiem jedynie czysto objawową stabilizację. Wobec braku naturalnych regulatorów temperament polityczny znajdował ujście właśnie w formach anarchicznych. Dynamika wyznaczana zrazu przez rytmicznie następujące po sobie bezkrólewia znalazła z czasem ujście w regularnych kryzysach parlamentarnych. Autor tych uwag zdaje sobie sprawę, że w swych kontrfaktycznych rozważaniach posunął się już za daleko. Tym niemniej, może właśnie przy okazji ukazania się ostatniej już książki P. Jasienicy, warto ten problem postawić. Chodzi mianowicie o to, czy – w sytuacji gdy pełnią praw politycznych cieszył się cały naród – czynnikiem istot-

nie anarchizującym monarchię mieszaną nie była sama zasada dożywotności posiadania tronu. Wracając zaś do zjawiska totalizacji życia umysłowego w wyniku zwycięstwa kontrreformacji warto uzupełnić argumentację Jasienicy przypomnieniem kilku istotnych faktów, a następnie pewną ogólną refleksją. Napływ jezuitów do Polski był konsekwencją degrengolady „starych” zakonów. Zakładane kolegia były wreszcie niezależne od władzy centralnej. Z duchem czasu i – a jakże – postępu szli Tęczyński i Zebrzydowski fundujący konwikt w Lublinie, konkurencyjny w stosunku do tradycyjnie przykapitulnej Akademii Zamojskiej finansowanej przez jawną symonię kanclerza. Nie sposób natomiast zaprzeczyć, że brak swobody w dziedzinie kultury prowadzi do wynaturzeń w życiu publicznym i politycznym. Wbrew pozorom to właśnie dopiero pluralizm skutecznie zapobiega anarchii. W tym – jak dobitnie podkreśla Jasienica – samowoli władzy. Dodajmy, że również tyranii większości, która logicznie prowadzi do dyktatury mniejszości (czyli liberum veto).

Pełne i adekwatne ustosunkowanie się do poglądów wyłożonych w „Polskiej anarchii” wymagałoby napisania osobnego i równie poczytnego kontrdziała w rodzaju „Anty-Jasienicy”. Doraźnie natomiast wypada zgłosić kilka uwag dotyczących samych tylko faktów. Nie sposób oczywiście weryfikować całej erudycji autora. Nie jest to nawet konieczne, jako że Jasienica pisał głównie na podstawie literatury. Dlatego też ponosi odpowiedzialność nie tyle za ustalane fakty, ile za ich ewentualne nadużycie. Z drobnych nieścisłości jesteśmy w stanie wytknąć Jasienicy przywiązanie do legendy o dramatycznym przebiegu przysięgi Waleczusza. Z kolei Stanisław Hozjusz był – jeżeli już – przywódcą polskiego episkopatu raczej duchowym niż rzeczywistym. Zabójca kasztelana zakroczymskiego, Piotra Grajowskiego, Andrzej Ilowski, był kasztelanem wiskim. Chybionym argumentem na rzecz gospodarczej prosperity są zachwyty nad siłą nabywczą i walorami artystycznymi polskich dukatów. Trójdzielna koncepcja Rzeczypospolitej bynajmniej nie wykluczała powodzenia unii brzeskiej. Wręcz przeciwnie – właśnie dzięki unii kościelnej, uwzględniającej interesy świeckich protektorów prawosławia oraz senatorskie ambicje hierarchii Kościoła greckiego, można było liczyć na utrzymanie Ukrainy przy Rzeczypospolitej. Poselski projekt elekcji przez poczwórny komplet posłów był krokiem w stronę elekcji viritum, a nie wyboru przez reprezentację. Pozycja Sapiehów w końcu XVII w. bynajmniej nie była ekstremalnym przypadkiem koncentracji urzędów w ręku jednej rodziny. Już za Batorego w litewskim senacie zasiadało równocześnie 6. Radziwiłłów zajmując 7 krzesel, w tym 3 ministerialne, nie licząc obu litewskich białów, kardynalskiego kapelusza i namiestnictwa w Inflantach.

Przy okazji warto zaznaczyć, że właśnie w stosunku do Stefana I Jasienica jest rażąco niekonsekwentny. To właśnie Batory, promowany przez arian (Blandrata, Siennicki), otworzył szeroko drzwi jezuitom. Równoległe ze zjazdem ratyfikującym jego elekcję odbywała się w Jędrzejowie pierwsza polska kongregacja Towarzystwa. To również Stefan stworzył, na użytek Zamoyskiego, precedens dożywotniego hetmaństwa. Egzekwując zaś prawo jedynie wobec opozycji bez wątpienia anarchizował politykę wewnętrzną. Popieranie szlachty przeciwko możnowładztwu wcale nie było taktyką od czasów Olbrachta zapomnianą. Przeciwnie – na tym właśnie polegał mechanizm polskiej anarchii. Z tą jednak różnicą, że po śmierci Zygmunta Augusta to właśnie magnateria wygrywała szlachtę przeciwko królowi. Z drugiej strony Jasienica słusznie wskazuje na magnaterię jako główne źródło polskiej anarchii. Na tym tle niedosyt pozostawiają próby porównywania stosunków polskich ze współczesną normą europejską. Mają one jedynie charakter wartościujący i uderza w nich brak ogólniejszej refleksji o specyfice polskiej magnaterii oraz mechanizmach opozycji możnowładczej w ogóle.

Na zakończenie trzeba z zalem stwierdzić, że mimo wstępnych deklaracji Jasienica jedynie zastępuje jeden narodowy stereotyp drugim. Jego tezy o „wodzie sodowej“, skłonności do nadużywania władzy oraz wrodzonej Polakom przekorze po prostu nie satysfakcjonują czytelnika intelektualnie. Wątpliwe również, aby podobne ogólniki mogły doprowadzić do rewizji katalogu polskich wad narodowych.

Samą zresztą koncepcję charakteru narodowego jako obiektywnej rzeczywistości Jasienica odrzuca jedynie werbalnie. Podobnie gołosłowne wydaje się odżegnywanie od jakiegokolwiek nacjonalizmu. Biorąc „rasę“ w cudzysłów, Jasienica nazywa jednak Kosińskiego *Polakiem czystej krwi* odmawiając zarazem polskości Januszowi Ostrogskiemu. Obce pochodzenie – z Moraw – zostało wytknięte całkowicie już w XVI w. spolszczonym Mniszchom. Za to Jan Łaski, jako Wielkopoleanin, jawi nam się jako wręcz arcy-Polak.

Oceniając nawet drobny przecież fragment pisarstwa Jasienicy nie sposób pominąć samej metody, która notabene wydaje się jednym ze słabszych punktów tej twórczości. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że orientowanie się na masowego odbiorcę nie usprawiedliwia cytowania Sienkiewicza i Żeromskiego na równi ze źródłami. Odnosi się przy tym wrażenie, że niejednokrotnie sam autor zatracza poczucie, o czym pisze – o faktach z przeszłości czy o świadomości historycznej sobie współczesnych. Kolejny problem to zamiłowanie do konkretności, urzeczanie *zjawiskami niepowtarzalnymi* i kult faktów dokonanych podniesione

niemał do rangi metody badawczej. Trudno się oprzeć wrażeniu, że za podobnymi deklaracjami kryje się praktyka selekcji faktów, brania przykładów za dowody i przedstawiania przeszłości „po lebkach”. Nieraz daje to efekty paradoksalne i humorystyczne. I tak jedyną bodaj historyczną prawidłowością uchwyconą i uznaną przez Jasienicę w „Polskiej anarchii” jest konstatacja, że Litwini aktywizowali się w latach parzystych, a za to Francuzi przede wszystkim w lipcu.

W sumie wydana pośmiertnie książka nie jest w stanie zaważyć na ogólnej ocenie dorobku autora. Jednocześnie raz jeszcze weryfikuje Jasienicę jako dużego formatu publicystę.

Nie aspirując do całościowej oceny owej twórczości nie sposób odmówić sobie paru słów komentarza. Na pisarstwie Jasienicy nieustannie ciąży pamięć klęski rozbiorów. Przyjęcie takiej perspektywy każe raz jeszcze pisać ku pokrzepieniu serc. Zaangażowanie autora w rozładowywanie narodowych kompleksów, udowadnianie, że wcale nie byliśmy gorsi oraz nieustanne demaskowanie antypolskiego spisku światowej opinii i historiografii jest jednak przede wszystkim żalosne. Wrażenie to ma zatrzeć bezwzględnie surowa ocena przyczyn upadku państwa. Oczywiście przyczyn wewnętrznych. Zarazem „Polska anarchia” demaskuje również swego autora. *Swoista mistyka władzy* nie tyle bowiem stanowi *składnik polskiej krwi*, ile jest osobistą obsesją Jasienicy. Parafrazując „anarchistę” Wielopolskiego pogląd autora na historię Polski możemy ująć następująco: wiele warto dla władzy poświęcić, bez niej bowiem nic nie da się zrobić. Warto tutaj zacytować komentarz na temat ewentualnej absolutystycznej gubernacji Habsburga w Polsce po wyjeździe Zygmunta III do Szwecji. *Niewiele było na to w kraju amatorów, co jednak nie tylko źle o nim świadczy (!). Zaiste, godna uwagi wielkoduszność ze strony entuzjasty skutecznego wzięcia za mordę!* Chciałoby się w tym miejscu zapytać Jasienicę, a w jego osobie i innych narodowych besserwisserów, jakim mianowicie prawem wymagają od (niekoniecznie) własnych przodków, aby pozwolili się zniewolić i poniżyć rosnącemu w siłę państwu i jego wodzom, tylko po to, abyśmy my dzisiaj żyli dostatniej.

Na koniec należy podkreślić pieczołowitość redaktorki, Marii Rydlowej, której wyczerpująca „Nota” stanowi niezbędną, ale i niecodzienne uzupełnienie książki.

Leszek Kieniewicz

Niepotrzebny spór

Darwinizm w XIX wieku

Powszechnie wiadomo, że dzieła „O powstawaniu gatunków” i „Pochodzenie człowieka” wywołały burzliwą polemikę i podzieliły nie tylko biologów i filozofów, lecz także wykształconych laików, na gorących zwolenników i równie gorących przeciwników teorii Darwina. Z reguły należało dokonać wyboru: albo uznawało się darwinizm i wtedy trzeba było odrzucić Boga, albo pozostawało się przy Bogu i wtedy trzeba było odrzucić darwinizm. Ten stereotyp myślowy przetrwał dziesiątki lat, a m.in. w Polsce wybuchł z nową siłą i w innym kontekście w okresie łysenkizmu – teorię ewolucji uznano za przedmiot światopoglądowy. Światopogląd mógł być naukowy, materialistyczny lub nienaukowy, idealistyczny. Po 1956 r. w Polsce tzw. światopoglądowe implikacje darwinizmu zaczęły stopniowo iść w zapomnienie. Na ogół wiadomo, jak wyglądał spór przed 30–40 laty. Ze względu jednak na niedostępność literatury XIX-wiecznej mało kto u nas wie, jak ten spór wtedy wyglądał.

Ale oto redakcja „Przeglądu Powszechnego” zaproponowała mi przejrzenie starych roczników tego pisma pod kątem omawianych w nim problemów biologicznych. Tak wskoczyłam w sam środek XIX-wiecznej debaty o darwinizmie. W latach 1884–85 „PP” opublikował ponad 180-stronicowy esej ks. W. Zaborskiego „O darwinizmie w obec rozumu i nauki”¹. Autor gruntownie przestudiował zarówno prace Darwina i jego zwolenników, jak i polemizujących z nimi autorów. W tekście są podane długie cytaty; dzięki temu czytelnik może zorientować się nie tylko w treści, lecz także w formie dyskusji. Postaram się przedstawić sedno kontrowersji tak, jak je można widzieć z perspektywy przeszło stu lat, następnie zaś chcę zastanowić się nad formą prowadzonych wówczas dyskusji naukowych.

Światopogląd Darwina

W połowie XIX w. – jak zauważa ks. Zaborski – Kościół i uczeni byli zgodni co do tego, że tekst biblijny opisujący powstanie świata należy traktować jako przenośnię. M.in. czas istnienia Ziemi mierzone już w milionach lat. Ustalono epoki geologiczne, które wyraźnie nie pasowały do tekstu biblijnego, co więcej, w pokładach geologicznych z różnych epok znajdowano szkielety zwierząt w określonej kolejności. Charakterystyczny zwłaszcza jest fakt, że pierwsze szczątki kopalne ryb i gadów znaleziono w pokładach

geologicznych starszych, ptaków zaś i ssaków – w pokładach młodszych. Należałoby więc daleko odejść od zapisu biblijnego i zakładać nie jednorazowy, lecz wielokrotne akty stworzenia. Należało też wyjaśnić, jak i kiedy wyginęły olbrzymie grupy zwierząt i roślin. Fakty te nie podważyły stereotypów myślowych: gatunki miały być niezmiennie, a piękno, harmonia panująca w przyrodzie, celowość budowy całych organizmów i poszczególnych narządów, koordynacja ich funkcjonowania – wynikiem bezpośredniego działania Wyższego Rozumu.

A jaką wizję świata ożywionego proponował Darwin? W grupach organizmów odpowiadających gatunkom istnieje zmienność. Stosując odpowiednią selekcję człowiek w stosunkowo krótkich okresach potrafił wyhodować rasy zwierząt i odmiany roślin tak różne, że na podstawie ich wyglądu można by je zaliczyć do odrębnych gatunków. Selekcja może więc być czynnikiem kształtującym nowe formy istot żywych. W warunkach naturalnych czynnikiem selekcyjnym jest walka o byt – o przeżycie i wydanie potomstwa. Jest ona szczególnie ostra między osobnikami tego samego gatunku, gdyż mają one takie same wymagania wobec środowiska. Toteż osobniki tego samego gatunku, które w wyniku np. losowych migracji trafiają na nowe dla tego gatunku tereny, mogą mieć większe szanse przeżycia. Jednocześnie na tych nowych terenach warunki życia są nieco inne, może więc nastąpić zmiana kierunku selekcji naturalnej. W ten sposób gatunek wyjściowy stopniowo różnicuje się tworząc różne odmiany i rasy. Po dostatecznie długim czasie mogą one dać początek nowym gatunkom. Proces powstawania gatunków jest stopniowy i powolny, toteż formy przejściowe między gatunkiem wyjściowym a pochodnymi trudno jest zauważyć – badamy i opisujemy gatunki w znikomym krótkim okresie.

Przystosowanie organizmów do środowiska, celowość ich budowy – to wynik losowych zmian zachodzących w bardzo wielu pokoleniach i długich okresach przy stałym działaniu selekcji naturalnej powodującej eliminację wszystkich form gorzej przystosowanych i wybiórcze przeżywanie osobników najsprawniejszych. To, co postrzegamy jako harmonię w przyrodzie, jest w istocie *równowagą dynamiczną*. Rośliny walczą o światło i wodę, są zjadane przez zwierzęta roślinożerne, te z kolei są łupem zwierząt mięsożernych. W procesie tym przeżywają tylko osobniki najsprawniejsze, zaś wszystko co słabsze i gorzej przystosowane jest skazane na zagładę. Piękno przyrody – to nasze subiektywne prze-

¹ Ks. W. Zaborski TJ, *Darwinizm w obec rozumu i nauki. I. O powstawaniu gatunków*, „PP”, t. 4, s. 177–207, 396–426; II. *O pochodzeniu człowieka*, „PP”, t. 6, s. 211–230, 321–343, t. 7, s. 15–41; III. *Kontynuatorowie darwinizmu*, „PP”, t. 8, s. 221–241, 401–429; IV. *Wykłady darwinizmu w szkołach*, „PP” t. 8, s. 407–429.

życie, jej spokój – to nasze złudzenie, a jej harmonia i wzajemne dopasowanie – to końcowy efekt bezwzględnej walki o byt.

Za czasów Darwina prawa dziedziczenia były jeszcze nie znane. Jednym z filarów teorii Darwina jest założenie, że zmiany dziedziczne są losowe. Dziś rozróżniamy dwa główne źródła zmienności dziedzicznej: trwałe zmiany w DNA, który jest nosicielem informacji genetycznej (tj. mutacje) oraz przetasowywanie różnych wersji każdego z genów zachodzące w procesie rozmnażania płciowego. Z punktu widzenia skutków dla organizmu oba typy zmienności są losowe. Jest to jeden z najlepiej udokumentowanych faktów genetycznych.

Drugim filarem teorii Darwina było twierdzenie, że ewolucja jest procesem powolnym. Za jego czasów istnienie istot żywych na Ziemi szacowano na dziesiątki milionów lat. Obecnie szacuje się, że istnieje ono 3–4 mld. lat. Jest to okres wystarczająco długi, by na drodze losowych zmian i stałej eliminacji form gorzej przystosowanych mogły powstać bardzo różne istoty.

Została natomiast przeformułowana inna, mniej istotna teza Darwina. Twierdził on, że w procesie ewolucji organizmy doskonały się. Otóż sam termin „doskonalenie się” jest takim sądem wartościującym, którego nie da się ani udowodnić, ani podważyć. Obecnie biologowie ewolucyjni mówią o wybiórczym przeżywaniu form najlepiej dostosowanych do danego środowiska. Jest to pojęcie względne i obejmuje zarówno doskonalenie narządów czy funkcji jak i ich degenerację. Np. w procesie ewolucji kształtował się jeden z najdoskonalszych naszych narządów – oko. Sokoły, jastrzębie czy sępy mają doskonały wzrok, gdyż muszą dostrzegać z daleka swój potencjalny łup. Natomiast żyjący stale pod ziemią kret jest ślepy. Prawdopodobnie utrata wzroku u przodków obecnych żyjących kretów była dla nich korzystna. Ślepe zwierzę nie mruga powiekami, a więc mniejsze jest zagrożenie zanieczyszczenia oczu. Organizmy, które w ewolucji powstały później, mają z reguły nowe funkcje i bardziej skomplikowaną budowę niż organizmy, które powstały wcześniej. Ptaki i ssaki mają stałą temperaturę ciała i dzięki temu mogą sprawnie funkcjonować przy bardzo różnych temperaturach otoczenia. Stałocieplności towarzyszy wiele dodatkowych modyfikacji, takich jak futro czy pióra chroniące przed utratą ciepła itd. W tym sensie możemy mówić o organizmach niższych i wyższych, prostszych i bardziej skomplikowanych. Jak wiadomo, informacja genetyczna jest zapisana w DNA. Mutacje są wynikiem bądź tylko zmian zapisu w DNA, bądź podwajania czy zwielokrotniania pewnych fragmentów DNA, a więc jego przybywania. Oba typy zmian mogą być szkodliwe i ich nosiciele tak obciążeni są eliminowani w doborze naturalnym. Ale niektóre typy mutacji usprawniają funkcjonowanie organizmu i

one właśnie są korzystne w procesie działania doboru naturalnego. Znane są także molekularne mechanizmy utraty fragmentów DNA. Z punktu widzenia zawartej w nim informacji i jej znaczenia w działaniu organizmu utrata DNA odbywa się losowo – jak wrywanie kartek z książki przez osobę niewidomą. Prawdopodobieństwo, że utrata danego fragmentu DNA będzie dla organizmu korzystna, jest więc znikomą małą. Toteż w ewolucji organizmów wielokomórkowych obserwuje się ogólną tendencję zwiększania się zasobu informacji genetycznej, a tym samym – komplikowania się organizmów. Zupełnie inaczej wygląda ewolucja organizmów jednokomórkowych, takich jak bakterie. Wspaniale dostosowują się one do środowiska, ale trudno by było mówić o bakteriach niższych i wyższych. Z powodów, które wymagałyby wchodzenia w szczegółową dyskusję techniczną, bakterie nie gromadzą informacji genetycznej.

Jak podają jego biografowie, Darwin konsekwentnie stosując swoje rozumowanie doszedł do przekonania, że wszystkie właściwości istot żywych, łącznie z umysłem człowieka, są – a przynajmniej mogą być – wynikiem działania li tylko czynników materialnych. Ale Darwin nie chciał walczyć z religią. W 1880 r. w liście do K. Marksa pisał: *Wydaje się (słusznie czy nie), że bezpośrednie argumenty przeciw chrześcijaństwu i deizmowi właściwie nie mają na ludzi żadnego wpływu; a wolność myślenia będzie najskuteczniej rozwijana przez to stopniowe oświecanie ludzkiego rozumienia, które wynika z rozwoju nauki. Dlatego zawsze unikałem pisania o religii i ograniczałem się do nauki².*

Charakterystyczne są także trzy motta na początku dzieła „O powstawaniu gatunków”. Oto pierwsze z nich: *Jeśli chodzi o świat naturalny, możemy co najmniej stwierdzić, że zdarzeń nie wywołują poszczególne akty wszechmocy Boskiej, działające w każdym wypadku, lecz powszechnie obowiązujące prawa* (Whewell, Bridgewater Treatise). Równie pojednawczo brzmi ostatnie zdanie tekstu dzieła Darwina: *Wzniosły zaiste jest to pogląd, że Stwórca natchnął życiem kilka form lub jedną tylko i że gdy planeta nasza podlegając ściśłym prawom ciężenia dokonywała swych obrotów, z tak prostego początku zdolał się rozwinąć i wciąż się jeszcze rozwija nieskończony szereg form najpiękniejszych i najbardziej godnych podziwu³.*

Idee walczą o byt

Przejdźmy do eseju ks. Zaborskiego. Zaczyna się on od stwierdzenia, że wprowadzie główny spór wokół darwinizmu toczy się na

² Cyt. wg S. J. Gould, *Ever Since Darwin*, Norton and Co, New York 1977, s. 26–27.

³ K. Darwin, *O powstawaniu gatunków*, PWRiL, Warszawa 1955, s. 515.

Zachodzie, ale prace na ten temat są tłumaczone na język polski, zaś w pismach ukazują się poświęcone mu artykuły. Jest to zagrożenie najwyższych wartości, toteż *postanowiliśmy wykazać błędne zasady i teorie darwinizmu*⁴.

Autor zwraca uwagę na kontrowersję między filozofami a przyrodnikami; filozofowie twierdzą, że przyrodnicy na podstawie swoich szczegółowych badań nie powinni wyciągać wniosków o *przyczynach pierwotnych*, przyrodnicy zaś zarzucają filozofom niekompetencję w problemach przyrodniczych. Ks. Zaborski przyznaje rację obu stronom. Podkreśla jednak, że twórca i propagatorzy teorii ewolucji przekraczają swoje kompetencje ingerując w dziedzinę do nich nie należącą.

A jak te sprawy widział Darwin? Jego biografowie twierdzą, że w młodości był głęboko religijny. Kiedy rozpoczął pracę nad swoim największym dziełem, nie wiedział, dokąd go ono zaprowadzi. Pierwszą wersję ukończył w 1844 r., później zajął się innymi badaniami, a wersję końcową opublikował dopiero w 1859 r. Czemu tak długo czekał? Jak się wydaje, w trakcie pisania „O powstawaniu gatunków” doszedł do wniosku, że jego teoria zaprzecza istnieniu Boga i – jak pisze Ruse⁵ – nie kwapił się z wystąpieniem w roli *mordercy wiary*. Dokonał rewolucji w biologii, ale chciał ją wprowadzić łagodnie, ewolucyjnie. Krucjatę przeciw religii prowadził nie Darwin, lecz niektórzy z entuzjastów jego teorii.

W I części eseju ks. Zaborski polemizuje, rozdział po rozdziale, z pracą „O powstawaniu gatunków”. Byłoby niemożliwe streszczenie całego wywodu, toteż zwrócę uwagę jedynie na niektóre, moim zdaniem najciekawsze, zagadnienia.

Autor krytykuje darwinizm z pozycji filozoficznych i z miejsca popełnia błąd, o jakim wcześniej wspomniał – wypowiada się w sprawach biologicznych, w których jest słabo zorientowany. Gdyby – powiada – prowadzony przez człowieka dobór sztuczny mógł przekształcać gatunki, to można by z psów wyhodować barany. Otóż Darwin mówił o przekształcaniu jednych gatunków w inne, pokrewne, zaś psy i barany są systematycznie bardzo od siebie odległe. Tego rodzaju naiwności jest sporo w eseju ks. Zaborskiego. Oto jeszcze jeden przykład. Polemizując z tezą o walce o byt autor dowodzi, że zwierzęta o potężnych kłach czy rogach mogą zginąć w wyniku choroby. Oczywiście Darwin te kły i rogi traktował jako jeden z widocznych gołym okiem dowodów walki o byt, ale już zawarte w tytule jednego z rozdziałów określenie *survival of the fittest*, przeżywanie najsprawniejszych (a nie najsilniejszych), wskazuje, że Darwin walkę o byt traktował bez porównania szerzej.

XIX-wieczna nauka poszukiwała praw rządzących przyrodą. Ale jakie te prawa miały być? Łatwo jest wyobrazić sobie, że prawo

przyrodnicze to taka sytuacja, gdy w określonych warunkach określony proces zawsze przebiega tak samo. Toteż i ks. Zaborski, i często cytowany przez niego biolog francuski de Quatrefages oburzali się, że według Darwina surowcem procesów ewolucyjnych miały być zmiany losowe; jak przypadek, *los szczęścia, traf* miałyby być prawem, a przynajmniej tkwić u jego podstaw?

W tym miejscu dwie sprawy warte są podkreślenia. Po pierwsze problem przypadku i konieczności jest dyskutowany w związku z ewolucją dotąd jeszcze. Sprawa więc nie jest banalna. Po drugie im dokładniej ludzie poznają biologię, tym mniej są skłonni do formułowania jej praw. Np. prawa Mendla można na paru stronach opisać wraz z dowodami. Znacznie więcej miejsca zajęłoby opisanie wszystkich znanych wyjątków od tych praw. W tej sytuacji mówienie o prawach biologicznych niczego właściwie nie daje.

Ks. Zaborski ironizuje na temat sposobu pisania Darwina, który chętnie używał zwrotu *prawdopodobnie* czy *jak się wydaje*. Bo albo jesteśmy o czymś przekonani i takich zwrotów nie używamy, albo nie jesteśmy przekonani i wtedy nie powinniśmy o tym pisać. Trudno dziś zgodzić się z tym zarzutem z dwu co najmniej powodów. Po pierwsze interpretacja każdego wyniku czy obserwacji zawiera element niepewności, z czego nie pozbawiony wyobraźni autor zdaje sobie sprawę. Po drugie chodzi o czynnik psychologiczny. Im bardziej kategorycznie coś stwierdzamy, tym bardziej będziemy upokorzeni, jeśli okaże się, że nie mamy racji.

Ks. Zaborski podaje długą listę uczonych, którzy byli przeciwnikami Darwina. Jest to chyba największy anachronizm w jego eseju. Dziś już powszechnie wiadomo, że prawdy naukowej nie ustala się większością głosów.

Na zakończenie pierwszej części eseju ks. Zaborski stwierdza, że możliwość przekształcania gatunków nie została udowodniona. Tu dochodzimy do paradoksu. Darwin uważał swoją teorię za udowodnioną, gdyż: przeprowadził analogię między selekcją sztuczną i naturalną; jego teoria tłumaczyła wszystkie, a przynajmniej przytłaczającą większość znanych wówczas faktów z różnych dziedzin biologii. Zwolennicy Darwina w zasadzie się z nim zgadzali, przeciwnicy zaś oczywiście polemizowali. Już sam fakt, że polemika była możliwa, wskazuje, że teoria Darwina nie była udowodniona. Polemika z tezami głoszonymi, powiedzmy, przez współczesnego Darwinowi L. Pasteura szybko się skończyła, bo Pasteur wszystkie swoje twierdzenia udowodnił eksperymentalnie. Minęło sto lat, praktycznie wszyscy biologowie uznali teorię ewolucji, ale jednocześnie zastrzyżyli się kryteria uznawania teorii naukowych

⁴ „PP”, t. 4, s. 177.

⁵ M. Ruse, *The Darwinian Revolution*, The Univ. of Chicago Press, Chicago and London 1979.

za udowodnione. Według tych nowych kryteriów teoria ewolucji nie jest udowodniona. Nieskończony łańcuch przypadków doprowadził do tego, że z „pierwotnej zupy” powstały prakomórki, a z nich – istoty, które chcą zrozumieć, jak to wszystko się stało. Możliwe jest eksperymentalne odtwarzanie tylko śmiesznie małych fragmentów tego procesu, np. powstawanie aminokwasów czy błon lipidowych. Toczą się debaty, czy obdarzone (a może obarczone?) inteligencją istoty powstały tylko na Ziemi, czy też występują także na innych planetach galaktyki – zajęcie zabawne, ale mało naukowe. A niezależnie od tego człowiek ma tendencję do zadawania pytań typu: „Po co ja żyję?” Zgodnie z teorią ewolucji w jej współczesnej formie odpowiedź na to pytanie brzmi: „Żyjesz po to, żeby przekazać twoje geny następnym pokoleniom”. Wątpliwe czy taka odpowiedź może zadowolić pytającego. Niezależnie więc od tego, jak doszło do powstania na Ziemi istot ze świadomością, sam ten fakt rodzi problemy wychodzące bardzo daleko poza biologię.

W drugiej części swego eseju ks. Zaborski rozprawił się z wydaną w 1871 r. pracą Darwina „Pochodzenie człowieka”. Właśnie: rozprawił się. Obok złośliwych komentarzy i kpin ks. Zaborski zestawiał niekonsekwencje, sprzeczne i naiwne stwierdzenia, wadliwe rozumowania, od których (jak można sądzić z cytatów) roi się ta praca. M.in. Darwin zaplatał się w opisie zachowań człowieka i porównywania ich z zachowaniem innych zwierząt. Do sprawy tej wrócili etolodzy blisko sto lat później.

Za tym, że „Pochodzenie człowieka” Darwinowi nie bardzo się udało, przemawiają liczne dane, m.in. fakt, że praca ta nie jest wznawiana i tylko mimochodem wspominają ją biografowie Darwina. Np. cytowany już Ruse poświęca jej tylko jedną stronę. Ruse podkreśla fakt przeoczony przez ks. Zaborskiego – Darwin nie potrafił wytłumaczyć poczucia moralnego człowieka, a więc zastanawiał się nad tym problemem.

Trzecia część eseju ks. Zaborskiego jest poświęcona analizie prac głównych zwolenników Darwina. Jej pisanie ułatwił autorowi bardzo znany niemiecki biolog E. Haeckel. Był on, jak się wydaje, znacznie bardziej darwinowski niż Darwin. Szeroko propagując darwinizm Haeckel zaostrzył spór, gdyż podkreślał antyreligijny wydźwięk teorii ewolucji. Dlatego ks. Zaborski specjalnie go atakował. Jednocześnie Haeckel obok solidnych prac szczegółowych, m.in. na temat narządów analogicznych i homologicznych, popętnił wiele prac, w których dał upust nie kontrolowanej zdrowym rozsądkiem wyobraźni. O. Haeckelowskich monerach biologowie XX w. wspominają mimochodem i z pewnym zażenowaniem. Powód tego faktu znalazłam w eseju ks. Zaborskiego. Haeckel opisał, jak powstało życie na Ziemi, nie opierając się na najmniej-

szych nawet śladach czegokolwiek choćby zbliżonego do wskazówek; w XIX w. oczywiście ich nie było. Brak faktów Haeckel nadrobił długą listą *form przedkomórkowych* obdarzając je wymyślnymi nazwami; monery – to najkrótsza z nich. Właśnie te nazwy wyśmiał ks. Zaborski. Uzasadnione są też cytowane przez niego wypowiedzi wybitnego niemieckiego biologa, Virhowa, który ostro Haeckela krytykował.

Haeckel wprowadził do biologii m.in. dwa pojęcia, które przetrwały do dziś: ontogeneza (w XIX w. ontogenia), czyli rozwój osobnika oraz filogeneza (filogenia) – rozwój rodowy, tj. rozwój ewolucyjny danej grupy organizmów. Na podstawie bardzo jeszcze skąpych i niedokładnych danych zakładał on, że ontogeneza jest skróconym powtórzeniem filogenezy. Dlatego, jak twierdził, w rozwoju embrionalnym ssaków można wyróżnić etapy, gdy embrion ma cechy ryby, później zaś – płaza. Jest to jego teoria rekapitulacji. Cytowani przez ks. Zaborskiego przeciwnicy Haeckela, m.in. C. Bernard, twierdzili, że rozwój embrionalny przebiega wedle określonej *myśli przewodniej*. Nie rozumieli, że według Darwina rolę *myśli przewodniej* spełnia selekcja naturalna działająca w rozwoju embrionalnym tak samo, jak na innych etapach życia osobnika. Istnienie więc zjawiska opisywanego jako ogólny plan rozwoju embrionu w niczym nie podważa teorii ewolucji. Jest to jeden z licznych przypadków dwu sposobów patrzenia na istoty żywe: tradycyjnego i Darwinowskiego.

W opisanych tu trzech pierwszych częściach eseju ks. Zaborskiego powraca polski motyw. Autor piętnuje polskich biologów propagujących darwinizm, zwłaszcza J. Rostafińskiego i B. Dybowskiego. Na inaugurację roku akademickiego na Uniwersytecie Lwowskim zaproszono trzech biskupów. W ich obecności Dybowski wygłosił referat o ewolucji.

Ostatnia część eseju jest najostrzejsza w tonie i chyba najbardziej niekonsekwentna. Przypomnijmy, chodzi o nauczanie darwinizmu w szkołach. Autor zaczyna od cytatów z prac Pasteura i Berthelota dotyczących zakresu nauk pozytywnych (eksperymentalnych): *...nie wprowadzają one do swych pojęć zagadnień o istocie rzeczy, o początku świata i jego przeznaczeniu*⁶. Dalej ks. Zaborski pisze, że każda umiejętność zawiera trzy elementy: 1. prawa przyrodnicze wynikające z doświadczenia, 2. *teorię, odnoszącą się do tych zjawisk*, 3. *zasadę, która kieruje myśl w stawianiu tych teorii*⁷. Dwa pierwsze elementy są zrozumiałe. O trzecim autor pisze bardzo niejasno. Dalej stwierdza, że *darwinizm polega na prawidłach całkowitem niedowiedzionych*, powraca do krytyki Haeckela, by katego-

⁶ „PP”, t. 8, s. 407.

⁷ Tamże, s. 408.

rycznie stwierdzić, że darwinizmu nie wolno uczyć w szkołach. Trochę mniej kategorycznie zakazuje wykładania go na uniwersytetach. *Jesteśmy za swobodą, lecz nie za swawolą* – stwierdza. Dalej wraca do polemiki, głównie z Haeckelem, na temat pochodzenia człowieka, cytując de Quatrefagesa i Agassiza. Charakterystyczne, że obaj uczeni mają być reprezentantami nauk pozytywnych, a mimo to wolno im wypowiadać się o *przyczynach pierwotnych*. Innymi słowy, przedstawiciele nauk eksperymentalnych mogą dochodzić do wniosku, że Bóg jest, ale nie mogą dochodzić do wniosku, że Boga nie ma.

W połowie XVIII w. K. Linneusz opracowując systematykę istot żywych zaproponował dwa ich królestwa: zwierząt i roślin. Człowieka zaklasyfikował razem z małpami do rzędu Naczelnych. Nikt przeciw temu nie protestował. Ale kiedy w sto lat później Haeckel podjął próby ułożenia drzewa genealogicznego zwierząt, opierając się głównie na systematyce, część środowiska naukowego wpadła w oburzenie i okazało się, że Linneusz zastosował niewystarczające kryteria – uwzględniał budowę anatomiczną pomijając takie właściwości, jak poczucie moralności. Ze względu na to kryterium de Quatrefages zaproponował, by *Homo sapiens* zaliczyć do odrębnego, trzeciego królestwa – człowiek nie jest zwierzęciem. Ks. Zaborski w pełni aprobuje ten pogląd.

Po krótkiej analizie postaw Darwina i jego zwolenników ks. Zaborski podsumowuje: *Bezwyznaniowość była tedy i jest przewodnią myślą darwinizmu*⁸. A więc nie rozwijanie biologii, tylko wielki spisek. Jego skutkiem miały być upadek moralności i przewroty społeczne. Tu ks. Zaborski cytuje George Sand. Była ona oczywiście pisarką romantyczną, ale gdyby cytat potraktować dosłownie, można by dojść do wniosku, że to pod wpływem Darwina lwy zaczęły polować na gazy, a człowiek zorganizował rzeźnię i armie.

Na zakończenie eseju ks. Zaborski cytuje Virhowa. Niemiecki biolog opisuje bezceństwa Komuny Paryskiej, a winą za jej powstanie obarcza Darwina. Bo rzeczywiście w 1871 r. Darwin opublikował „Pochodzenie człowieka” i powstała Komuna. A więc nie była ona ubocznym skutkiem przegranej przez Francuzów wojny z Niemcami. Jej rzeczywistym sprawcą był całkiem pocziwie wyglądający angielski biolog. Tak to było ze ścisłością naukową przedstawicieli nauk ścisłych.

Oczywiście orientowałam się w ogólnych zarysach, jaki był poziom wiedzy biologicznej w XIX w., a liczne toczące się wówczas spory naukowe są opisywane w postaci anegdot przez badaczy historii biologii. Ks. Zaborski anegdot nie podaje, ale dzięki cytatom czytelnik może zorientować się, jaki był ton ówczesnych sporów naukowych. Biologowie podzielili się na dwa zwalczające się

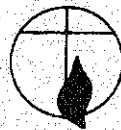
wzajemnie obozy, do obu stron przyłączyli się nie-biologowie, używano argumentów nielogicznych, nienaukowych, obrzucano się wzajemnie wyzwiskami. W tej sytuacji żadne porozumienie nie było możliwe.

Lansując zakaz nauczania darwinizmu w szkołach ks. Zaborski nie uwzględnił oczywistego faktu – teoria ewolucji była fascynująca intelektualnie, właśnie dlatego miała tylu zwolenników. Toteż gdy zupełnie nie przygotowany młody człowiek stykał się z nią po raz pierwszy, mógł tym łatwiej ulec jej urokowi i stracić wiarę w Boga. Antydarwinowski „kordon sanitarny” byłby nie do zatrzymania.

Była więc zażarta i dzisiaj trochę śmiesznie wyglądająca walka o byt między religią a teorią ewolucji. Obie przeżyły.

Aleksandra Putrament

* „PP”, t. 8, s. 427.



Sztuka – procent od kontemplacji

Osobliwości rzeźby i Brancusi

Wiem nareszcie, dlaczego skusiło mnie, aby napisać o wielkim Brancusim. Dlatego, że tragiczna Rumunia zwróciła na siebie powszechną uwagę. Po drugie, i to liczy się przede wszystkim, trzeba coś powiedzieć o odrębnościach rzeźby w stosunku do malarstwa.

Czy stoi jeszcze „Nie kończąca się kolumna” Brancusiego, wysokości 30-metrowej, w złożonym metalu, z jednakowych, symetrycznych repetowanych elementów, która w 1937 została erygowana w rodzinnych stronach rzeźbiarza, w Targu Jiu, u stóp Karpat? Dochodziły naszych uszu nie sprawdzone wiadomości o dewastacjach, również, w zbiorach sztuki w Rumunii. Są to zbiory wielkiej wartości. Zgodnie z komunistyczną obsesją centralizmu ściągnięto po wojnie do stolicy dawną kolekcję Brukenthala z Sibiu w Siedmiogrodzie. Od lat sześćdziesiątych XIX w. Sibiu było stolicą habsburskich gubernatorów Siedmiogrodu, a jeden z nich, Samuel Bruckner von Brukenthal, w końcu XVIII w. założył tu tzw. gabinet osobliwości przekształcony niebawem w galerię. Znalazło tam miejsce około 1000 obrazów, nabytych w Wiedniu czy podarowanych przez Marię Teresę, m.in. takie, jak „Mężczyzna w niebieskim kapturze” J. van Eycka, „Ukrzyżowanie” Antonella da Massina, wreszcie Tycjana „Ecce homo” (widocznie replika, oryginał znajduje się w Wiedniu). Kolekcje królewskie też się chlubiły świetnymi nazwiskami: El Greco, Memling, Rubens, Van Dyck, Rembrandt, Veronese, Tintoretto, Géricault (szkic do „Tratwy Meduzy”), Monet („Portrait en pied de Camille”). Prawdziwe bogactwo; miejmy nadzieję, że ocalało.

Coś wspólnego z Sibiu miał chyba Cioran. W zbiorze aforyzmów z 1987 („Aveux et Anathèmes”, Gallimard) ten niezwykle sceptyk opowiada: *Wiosną 1937, kiedy spacerowałem sobie w parku szpitala psychiatrycznego w Sibiu, w Siedmiogrodzie, zaczął mnie jeden z pensjonariuszy. Zamieniliśmy parę słów, po czym mu powiedziałem: – Dobrze tu jest. Odpowiedział: – Rozumiem. Optaca się być wariatem. – Jednak jest pan jakby w więzieniu. – Może ma pan rację, za to żyje się bez najmniejszej troski. Zwłaszcza że zbliża się wojna, obaj to dobrze wiemy. A ten zakątek taki bezpieczny, nikt nas nie zmobilizuje, zresztą nie bombarduje się przecież zakładu dla obłąkanych. Na pana miejscu kazałbym się zamknąć i to natychmiast.*

Pożegnałem go, wstrząśnięty i zafascynowany. Postarałem się czegoś dowiedzieć na jego temat. Zapewniono mnie, że naprawdę jest wariatem. Wariat czy nie, jeszcze nikt mi nie dał tak rozumnej rady.

Niedawno ekipa francuskiej TV zrobiła film w szpitalu wariatów w Sibiu. Może to jest ten sam szpital. Oczom naszym przedstawił się dantejski widok, istoty ludzkie w stadium krańcowego wyczerpania, zdeformowane głodem i maltretowaniem. Dobrze jednak zrobił Cioran, że nie posłuchał rozumnych rad wiariata. Czterech Rumunów zdobyło sobie renomę światową i – ciekawie! – wszyscy zaaklimatyzowali się w kulturze i języku francuskim. Mam na myśli Eliadego, Ionesco, Ciorana i Brancusiego. Ten ostatni (zmarł w 1957) osiadł w Paryżu już w 1904, zwalczył w sobie nieuchronny wtedy czar Rodina, z charakterystyczną dla niego potrzebą totalnej niezależności zaczął szukać form pierwszych, embrionalnych – i to będzie główną przesłanką jego dzieła. Słynne marmurowe Jajko („Początek świata”) powstało jednak dopiero w 1924 i znajduje się w prywatnej kolekcji w Sèvres pod Paryżem; tam właśnie, gdzie przechowuje się inną podstawową jednostkę, wzorzec metra.

Żeby na scenę tego szkicu wprowadzić innego jeszcze Rumuna, opowiem, co o Brancusim pisał Ionesco. Nazwał to swoje wspomnienie „Portretem anegdotycznym Brancusiego” i rzeczywiście, anegdoty tam nie brakuje, ale nie tylko. Ionesco zawsze ma dużo do powiedzenia na temat każdego gatunku twórczości. Poznał rzeźbiarza w ostatnich latach jego życia, za pośrednictwem rumuńskiego malarza nazwiskiem Istrati, którego pracownia mieściła się naprzeciw pracowni Brancusiego, w wąziutkim zaułku Ronsin. Najpierw Brancusi domagał się, aby Istrati *przyprowadził mu tego Rumuna, który pisze sztuki teatralne*. Ionescu od dawna podziwiał dzieło mistrza, wiedział także dobrze, że jest kłótlivy, nieprzyjemny, niemal straszny w obcowaniu z ludźmi. Marszandów wyrzucał za drzwi, kijem groził swoim najszczerszym wielbicielom, obrzucając ich obelgami. Nie mogąc jednak żyć w kompletnej samotności miał nielicznych przyjaciół, osoby uprzywilejowane, które zapraszał do spożycia wspólnego posiłku. Posiłki były proste a równocześnie wyrafinowane, zawsze był to jakiś niebywały jogurt przygotowywany przez gospodarza, kwaskowata surowa kapusta, solone ogórki, mamałyga i np. szampan. Czasem, po deserze, gdy był w dobrym usposobieniu, popisывał się, przed gośćmi pijącymi kawę po turecku, własnego układu tańcem brzucha.

Mam zły charakter i to pewnie powód, że nienawidzę złego charakteru u innych – pisze Ionesco. Długo się wahał, czy iść do Brancusiego. Wiedział, że tamten nie znosi rzeźby figuratywnej, którą ukochali Grecy, i przeżywa ją „befszykiem”. Dziwactwa Brancusiego nie pociągały dramaturga. Brancusi nie podawał ręki Maxowi Ernstowi twierdząc, że malarz ten rzuca zły urok. Tak samo nie podawał ręki Picassie, a to dlatego, że *nie uprawiał malarstwa, tylko czarną magię*. Razu jednego, w zimie, gdy Ionesco

z żoną byli u Istratiego, zjawił się raptem Brancusi – z kijem w rękę, ubrany na białą, z długą patriarchalną brodą. W białej futrzanej czapie i, oczywiście, z bliskim złośliwości w oczach. Zaczęła się ceremonia udawania, że nie ma pojęcia, kim jest Ionesco. Wskazał go końcem kija i spytał:

– *Co on robi w życiu?*

– *Jest autorem dramatycznym – powiadomił Istrati, który już przedtem mówił o tym z rzeźbiarzem.*

– *Że co?*

– *Pisze sztuki, sztuki teatralne.*

– *Sztuki teatralne?* – zdumiał się Brancusi. I dodał patrząc mi tryumfalnie w oczy: – *A ja nienawidzę teatru. Użył trywialnego określenia, gdzie ma teatr.*

– *Ja też gdzieś mam teatr, bo mnie nudzi. A żeby go wysztytować, piszę właśnie sztuki. To jedyny powód – powiedziałem. Spojrzał na mnie swoim okiem starego chytrego chłopca, zaskoczony i nie dowierzający. Nie znalazłszy dostatecznie obraźliwej repliki, wrócił po chwili do ataku.*

– *Co pan myśli o Hitlerze?* – spytał.

– *Nie myślałem na ten temat – powiedziałem otwarcie.*

– *To był dzielny człowiek!* – krzyknął wyzywająco. – *Bohater, człowiek nie zrozumiany, ofiara! Po czym wygłosił niezwykłą, metafizyczną i popłatąną pochwałę „arianizmu”.*

Ani drgnąłem. Wiedziałem już, że aby wytrącić swoich rozmówców z równowagi manifestuje, na przemian, nienawiść do nazizmu, do demokracji, do bolszewizmu albo do anty-komunizmu, szydzi z ducha nauki, z modernizmu czy z anty-modernizmu, i tak dalej. /.../ Wreszcie, jak tego oczekiwałem, zabrał się do obrabiania rzeźby „hefztykowej”. Opowiadał następnie, jak na piechotę wędrował znad brzegów Dunaju do Paryża /.../ Wreszcie się uspokoił. Raptownie ogarnęła go dziecinna wesołość, twarz się rozprężyła. Wstał i postugując się laską wyszedł, zostawiając drzwi otwarte na zimno. Po chwili był z powrotem, z butelką szampana w rękę. Już nie żywił do nikogo urazy, promieniał sympatią do wszystkich.

Brancusi przebywał w szpitalu z powodu złamania nogi i potem już nigdy nie opuszczał pracowni. Ionesco widywał go jeszcze kilka razy. Rzeźbiarz miał u siebie odkurzacz, najnowocześniejszy model, mimo to, ilekroć wśród jego gości była kobieta, prosił ją o sprzątnięcie pracowni zwykłą miotłą. Miał też przy łóżku telefon i woreczek z kamykami. Kiedy się nudził, brał garść kamyków i ciskał nimi w drzwi sąsiada naprzeciwko, aby go tym sposobem do siebie zaprosić. Nigdy mu nie przyszło do głowy, że może skorzystać z telefonu. W ostatnich czasach, przed śmiercią Brancusiego, odwiedzały go żona i mała córka Ionesco, co spowodowało wielkie wzruszenie rzeźbiarza. Pół żartem, pół serio wygłosił do 11-letniej

dziewczynki miłosne przemówienie. Starzec z białą brodą mówił do niej czule trzymając dziecko za rękę. Wychwalał jej długie włosy: – Moja malutka narzeczona, moja oblubienica! Jaki jestem szczęśliwy, że przysłaś. Od dawna na ciebie czekałem. Widzisz, już jestem blisko Pana Boga. Teraz wystarczy mi rękę wyciągnąć, by Go złapać za połę. – I kazał otworzyć szampa, aby uczcić zaręczyny.

Ionesco pisze: *Można by mniemać, że był artystą instynktownym i prymitywnym, chłopskim. Dzieło Brancusiego, jednocześnie elementarne i subtelne, jest wyrazem myśli artystycznej (a przez to samo filozoficznej) nieskończenie świadomej, wypracowanej, głębokiej. Sztuka Brancusiego jest ekspresją twórczej wizji, bardzo zintelektualizowanej. Jednak, w pierwszej kolejności, twórczej. Ogołoconej ze wszystkiego, co się zwie „kulturą”. Na uboczu w stosunku do tego, co uzurpuje sobie nazwę „intelektualnego życia epoki”, a co jest tylko żurnalizmem i książkowym odbiciem życia. /.../ Brancusi był doświadczonym znawcą zagadnień sztuki. Symbolizował całą historię rzeźby, którą zdominował, uprzednio ją przekroczywszy i odrzucał, aby z powrotem ją odnaleźć – oczyszczoną, wynalezioną na nowo. Odstonił w rzeźbie samą esencję.*

Wrócimy jeszcze do uwag Ionesco. Czym się wyodrębnia rzeźba spośród innych sztuk przestrzennych, czyli plastycznych? Proszę o trochę cierpliwości, to jest ciekawe, ale wymaga objaśnień. Brancusi wściekał się na Picassa nazywając jego malowanie czarną magią. Zastanawiające! Rysunek i malarstwo naprawdę mają coś z czarodziejstwa. Na płaskiej dwuwymiarowej powierzchni wywołują, za pomocą sztuczek technicznych, złudzenie przestrzenności. Nie wiadomo, czy w najdawniejszej sztuce, paleolitu, najpierw powstał rysunek czy rzeźba. Logiczne byłoby, gdyby rzeźbienie poprzedziło wtedy rysowanie (rytowanie w kamieniu i kości), bo rzeźba naśladuje po prostu trójwymiarowe kształty naturalne. Rysunek wymagał dodatkowego wysiłku wyobraźni, pewnej spekulacji.

Obraz więzi oko. Nie szuka ono niczego poza obrazem. Obraz nie ma żadnego związku z otoczeniem. Nawet w malarstwie grot paleolitycznych, nawet w narratywnym rysunku japońskim, na rulonach, a więc w epokach nie znających ram – obraz wymagał tylko oświetlenia. Ostentacyjna rama, wynalazek Zachodu (tłumaczy fancuski filozof, Alain), wskazuje, gdzie się kończy pospolite, a gdzie zaczyna się inny świat, malarski. Zdarza się w naszych czasach, że malarz nie oprawia swego obrazu, protestując zapewne przeciw, jak mu się wydaje, solenności mieszcuchowskiej. Nicporozumienie! Obraz bez ram cierpi na rodzaj krwotoku, traci substancję, bowiem pozbawiono go bariery, która go chroniła przed inwazją form zewnętrznych i pozwalała zachować swoją tożsa-

mość. Całkiem inaczej się dzieje z posągiem. Nie potrzebując ram posąg istnieje jednocześnie w sobie i poza sobą. Wychodzi z przestrzeni otaczającą, aby ją absorbować.

Relacje z otaczającą aurą bywają dwojakie. W rzeźbie egipskiej, archaicznej greckiej i rzymskiej okólna atmosfera cofa się i skupia na posągu. Zwarta, gładka masa minerału wystawia na światło powierzchnie tak spójne, tak obnażone, że sprawia to wrażenie poddawania się naciskowi zewnętrznej przestrzeni. To przykład relacji głównie dośrodkowej. Przeciwnie w rzeźbie hellenistycznej i barokowej, potem u Rodina czy Dunikowskiego – formy tworzą tam ogniskową dynamicznych ruchów, które zakłócają spokój otoczenia. Chodzi nie tylko o ekspansywny ruch figur, również sam modelunek podejmuje grę chwytając swoimi wypukłościami i zagłębieniami krążące światło. To przykład relacji odśrodkowej. W Luwrze, gdy się wchodzi głównymi schodami, drogę zagradza tragiczna postać Nike samotrackiej, stojąca tam od 1863. Żaden obraz, najbardziej choćby monumentalny, nawet „Wesele w Kanie” Veronese’a, nie spełnia w Luwrze tej orkiestralnej roli co Nike. Obraz może wytworzyć klimat duchowy. Nigdy nie potrafi stworzyć „akustyki”, tego wyjścia poza siebie, tego odbicia i echa ze wszystkich stron. Wspominam teraz salę Moore’a w Toronto, w tamtejszej Art Gallery of Ontario. Na szklistej błękitnej posadzce ustawiono ze 20 leżących, siedzących i drapowanych figur Moore’a, w tonie szarawym, z charakterystycznymi otworami. Cała sala jest pochłonięta przez trudną do określenia aurę, gdzie składniki form mieszają się z tonacją barw, zarówno rzeźb jak i posadzek, od której błękitnieje powietrze. Figury komunikują się z sobą, ze ścianami, posadzką i każdym, kto tu się znajduje. Niektóre rzeźby Moore nazywał „Formami zewnętrzno-wewnętrznymi”. Widać tu doskonale, jak hojna jest rzeźba tego rodzaju, ile ma do ofiarowania przestrzeni zewnętrznej, z którą wymienia substancję świetlną; bez porównania hojniejsza niż obraz malarski, zazdrośnie zamknięty w swoich granicach.

Ale rzeźba jest, także, bardziej wymagająca. Ponieważ otoczenie nie jest dla niej tylko miejscem, stanowi jej ECHO – więc albo go dopełnia, albo je degraduje. Sale muzealne są prawie zawsze fatalne dla rzeźb, duszą się one w ścisku i wzajemnie zjadają. Rodin troskliwie zabiegał o odpowiedni budynek i ogród dla swoich dzieł. Malarz pracując nad obrazem może nie myśleć o pomieszczeniu dla niego; inaczej rzeźbiarz, domagający się odpowiedniego otoczenia architektonicznego czy naturalnego. Idealnie działało się dawniej, posągi egipskie, archaiczne greckie i rzymskie były od razu pomyślane i wykonane w związku z równie masywną jak one architekturą. Również jako rodzaj materii zachowywały z architekturą organiczny związek. Jak pisze Henri Focillon w

„Życiu form“, prorocy, smoki, gady, zbierający winogrona wieśniacy nie przestawali być kamieniem, murem – w istocie byli murem powołanym do życia. Romańska rzeźba nie jest ozdobą bazyliki, ona z nią wie dzie dialog, na równych prawach, bo obie przenika ten sam duch. W miarę oddalania się od tamtych epok rzeźba się uniezależnia. Zyskuje tyle samodzielnej siły, by móc się narzucić otoczeniu – a nie zabiegać o otoczenie. Staje się podmiotem organizującym, a nie zorganizowanym. Podobna do struny skrzypiec, wytwarza dźwięk. Otoczenie przybiera rolę pudła rezonansowego, albo lepiej – jest echem.

Obraz się ogląda z jednego punktu, jednego dystansu. Rzeźba, dzieło trójwymiarowe, wymaga oglądu ruchomego, z tym że rusza się nie tylko oko, całe ciało oglądającego pozostaje w ruchu. W malarstwie głębia jest zawsze złudzeniem optycznym wywołanym zabiegami technicznymi, różnymi rodzajami perspektywy, linearnej i powietrznej, malarskiej. Manet, potem Gauguin wykazali, że niektóre tony (przede wszystkim ciepłe) wypychają przedmioty ku przodowi, a inne (zimne tony) cofają je w głąb. Nareszcie Cézanne dowiódł, że *kiedy kolor osiąga maksimum swego bogactwa, wtedy forma osiąga pełnię*. Nawet laik zauważy bez trudu, że wszystkie te subtelności – wymagające pewnej wiedzy praktycznej – znikają, gdy się ma przed sobą rzeźbę, dzieło realnie trójwymiarowe, które można – które **NALEŻY!** – oglądać ze wszystkich stron, ruchem nie tylko oczu, ale całego ciała.

To nie zaproszenie, to wymóg. Znaczenie posągu nie spoczywa w jednym z jego profilów, nawet uprzywilejowanym, od przodu – tylko w ich sumie i ciągłości. Nie tyle bowiem chodzi o statyczną sumę profilów, ile o ich dynamiczny związek, o rodzenie się jednych profilów z drugich – trochę tak, jak obrazy filmu stają się kinematograficzne wskutek swego następstwa. Porównanie to zresztą swankuje. W dobrym posągu każdy kolejny profil nabrzmiewa poprzednimi, przywołują się one i wzajemnie implikują. To sprawa nadrzędna i powszechna w sztuce. W tym osobistym świecie formy poszukują się między sobą, jedno wypływa z drugich, nuty frazy muzycznej czy partie obrazu nieustannie i nieuniknienie same siebie zapładniają. To samo się obserwuje we wzajemnym związku oglądanych sylwet posągu. Jeden profil zapowiada następny. W swoim „Systemie sztuk pięknych“, nie tłumaczonym u nas nigdy (z uporem godnym lepszej sprawy) filozof Alain twierdzi, że posąg zachowuje coś z natury garnka wyprodukowanego za pomocą koła garncarskiego. Tylko że garnek jest ze wszystkich stron taki sam (przeważnie), a rzeźba z każdej strony inna. Cellini głosił wyższość rzeźby nad malarstwem na tej podstawie, że posąg zawiera nieobliczalną liczbę powierzchni i profili. Obie domeny mają swoje przywileje i

trudności, chyba nie miał więc racji Cellini. Rzeźbić jest nie mniej trudno niż malować, za to rzeźba jest dziełem mniej skomplikowanym. Trójwymiarowość to jakby piętno samej natury – podczas gdy dwuwymiarowość stanowi ściśle ludzki wynalazek.

Poprzez ten trzeci wymiar, posąg, będący równocześnie bryłą i masą, zwraca się – w większym stopniu niż do oka – do naszego dotyku. A także do pewnego intymnego odczucia, jakie wywołuje w nas przestrzenność naszego ciała. Oto naprzeciw masywnego przedmiotu staje inny przedmiot masywny, jakim ja sam jestem – posąg pomaga mi w zorientowaniu się, w jaki sposób ja sam zajmuję miejsce w przestrzeni. Rzeźba uzmysławia człowiekowi jego własną cielesną trójwymiarowość. Stojąc przed posągiem nie możemy się powstrzymać od wyciągnięcia ręki, która pragnie obmacać wszystkie powierzchnie. Wtedy w pełni odczuwamy, że oczy nie wystarczają w zetknięciu z rzeźbą. W obrazie (zauważa da Vinci) światło jest jedną z jego właściwości; co do rzeźby, to światło jej DOTYKA. Dotykając i pieszcząc określa jej modelunek. Muszę już kończyć, że względów formalnych, ten rejestr wrażeń odnoszonych w kontakcie z rzeźbą i rejestr jej właściwości. Jeszcze tylko jedno. W przyjemności, jaką sprawia posąg, jest coś z przyjemności tańca. Gdybym wiedział, że będę dobrze zrozumiany, powiedziałbym tak: rzeźba ofiaruje nam przyjemność tańca, który znieruchomiał.

Brancusi to Picasso rzeźby (dlatego się nie znosili), tak jak Picasso, naginał formę do swojej koncepcji SKRÓTU. Za pomocą tych kondensacji sprowadził rzeźbę do jej prapoczątków, do struktur biologicznych wspólnych wszystkiemu, co żyje. Do ciężaru gatunkowego, do użytkownictwa materiału i jego przezroczystości dorzucił Brancusi polerunek: nie po to, aby otrzymać efekt impresjonistycznych refleksów, tylko blask, świetność – spod których prześwitują tajemnicze cnoty duchowe.

Czas jeszcze raz oddać głos Ionesco. Oczywiście, nie udało się w naszym stuleciu odkryć esencji malarstwa /.../ Brancusi uchwycił esencję rzeźby. Potrafił uchwycić ideę ruchu odpychając realizm poszczególny na korzyść realności uniwersalnej. Jego sztuka jest PRAWDZIWA; realizm nie zawsze bywa prawdziwy; w każdym razie jest mniej prawdziwy. Ale to jego własna myśl, osobiste jego doświadczenie, a nie pracownia mistrzów, stały się szkołą Brancusiego – inni w niczym mu nie pomogli. Musiał innym głęboko nie ufać.

Mówiono o Brancusim jako o jednym z twórców rzeźby nie-figuralnej. Brancusi utrzymywał, że nie jest nie-figuralny. W istocie, nie był nim. Dzieła jego są figurami esencjonalnymi, konkretnymi obrazami idei, wyrazem rzeczywistego wszechświata anty-abstrakcji. Nie ma nic bardziej konkretnego niż jego ptaki w locie, dynamiczna forma o dynamizmie namacalnym. Rodin umiał wyrazić ruch nadając swoim ciałom, ich członkom, pozycje sugerujące rozpo-

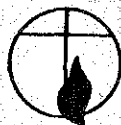
starcie w przestrzeni. Było to jeszcze związane z poszczególnością. Brancusi wyzwolił się do reszty z partykularyzmu, tak jak się uwolnił z wszelkiego psychologizmu. /.../ Dzieło jego wyraża wyłącznie idee i formy rzeźbiarskie. Wiemy, że poezja Mallarmégo czy Valéry'ego była refleksją na temat poezji. W wielkiej mierze rzeźba Brancusiego jest także refleksją na temat rzeźby; równocześnie metodą czysto rzeźbiarską pojmowania świata, przeniesioną w formy i linie żywych sił.

Anty-psychologiczna sztuka Brancusiego jest absolutnie obiektywna, wyraża oczywistości, których nie sposób odrzucić, oczywistości rzeźbiarskie poza jakąkolwiek alegorią.

Wola nieulegania pokusie sentymentalizmu pojawiła się bardzo wcześniej u Brancusiego, tak samo jak jego niechęć do anegdoty i interpretacji. Rozumiem bardzo dobrze, dlaczego nie mógł lubić teatru.

Proszę zwrócić uwagę na przezroczystość, siłę i piękno tych spostrzeżeń Ionesco. Nie pierwszy raz przychodzi mi na myśl, że krytyka sztuki czy estetyka zawodowa, to jeden z bałamutnych mitów. Najpiękniej o sztuce pisywali właśnie nie-zawodowcy, poeta Baudelaire, poeta Valéry, dramaturg Ionesco, a także sami malarze, jak Delacroix, Klee, Kandinsky, jak u nas obaj Witkiewicze. Po prostu, o sztuce najtrafniej piszą ci, którzy sami osobiście przeszli przez piekło i fazy oczyszczające, katharsis tworzenia. Jest kwestią drugorzędną, czy wtedy należą akurat do tej dyscypliny sztuki, o której piszą. Korzenie wszystkich rodzajów sztuki są te same, spotykają się u spodu. Istnieje coś w rodzaju sanskrytu wszystkich form ekspresji.

Zbigniew Florczak



Długie budowanie

Kościół Św. Józefa w Krupskim Młynie

Nie jest przypadkiem, iż następna prezentacja nowej świątyni to kolejny przykład z pogranicza Górnego Śląska i Opolszczyzny. Tak jak nie są przypadkiem liczne nagrody Stowarzyszenia z ostatnich lat za najlepsze realizacje, które powędrowały właśnie na Śląsk. Wiąże się to nie tylko z jakością projektów i standardem wykonania, ale również jest podbudowane wyjątkową wytrzymałością wiernych w walce najpierw o własną parafię, a potem o świątynię. Każde spotkanie z nową architekturą takiej świątyni jakby zamazuje i odsuwa pamięć przeszłości. Nie czuje się jej w architekturze, co nie znaczy, że nie trzeba takiej pamięci przechowywać.

Już pod koniec I wojny światowej w Krupskim Młynie zbudowano kościółek-barak. Świadectwem tamtych pierwszych lat jest ocalały kielich mszalny z wygrawerowanym napisem, ufundowany przez wiernych w 1920 r. W okresie międzywojennym barak służył liturgii zarówno katolickiej jak i protestanckiej. Ekumenizm często tak powstawał w parafialnej codzienności. Dopiero w 1976 r. zamieszkał w Krupskim Młynie duszpasterz, co przybliżyło erygowanie parafii, które nastąpiło w czerwcu 1980 r. Od tego momentu czas uzyskał inny wymiar. Podobnie jak w całym naszym kraju. 12 X 1981 r. rozpoczęto wykopy pod fundamenty świątyni, by po sześciu latach budowy, 27 IX 1987 r., ks. bp Alfons Nossol mógł przez konsekrację kościoła i ołtarza oddać wiernym nową świątynię. Dla czytelnika takie uproszczone kalendarium może być nużące. Dla wiernych parafii historia jest równie ważna, jak ostateczny wynik przestrzenny. Myślę, że w architekturze sakralnej nie da się oddzielić spraw przestrzeni od społecznego budowania wspólnoty.

Nieduży teren przeznaczony pod budowę był nieużytkiem w postaci wyrobiska po eksploatacji piasku, ze starymi dębami i brzoźami, otoczony ścianą lasu. Atrakcyjność rzeźby terenu i zielonego tła szła w parze z komplikacją warunków fundowania i samego wpisywania architektury w ten pejzaż. Doświadczenie i sprawność warsztatowa autorów-architektów znanych z realizacji innych obiektów Śląska i Opolszczyzny i tutaj dały w efekcie dzieło wartościowe. Przede wszystkim – a nie zawsze to się zdarza – podporządkowano wyraźnie architekturę zielonemu pejzażowi tła. Architektura zespołu, a szczególnie części sakralnej, została uformowana jako swoista kontynuacja istniejących skarp ziemnych. Różnice poziomów poszczególnych elementów, wejść do nich i

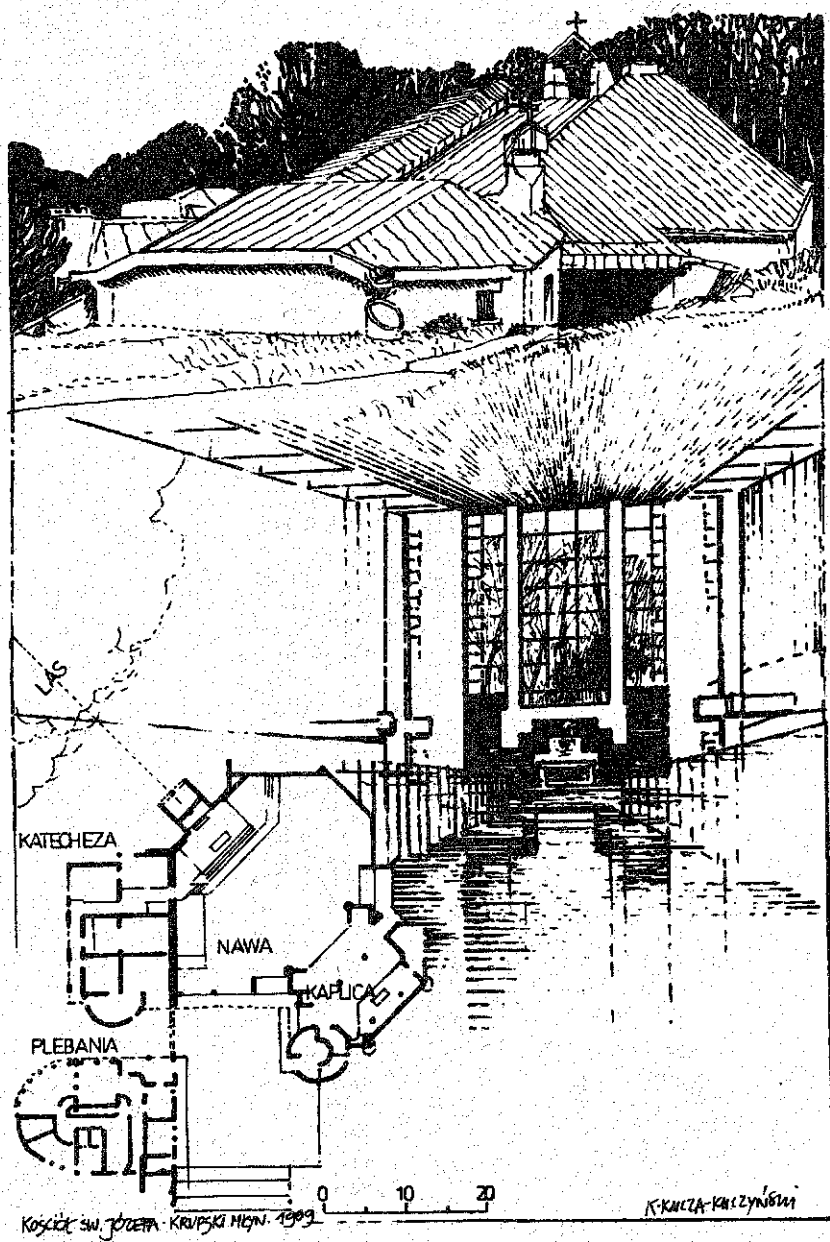
samo kształtowanie brył jest odpowiedzią wprost na konkretny i nie zmieniany na siłę kształt ziemi. Ta idea jest szczególnie czytelna, gdy patrzy się na kościół od strony prawego wejścia, między kaplicą a nawą główną.

Bo trzeba tu podkreślić niezbyt często spotykaną zasadę dwóch wejść bocznych zamiast stosowanego zwyczajowo i najczęściej jednego głównego zespołu wejść na osi świątyni. Taki układ wynika tutaj logicznie z podkreślenia kierunków dojść pieszych i został dodatkowo wzmocniony zasadą usytuowania wzdłuż głównej osi nawy również kaplicy tygodniowej.

Przy głównym wejściu założono kameralny, o dobrej skali przestrzennej plac wejściowy. Tworzy go ściana budynku plebanii, wejścia i ściana kościoła, wreszcie przymyka kaplica przedpogrzebowa na planie koła. Różnorodność zastosowanych form, podbudowana dodatkowo zmiennym tworzywem ścian w tynku i cegle, nie osłabiła niezbędnej harmonii wnętrza, a dała efekt bogactwa przestrzeni. Nawet zastosowane różnice stylistyczne (stylizowana eklektycznie plebania i modernistyczna kaplica przedpogrzebowa) mogą być odczytywane jako symulacja dawnego narastania przestrzeni sakralnej w czasie.

To rzadko dziś spotykana metoda kompozycji architektonicznej. Współczesna architektura polska lat osiemdziesiątych zdecydowanie woli łatwą jednorodność: wszystko jedno czy będzie to jednorodność modernistyczna, postmodernistyczna czy najnowsze stylizacje neomodernistyczne i dekonstruktywistyczne. Architektura sakralna ma to do siebie, iż zostaje w naszej pamięci przestrzennej jako znak złożony. Taka złożoność i harmonia oparte na niejednorodności, to kody barokowej kaplicy dobudowanej do gotyckich ścian świątyni. Takie widzenie przestrzeni sakralnej zapamiętane i przekazane z przeszłości może być transponowane we współczesnej architekturze. Wymaga jednak zarówno odwagi jak i warsztatowej sprawności.

Przestrzeń wnętrza nawy kościoła została ukształtowana na zasadzie często stosowanej we współczesnej architekturze świątyni – sklepienie wznosi się namiotowo od niskiego przy styku z kaplicą do kulminacji prezbiterium. Ściany boczne takiej przestrzeni prawie nie istnieją. Forma jest utworzona przez biel dźwigarów konstrukcji i jasne drewniane wykończenie podbicia stropu. Ale głównym akcentem, najbardziej zapadającym w pamięć, jest rozwiązanie szczytowej ściany prezbiterium. Dokonano tutaj, kolejnej w architekturze sakralnej, próby wykorzystania naturalnego tła przyrody jako elementu sacrum. Najdalej, i dlatego może zostało to uznane za standard, zostało to przeprowadzone w słynnej uniwersyteckiej kaplicy w Otanienmi koło Helsinek, gdzie tylna ściana prezbiterium to w pełni przeszklona płaszczyzna. Nie-



Kościół Św. Józefa w Krupskim Młynie

Autorzy

architektura: arch. Jerzy Rak, arch. Jan Skrzypek

konstrukcja: inż. Jan Sanetra, inż. Włodzimierz Heine (konstrukcja stalowa dachu)

wnętrze: arch. Jerzy Rak

inwestor: ks. Stefan Jezusek

Ogólne dane

kubatura 6370 m³

liczne polskie próby na ogół kończyły się w fazie projektowej, jak to miało miejsce w Bukowinie Tatrzańskiej, lub ograniczały się do rozwiązań w małych, ubocznych pomieszczeniach, jak w kaplicy Prymasa Wyszyńskiego w kościele w Zalesiu Dolnym. W Krupskim Młynie zostało to rozwiązane w sposób godzący chyba tradycję z nowatorstwem tego zabiegu otwarcia na przyrodę. Dolna część ściany, pełna, tworzy naturalne tło dla ołtarza, tabernakulum i celebransa. Dopiero od wysokości około 4 m rozpoczyna się płaszczyzna przeszklenia z widocznymi przez nią sosnami i brzozami. Powstaje w ten sposób swoisty witraż, gdzie żywym motywem staje się przyroda, dzieło Stwórcy. Piękno otaczającego świata buduje nastrój sacrum, tym razem nie przez malarstwo czy rzeźbę, ale przez najdoskonalsze detale żywej zieleni. I na przekór zasadom kształtowania dobrego prezbiterium, zalecanym zwyczajowo przez nasze kurialne komisje, to czołowe otwarcie na przestrzeń poza świątynią broni się właśnie tym niepowtarzalnym pięknem drzew. Wobec tego piękna błędnie nawet standard kieleckich marmurów posadzki i czysto zaprojektowany, geometryczny detal ołtarza i ambonki.

I to jest chyba ta prawda o kościele w Krupskim Młynie. Siedemdziesiąt lat oczekiwania wiernych na własną świątynię i teraz, kiedy już jest, liturgia ołtarza łączy się z tą ziemią obrazem zaglądających brzoź i sosen. Nie wiem, czy takie było ideowe założenie twórców. Widać natomiast, że pokora dzieła człowieka wobec dzieła Stwórcy raz jeszcze sprawdziła się.

Konrad Kucza-Kuczyński

książki

Szarowersze

Urszula Koziół

Żalnik

Wydawnictwo Literackie, Kraków
1989, ss. 97

Lata 70. były dla naszej poezji współczesnej czasem zrywania z eksperymentem, zmierzchem posocrealistycznych rewolucji formalnych, czasem narzuconym potrzebą odkłamywania słowa, strącania go z koturnów póz i stylizacji i pokazywania w całej nagości prawdy o świecie. „Świat nieprzedstawiony“ Kornhausera i Zagajewskiego to nie tylko tytuł ich wspólnej książki, to także programowa antyidea poezji ostatnich kilkunastu lat. W tym czasie cała sztuka wchodzi nieodwracalnie w fazę dokumentowania środkami artystycznej ekspresji zjawisk życia publicznego, rozkwita literatura faktu, zaś wszelka fikcja, zmyślenie, kreacje wyobraźni są odbierane w powszechnej recepcji z dużo mniejszym zainteresowaniem niż reportaż, pamiętnik, uwiarygoniona faktograficznie relacja. Niewątpliwie kierunek ruchów politycznych i społecznych, wielość dziania się w świecie nauki, kultury i biznesu i wielość informacji przekazywanych przez rozbudowane środki masowego przekazu stepiły wrażliwość człowieka współczesnego i jego zapotrzebowanie na

fantastyczne fabuły, fikcyjne dramaty i liryczne uniesienia. Agresja codzienności w jej materialistycznej konsystencji i technicznym zwielokrotnieniu coraz bardziej pozbawia nas, dotychczasowych marzycieli, możliwości kontemplacji przyrody, zasłuchania w głos własnej duszy, samotniczego przeżywania tajemnicy transcendencji. Poeci odbijający rzeczywistość koncentrują się najczęściej na zewnętrzności, na oczywistych, dostrzegalnych gołym okiem objawach degeneracji świata specyfiką własnej poetyki i własnego talentu subiektywizując dojrzały do opisu miąższ wydarzeń. Ci ze starszych pokoleń dokonują obrachunków z historią i własnym sumieniem – jak Herbert, fascynują się niezniszczalnym pozornie fenomenem istnienia – jak Szymborska, ci młodszy – jak Żelazny i Maciej Cisło, opierając się na rzeczowych atrybutach epoki konstruują jej nową, zdemitologizowaną historiozofię czy metafizykę. Wśród poetów różnych pokoleń są także tacy, którzy rejestrują w wierszach fakty codzienności z bezwzględną dosłownością jak klisza filmowa odsuwając tylko i zbliżając plany w celu utrwalenia aktualnego kształtu świata bez konstrukcyjnych deformacji czy kontrolujących korekt. „Żalnik“ Urszuli Koziół, pisarki znanej nieomal od ćwierćwiecza czytelnikom poezji, to zbiór napisany prawie w całości w ciągu minionych 10 lat. Polska rzeczywistość w tym dziesięcioleciu, szczególnie po 13 grudnia '81, przybrała barwy szare, okryła się patriotyczną żałobą, straciła nadzieję na lepsze jutro. I taka jest właśnie tonacja emocjonalna tych wierszy nie silących się na sztuczny entuzjazm, nie próbujących naprawiać świata, poz-

bawionych nawet moralizatorskiego jadu, odtwarzających na zimno, z fotograficzną drobiazgowością zdarzenia i nastroje szarych, zabieganych, nieefektywnych sytuacji zwyczajnego dnia. Jeszcze tylko zdziwienie, ten odruch samoobrony bezbronných, po-
 intując gdzieś obraz naiwnym pytaniem: *Przecież miałam gdzieś dzwonić / o coś wołać / biec / czemu nagle mi z ręki długopis wypada / i powietrze tężeje w ołowianą mgłę / dojsć potrafię zaledwie od ściany do ściany // może już nie ma prawdziwego świata / może ten tutaj jest falsyfikatem*. Powtarzający się motyw zdziwienia staje się z woli poetki figurą stylistyczną, traci żywość wyrazu, umiera. Gdzieś jeszcze po dziesiątkach stron opisów kosmaru polskiej codzienności pojawi się odruch buntu, ale i on umrze uduszony razem z wierszem: *zduszona prawda / choć dziś obcasem wbijana w ziemię już / jutro wy- / wyb- / uchnie --*. I niczego nie ratuje fakt, że sąsiedni wiersz zawiera dramatyczny komentarz do poprzedniego: *stoisz jak wryta w niemej / rozpacz / twój kolejny szarowiersz umiera śmiercią / nienaturalną*. Samoświadomość, samowiedza przestały być atutami w rozgrywce ze światem, w którym rządzi fałsz, przemoc i bezprawie, gdzie najbardziej oplaca się zaufać zasadzie, że *ani wiesz to co wiesz, ani nie wiesz czego nie wiesz*. Gdzie najpożyteczniejszą nauką dla „młodego człowieka” jest taka przewrotna mądrość praktyczna: *naucz się mówić „nie wiem” / naucz się mówić „nie znam” „nie pamiętam” / naucz się mówić // ćwicz pamięć w ułomności / wiedz że masz prawo być istotą omylną / lub niemową*.

U. Koziół schodzi na samo dno prawdy o odsakralizowanej i odhu-

manizowanej rzeczywistości, z masochistyczną satysfakcją nurza się w prozaicznych detalach potęgującego się społecznego bałaganu, poddaje się terrorowi rzeczy zbytnich, nieistotnych, ogłupiających: *Dzisiaj kupiłaś znowu siedem gazet / otwierasz / w każdej ten sam program / jednokanałowej TV. / Która to godzina? / Trzynasta. / Niby patrzysz / niby słuchasz // ale nic do ciebie nie dociera*. Konkluzję tych wszystkich degradujących wartości samego poznania przeżyć stanowi wizja-pragnienie, którego spełnienie dla wielu poetów i nie tylko, poetów stało się kwintesencją doświadczeń artystycznych, a w niektórych przypadkach, patrząc już z perspektywy dzisiejszych przeobrażeń ustrojowych, gwarancją politycznej czystości, gładem otwierającym nowe życiowe perspektywy. O czym więc marzy poetka jeszcze w tamtym, skażonym pustką, beznadzieją i pozornym ładem świecie? *Czasem już bowiem nie pragnę niczego prócz kłitki / za grubym murem. Bez prasy, ksiąg, bez kartki nawet czy ołówka. / Niechby ktoś przez drzwi / podawał mi w milczeniu skromną miszkę jedła / byleby nic nie mówił / ni chciał coś ode mnie*. Paradoks? Uwięzienie, pozbawienie wolności, ta okrutna, budząca powszechny sprzeciw forma represji ma być nadzieją ocalenia przed hańbą wegetacji, przed grzechem jałowego życia. Czemu nie, skoro takie właśnie życie jest rodzajem zniewolenia, bezsensu, zbrodnią wobec obywatelskich praw i obowiązków. Poetka posiadająca przecież zmysł humoru tym razem mówi całkiem serio. Polska rzeczywistość przed 4 czerwca '89 była zbyt tragiczna, żeby z niej żarto-

wać. Swoje żalobne dywagacje przypieczętowała U. Koziół autotematyczną kropką nad „i”: *Polska poezja to głównie poezja okolicznościowa / wyrzucana jak iskra spod kopyt na wirachach dziejów / aż ją rozsadza od środka imię tej która nie zginęła / i serca pomnożony łopot / stąd chyba polski poeta jest obywatelem świata piątej kategorii / wieczny anonim mamroczący rym – jak ciemne gusta – / sobie a muzom pod nosem / więc gdzież mu marzyć o chodzeniu w glorii.*

Mogłabym skończyć na tym opis wierszy i rejestr cytatów z „Zalnika”. Ale, jak wszędzie, tak i w tej poezji z uporem maniaka szukałam światła w ciemności. Szukałam myśli, jakiejś nici przewodniej, która by rozpadająca się, beładny, żaloszny świat „szarowierszy” wzniosła ponad horyzont narodowego mątu, przyziemnego krzactwa i egzystencjalnego biadolonia. I znalazłam. Wśród wierszy narzucających się dosadną ekspresją rzeczowości i tych wspominkowych, podszytych goryczą przemijania jest jeden o impresyjnym tytule „Wieczorem”. I ten jeden niepozorny, bezinteresowny utwór tworzy nagle hierarchie wartości, zmienia proporcje złego i dobrego, odkrywa czystą, arcy-ludzką twarz tajemnicy istnienia przywołując odwieczną, niezniszczalną i nieiziszczalną tęsknotę człowieka za dotknięciem Niepojętego:

*Przez szpary nocnego nieba
prześwituje światło*

– wiekuiste?

/.../

*Tym bardziej
nie proś teraz nikogo
o nic.*

*Spójrz raczej tam
gdzie jakby od innej jeszcze strony
sterczą dwa czubki nie rozpoznanych
[drzew
niczym dwa koniuszki wspólnego
niejasnego sensu.*

*Spróbuj o własnych siłach dać temu
bodaj nazwę
nim cię pochłonie ich ciemność.*

Niekiedy wystarczy więc jeden wiersz, jeden błysk rozpoznania, niespodziewany promień światłości z innego wymiaru, by rozproszyć smutek gromadzonych i artykułowanych przez lata starych jałowych doznań.

Adriana Szymańska

Ptasie „transgresje“

Grzegorz Musiał

W ptaszarni

„Czytelnik”, Warszawa 1989, ss. 232

Topos ptaka, zwłaszcza kojarzącego się z nim w ludzkiej fantazji daru latania, od wieków inspirował poetów i malarzy; w naszej epoce stał się zaś m.in. symptomatycznym tropem sztuki i literatury żydowskiej – by powołać się na dzieła dwóch najznamienitszych ich przedstawicieli, Marca Chagalla i Izaaka B. Singera – a także twórczości licznych autorów współczesnych, w tym polskich, odwołujących się bezpośrednio do artystycznych wątków żydowskich albo próbujących pośrednio podążać śladem ich metafizycznych dociekań. *Ludzie chcą być pta-*

kami, bo ziemia ich oszukała /.../ marzą o wyrwaniu się z tych klatek, w których są zamknięci – mówił ostatnio (w wywiadzie na łamach „Odry”) litewski pisarz o żydowskim pochodzeniu, Grigorij Kanowicz, którego bohaterowie wcielają się w ptaki.

Wyobraźnia G. Musiała (przypomnijmy, autora powieści „Stan płynny”, „Czeska biżuteria”, „W ptaszarzni” i kilku tomików wierszy) od wczesnych utworów zdradza zafascynowanie geniuszem ptasiego lotu. Atrybut „skrzydeł” uzbrajających bohatera w jego marzeniach – i próbach oderwania się od płaskiej, znikczemniającej PRL-owskiej powszedniości – stanowi jeden z elementarnych motywów symboliki wydanej w 1983 r. „Czeskiej biżuterii”; dopinając sobie wyimaginowane instrumenty lotu narrator sam ociera się – w swoim rozumieniu – o ezoteryzm doświadczenia metafizycznego i próbuje też czytelnikowi w taki właśnie sposób przekazać relację ze swoich podróży wewnętrznych: *Frunę nad miastem mojej Matki, gdy roześmiana, podniecona, wchodzi na salę balową Resursy Kupieckiej, gdy płynie żaglówką po rozlanym szeroko ujściu rzeki, gdy mocno ściskając ramię mego Ojca idzie w letniej sukience przez miejski most /.../ Oto więc patrzę w szczątek czasu. Lot wchłaniania w siebie niewyraźne normalnie przeżycie podróży w czasie i historii ludzkiej – z jej krajobrazami zbiorowej pamięci, kultury; otwiera możliwości perspektywicznego i globalnego wejścia na ziemię i jej dzieje; ogarniając całe dziedzictwo, narrator podporządkowuje się świadomości również ciśnieniu mitologii i wyobraźni żydowskiej: *Wiatr niósł ku mnie dalekie głosy, posępny kaddaysz powoli wyłaniał się**

*z ciszy. Od martwego Jeruzalem, od umierającego Nowego Jorku, z nie istniejącej Moskwy, Odessy i Drohobycza ciągnęły ku zakłętemu miastu topoczce cienie z rozwianymi na wietrze brodami. Lot jest naturalnie także poetyckim synonimem ucieczki od błahej, pozostawionej na dole krzątania dnia codziennego: *Odbiwszy się palcami od podłogi wyfruwam przez otwarte okno zostawiając za sobą zdumioną panią Lusię z filiżanką kawy w dłoni. Czytając uważnie „Czeską biżuterię” dostrzegamy, jak bardzo strategia latania wkrada się do techniki opisu narratorskiego, obrazowania, w aparacie pojęciowo-skojarzeniowy np.: *Inni bez śladu ROZPŁYNĘLI SIĘ W POWIETRZU; Gdańsk PRZEFRUNĄł przeze mnie jak sen; pociągowi pospieszemu ROSŁY SKRZYDŁA; ROZPOSTARŁO się nade mną granatowe niebo; Ziemia usuwa mi się spod stóp i znów spadam w OTCHŁAŃ* itd. (moje podkr. – M.Or.).**

Najnowsza powieść G. Musiała kontynuuje i rozwija – na co wskazuje już sam tytuł – „W ptaszarzni” – nadal najbardziej inspirujący wyobraźnię autora motyw ptasiej „transgresji” człowieka; tym razem wydobywa jednak jego nowe sensory i niuanse. Bohater utworu jest, czy może widzi się, ptakiem – ale takim, któremu zwiotczały i opadły skrzydła, ptakiem – ruiną człowieka. Ptakiem, którego istotnie *ziemia oszukała*, ale który nie umie i nigdy nie umiał wznieść się, oderwać od ziemi, wylecieć poza swoją klatkę czy, jak kto woli, ptaszarnię. Jakże żałosna i zamierzenie karykaturalna jest już pierwsza autoprezentacja Jakuba Fledermausa: *Matka zdziwiłaby się, powiedziała „o”, gdyby ujrziała mnie teraz przed lustrem w jej pokoju przybierającego poży. Chude, rzadko*

owłosione nogi wspiąłem na obcasach, pomalowałem paznokcie u stóp i niezgrabnie, rozmazując karmin pociągnąłem kredką blade wargi /.../ Wytykam głowę przez okno. Mała, stara głowa w wianuszkach bluszczy i krwistej szalwii, jak głowa Sylena opleciona winną latoroślą /.../ Jestem stary. Pomarszczony. A przecież nie mam jeszcze czterdziestu lat. Oto gorzki autoportret bohatera z podciętymi przez życie (w wieku w końcu niewiele posuniętym, w stosunku do Grzegorza M. z „Czeskiej biżuterii”) łotkami – odstręczający obraz, który w miarę rozwoju akcji, prowadzącej się głównie do retrospektywnej wiwisekcji życiorysu, będzie szokował coraz ciemniejszymi i drastycznymi barwami odrazy do siebie oraz nienawiści do rodu ludzkiego, do ludzkości w ogóle i do społeczeństwa w szczególności, czyli przejawach najbliższego bohaterowi środowiska.

Wzajemny stosunek bohaterów „Czeskiej biżuterii” i „W ptaszarni” oraz w ogóle tych powieści należy jednak widzieć nie w planie antynomii, kontrastujących z sobą, diametralnie różnych programów poznawczych i filozofii; nie chodzi więc tu o przejście od postawy optymizmu, entuzjazmu twórczego do pesymizmu i totalnej abnegacji (jakby mógł ktoś rozumieć skrócony siłą rzeczy powyższy wykład istoty „ptasich” metamorfóz): „Czeska biżuteria” jest też zapisem rozpadającego się wokół bohatera uniwersum czy może raczej, w tym przypadku, aury tego uniwersum, sprawozdaniem z zapaści systemu budowanego w PRL w ciągu długich lat zastraszenia, przymusu, zakłamania, upokorzeń, grożenia „geopolitycznymi” strachami. Jest utworem dającym wyraz

kryzysowi duchowemu, przygnębieniu, życiowej bezradności bohatera i czającego się za nim podmiotu twórczego (porté parole autora), a również odmalowującym rozbięcie, dezintegrację, degradację świata okalającego zwolennika ptasich lotów. Tylko że w tej powieści położenie bohatera jest rozpatrywane w kontekście bieżącej historii, w czasie społeczno-politycznym niedokonanym – jakby nieco w myśl żywych jeszcze w latach, kiedy powstawała książka, idei polskiej Nowej Fali. Natomiast jednoznacznie ponury przykład losu Jakuba Fledermausa „naciąga” esencją tragizmu i skończoności ludzkiego bytu w ogóle, zwłaszcza w kontekście XX-wiecznego spointowania cywilizacyjnej historii. Kadr niezrealizowanego, zawiedzionego, bezsensownego we własnej ocenie życia bohatera, widzącego się w zamknięciu „ptaszarni”, stanowi małutkie ogniwo, jedno z setek tysięcy, rozpadającego się definitywnie w naszej epoce, bez nadziei na odmianę, łańcucha uniwersum ludzkości – przynajmniej takiego, jakie mieliśmy i współtworzyliśmy do tej pory.

Mieczysław Orski

Mroki romantyzmu

Maria Janion

Wobec zła

Verba, Chotomów 1989, ss. 209

Zawodowy historyk, tradycyjnie studiujący społeczno-polityczną przeszłość swego kraju, nieraz czuje się

zakłopotany w konfrontacji z twórczością historyków literatury, penetrujących te właśnie dobrze mu znane dziedziny. Korzysta, rzecz jasna, z ich ustaleń i naświetleń dotyczących się pisarstwa polskiego, jego źródeł, form i rezonansu. Waha się, gdy historyk literatury wkracza w jego własną dziedzinę, gdy literackimi zjawiskami tłumaczy bieg dziejów Polski, przemiany polskiego charakteru narodowego. Skłonny byłby chwilami uwierzyć, że głęboki znawca polskiej poezji i powieści rozporządza wiedzą tajemną, otwierającą sezamy niedostępne specjalistom od historii sensu stricto. A zarazem frasuje się, gdy obraz dziejów wydedukowany ze źródeł przede wszystkim literackich niezupełnie pokrywa się z tym, do czego doszedł sam zwyczajowymi drogami.

Prof. Maria Janion od lat wielu zajmuje się romantyzmem polskim najszerzej pojętym, sięgającym od pierwszych jego przeblysków na schyłku Oświecenia aż po romantyczne tradycje dnia dzisiejszego. Celem i ambicją autorki była i jest nie tylko i nie tyle analiza twórczości romantycznej, ile romantycznej mentalności czy też „duszy” i więcej jeszcze – przesłedzenie, jak owa romantyczna dusza kształtowała (i wciąż jeszcze kształtuje) los narodu. Kolejną jej publikacją, po „Gorące romantycznej” (1975), „Romantyzmie i historii” (1978), „Słowackim mistycznym” (1980) i in., jest obecny zbiór studiów zatytułowany „Wobec zła”. Zbiór stanowiący novum, ponieważ autorka podejmuje w nim trudny i ważny temat etycznych dylematów romantyzmu: przedwczoraj, wczoraj i dziś.

Na książkę składa się 9 esejów. Pierwszy, poświęcony Reytanowi, za-

stanawia się nad zjawiskiem samobójstwa z żalu za Ojczyznę. Drugi, „Polacy i ich wampiry”, bierze za punkt wyjścia „szatańską” pieśń Konrada z III cz. Dziadów. Trzeci zajmuje się też Mickiewiczem, w aspekcie towianizmu; czwarty – Zygmuntem Krasińskim. Dwa dotyczą nowszych polskich pisarzy: Andrzejewskiego i Odojewskiego. Jeden – głośnej książki obcojęzycznej, „Władcy much” Goldinga. Mamy tu wreszcie dwa zwęższe eseje o mitach ogólnoludzkich: Prometeusza i Fausta.

Prof. Janion zna swoją epokę: nie tylko źródła historyczno-literackie, ale i wielojęzyczną literaturę przedmiotu; obficie też, gdy idzie o XIX w., korzysta z podręczników i drukowanej korespondencji. Osobiście nie dorastam do takiej znajomości tylu utworów oraz wszystkiego, co o nich napisano. Konfrontuję natomiast rozsnuwane przez autorkę nader sugestywne obrazy z tą wiedzą o epoce, jaką wykształciłem sobie w ciągu lat w toku szperań archiwalno-bibliotecznych. Wizja romantycznego szaleństwa i frenezji, którą żyje autorka i którą umie natchnąć czytelników, nie zawsze kwadruje mi z tym, co wiem skądinąd o zgrzebnej codzienności wykształconego Polaka XIX w., w tym również znawcy i miłośnika poezji trzech wieszczów. Lektura książki zaskakuje mnie i podnieca, ale nie przekonuje w pełni. Sugestie jej rad bym zakwestionował: niekiedy w imię zdrowego rozsądku, niekiedy odwołując się do tez, które zawdzięczał marksistom, ale także do zasad czerpanych z katechizmu.

Szkic o Reytanie maluje człowieka, który protestował na Sejmie przeciw rozbiorowi, przegrał sprawę, oszalał i

odebrał sobie życie. Mit bohatera, „wariata-samobójcy“, obrócił legendą. Autorka, odtwarza ciąg idących śladem Reytana patriotów-samobójców, znanych z życia i utworów literackich, aż po czasy bardzo nam bliskie. Zwraca także uwagę na zafascynowanie postacią Reytana autorów naszego stulecia: Zawieyskiego, Mariana Brandysa, Krzysztonia. Pięknie pisze o tragizmie polskiego bohaterstwa, aż po 1944 i 1981 r. Przecież jednak nie widzę koniecznej łączności między mężną obroną przegranej sprawy a samobójstwem po klęsce. Protest Reytana w 1773 r. był etycznie piękny i słuszny; co więcej, był uzasadniony politycznie, jak twierdzą znawcy przedmiotu. Samobójstwo po 17 latach nie zdaje się logicznym następstwem sejmowego protestu Reytana. Rodzina – rzecz zrozumiała – tłumaczyła samobójstwo obłąkaniem. Ze źródeł jednak wcale nie wynika, ażeby Reytan, aczkolwiek bardzo pobudliwy z natury, utracił zmysły bezpośrednio po I rozbiorze ani nawet w kilka lat potem. Literatura piękna wiązała we wspólnej legendzie dwa akty: jeden godzien podziwu, drugi zaś raczej żaloszny.

Esaj o polskich wampirach nieco mnie zdetonował. Wampiry, jak dowiaduję się z encyklopedii, to rodzina amerykańskich nietoperzy. To również mocny genre filmowych dreszczowców. Figurative wyzywamy od wampirów lichwiarzy i szantażystów. Sam źródłosłów należy do gusiel, być może południowosłowiańskiego, ale chyba nie polskiego pochodzenia. Mickiewicz w Collège de France rozwił motyw wampirów na podstawie drukowanej po czesku rozprawy Dalibora. Autor jej, Iwan Wahyle-

wycz (nie Wagilewicz), był Ukraińcem, nie Polakiem. Pasjonujące jest wszystko to, co zestawiała autorka o wątku zemsty, znęcania się nad wrogami w polskiej literaturze romantycznej. Nam wszystkim wrażyły się w pamięć wykrzykniki więźnia – Konrada, natychmiast zresztą potępione przez poetę właśnie ze względu na zakończenie pieśni: *...albo i mimo Boga!* Rojenia o zemście bezsilnych ofiar przemocy zapewne są zrozumiałe, jakkolwiek bezpłodne. „Wampiryczną“ postać owych rojeń w literaturze polskiej autorka prześledziła w sposób interesujący; w gruncie rzeczy jednak zdaje mi się to ciekawostką. W praktyce przecie patrioci polscy, żywi i umarli, nie mieli sposobności do wysysania krwi z carskich siepaczy.

Rozdział o „skandalu“ Koła Sprawy Bożej wychodzi od słusznego stwierdzenia, że nowsze dociekania naukowe odeszły od dawnego wyszydzania „szaleństw“ towiańszczyzny albo poczytywania jej za agenturę moskiewską. Prof. Janion widzi sens tej „nowej religii“ w utopii etycznej. Ukazuje jej rychłe załamanie się, w atmosferze samoudręczenia i zakłamywania się członków. Ciekawie pisze o teatralnym charakterze owych walk toczonych z szatanem i wskazuje na finał „Transatlantyku“ Gombrowicza jako na *parodię polskiej sekty* (s. 76). Jedno chciałbym tu dopowiedzieć. Na s. 62 stwierdza autorka, że Mickiewicz *ostentacyjnie wyrzekł się poezji* obierając, wśród właściwej romantyzmowi antynomii słowa i czynu, właśnie *biegun czynu; czyn etyczny* odnalazł u Towiańskiego. Otóż potrzeba czynu już po kilku latach doprowadziła Mickiewicza do zerwania z Towiańskim. „Mistrz“ wykluczał

polityczne działania na rzecz sprawy polskiej. Po wydarzeniach 1946 r. polityczne działanie właśnie zdawało się Mickiewiczowi nieodzowne. Legion rzymski i „Trybuna Ludów” przypieczętowały zerwanie poety z prorokiem.

Najdłuższa w naszym tomie rozprawa, o twórczości młodego Z. Krasińskiego, wykracza znacznie poza wcześniejsze studia M. Janion na ten właśnie temat. Umiejętnie została tu wykorzystana korespondencja poety, biegnąca równolegle do komponowanych i publikowanych utworów. Nasuwa mi się kilka marginesowych refleksji na temat stosunku Krasińskiego do Kościoła. Naprzód obserwacja autorki (s. 98), że Krasiński zawdzięczał *przeżycie katolicyzmu*, w końcu 1830 r., głośnej książce Lamennais’go, „*Essai sur l’indifférence en matière de religion*”. Czy nie szczególnie, że gdy w parę lat potem owo przeżycie poety znalazło najdobitniejszy wyraz w okrzyku: *Galilae vicisti!* – Lamennais już od Kościoła odchodził, zaś potępiony w Rzymie, przybrał postawę wręcz sprzeczną z poglądami Krasińskiego, w „*Paroles d’un croyant*”?

Druga refleksja – to w finale „Irydiona” obraz moralnej i politycznej dekadencji Rzymu, około 1830 r., jako równoznacznej z upadkiem Kościoła. Obserwowana dekadencja była faktem, ale też doskonale wiemy, że nieunikniona już wtedy likwidacja świeckiej władzy papieża przyniosła za następnych pontyfikatów niebawmy wzrost autorytetu i popularności – właśnie papieskiego Rzymu.

Trzecia uwaga wiąże się z wykrzyknikiem Krasińskiego z 1830 r., że skoro *poza Kościołem nie ma zbawie-*

nia, on sam, Krasiński, będzie musiał wybierać *między moją Henrietą i moim Bogiem* (s. 99). Panna Henrieta Willan, w której się wtedy kochał, była wyznania anglikańskiego. W kilka lat potem Krasiński w liście do Adama Sołtana (24 V 1835) niepokoił się, że jezuici wywierają niepożądany wpływ na następną jego kochankę, panią Bobrową. *Ale wyzuwity, wyzuwity! Och! szelmy, odbiorą mi ją*. Zabawne to, ale i niewesołe odnośnienie się do spraw kościelnych sub specie kolejnych romansów.

Esaj o Andrzejewskim, po niedawnych publikacjach Jacka Trznadla, raz jeszcze świadczy o kłopotach, jakie mają krytycy-moralisci z oceną tego wybitnego pisarza, z racji jego przed- i powojennych meandrów. Zaangażowanie Andrzejewskiego w opozycji lat 70. skłania do łagodniejszej oceny jego wystąpień z lat stalinowskich; utrudnia m.in., wyważoną ocenę „Popiołu i diamentu”, powieści ongi wielbionej, dziś wyklinanej. Autorka wzięła na warsztat dwa utwory Andrzejewskiego: „Ciemności kryją ziemię” oraz „Bramy raj”. Pierwszy zawiera potępienie totalitaryzmu, okrytego dla niepoznaki kostiumem inkwizycji hiszpańskiej. Drugi, szczególnie makabryczny, mówi o makabrycznej w istocie krucjacie dziecięcej 1212 r. Autorkę zafascynowała teza o *zgubnym, ironicznym, wiecznym rozdarciu między intencją a działaniem, między zamierzeniem a spełnieniem* (s. 131). Szczególne intencje rodzą katastrofalne zło. Oba utwory w czasie ich publikacji (1957, 1960) miały wydźwięk antykościelny. Dziś nasz krytyczny osąd krucjat czy też inkwizycji nie rzutuje na ogół

na nasz stosunek do dzisiejszego Kościoła.

Do zwodniczego mitu dziecięcej niewinności nawiązuje też powieść Goldinga „Władca much“, omówiona w następnym rozdziale. Gromada dobrze wychowanej, angielskiej młodzieży, pozostawiona samej sobie na bezludnej wyspie, wyradza się w bandę złoczyńców. W gruncie rzeczy mamy tu ilustrację dogmatu o grzechu pierwotnym. Nieliczni tylko chłopcy stawiają opór ogarniającej gromadę frenezji zła, zaś większość z nich ginie. Nie ma w tej opowieści alternatywy zbawienia – poza nadpływającym w finale, prozaicznym brytyjskim krążownikiem.

Mit Prometeusza, przypomniany na następnych stronach, mówi o bohaterze, który postanowił uszczęśliwić ludzkość wbrew woli zawistnych bogów. *Romantycy* – pisza autorka – *rozbudowywali obraz Prometeusza jako wiecznego buntownika przeciw tyranom* (s. 152). Czyżby Prometeusz koniecznie i wyłącznie ukazywał ludzkości drogę ku socjalizmowi? A poprzez socjalizm ku stalinizmowi? M. Janion nie idzie aż tak daleko. *Wszystko – pisze – w końcu zależy od koncepcji człowieka: albo popełnił grzech pierwotny, albo jest wilkiem drugiemu człowiekowi. W obydwu wypadkach wymaga powściągnięcia jego uzurpacja samozbawienia, jego dążenie do wolności, które okazuje się samowolą i obraca tylko na złe. Ale z kolei obydwie te koncepcje /.../ nie przykładają dostatecznej wagi do bytu uciskanych, ubogich, cierpiących, upokorzonych, poniżonych i prześladowanych (jakkolwiek Jan Paweł II usiłuje zmienić tę sytuację) /.../ Może i mit Prometeusza się skończył, ale problem*

cierpiącej ludzkości pozostał (s. 156).

Na pewno się nie skończył następny z rozpatrywanych mit Fausta – mędrca, który duszę zaprzedał diabłu dla ziemskich korzyści. Zastanawiam się, jak mógłby wyglądać mit Fausta w polskim, patriotycznym wydaniu? W oczach „dobrze myślących“ kół polskich na progu XX w. rolę Mefista grałaby PPS... I rzeczywiście: miałem bardzo dawno temu w rękę powieść fantastyczną dla młodzieży. Szatan wodzi w niej na pokuszenie szlachetnego młodzieńca: pomogę ci wyzwolić Polskę, jeśli zaprzedsz się socjalizmowi... Bohater, rzecz jasna, odmawia po chwili wahania. Niestety nie pamiętam autora i tytułu tej książki.

Najgłębiej w omawianym tomie wzruszył mnie esej ostatni, o twórczości Odojewskiego. Znakomity cykl jego powieści jest poświęcony tragedii polsko-ukraińskiej, najboleśniejszej, jak mi się dziś wydaje, karcie ostatniej wojny. Tym boleśniej, że jeszcze nie przezwyciężonej. Autorka trafnie wskazuje na związek tego wątku z romantyczną literaturą o Koliszczyźnie. Zwróć uwagę, że w pamięci kresowców w latach 1942–48 trwały nie tyle rzezie 1768 r., ile bliższe w czasie pogromy lat 1917–18; te, które ilustrowała „Pożoga“ Zofii Kossak-Szczuckiej. A przecież Ukraina w literaturze polskiej to nie tylko „Zamek kaniowski“, „Sen srebrny Salomei“, „Pożoga“, „Zasypie wszystko, zawieje...“ To również „Zofiówka“, „Krzyż na stepie“ Korzeniowskiego, opowiadania Rollego i Helleniusza, „Pamiętnik“ Tadeusza Bobrowskiego. A zapewne i twórczość Kuśniewicza... Wspomnienie beztróskiego bytowania ziemian-

stwa na Kresach. (Autorka zwróciła na to uwagę na s. 176.)

Terenem akcji powieści Odojewskiego jest, jak mi się zdaje, Tarnopolszczyzna. Ziemia ta, współzamieszkała przez Polaków i Ukraińców, stanowiła część kraju, zwanego w XX w. bądź Ukrainą zachodnią, bądź Małopolską wschodnią; wchodziła przedtem w ciąg półtora stulecia w skład Galicji wschodniej. Mówiło się o „galicyjskim Podolu”, lecz nie o „galicyjskiej Ukrainie”. Obce były tym regionom tradycje Chmielnickiego i Gonty. Na zobopólne zdziczenie lat 40. wpłynęły bliższe w czasie wydarzenia: I wojna światowa, zatarci międzywojenne, rok 1939. Marginesowe te uwagi w niczym nie podważają wnikliwych analizy p. Janion. *„Zasypie wszystko, zawieje...”* – pisze ona – *to może najbardziej romantyczna powieść polska, napisana w XX wieku* (s. 185).

Precyzyjna definicja romantyzmu jest, jak wiadomo, trudna. Zapotrzebowanie na romantyzm w tej chwili u nas zmalało, „mędrca szkiełko i oko” dużo bardziej nam dziś potrzebne. A przecież romantyzmowi zawdzięczają Polacy niejedno, nie tylko w ubiegłym, ale i w obecnym stuleciu. Ważne więc i potrzebne są również dziś studia nad romantyzmem. Również nad tymi jego mrocznymi, niepokojącymi aspektami, na których zna się tak bardzo dobrze M. Janion.

Stefan Kieniewicz

Niedawna przeszłość

Jan Józef Szczepański

Kadencja

Społeczny Instytut Wydawniczy Znak,
Kraków 1989, ss. 277

29 XII 1980 r. Walny Zjazd Związku Literatów Polskich powierzył Janowi Józefowi Szczepańskiemu funkcję prezesa. Rok później, po wprowadzeniu stanu wojennego, ZLP został zawieszony, zaś w sierpniu 1983 r. – rozwiązany. W uzasadnieniu administracyjnej decyzji napisano m.in.: *Działalność Związku Literatów Polskich, już od dłuższego czasu wykorzystywanego przez część jego kierownictwa i niektórych członków jako teren i narzędzie walki z ustrojem i władzami PRL w wyniku XXI Zjazdu Delegatów z grudnia 1980 r. stanęła w jawnej sprzeczności z celami, do realizacji których związek został utworzony.*

Ten i inne dokumenty przytacza J. J. Szczepański w „Kadencji”. Książka ta jest sprawozdaniem z działalności władz związku od wspomnianego zjazdu do rozwiązania. Prezes nie mógł go złożyć na zjeździe, do którego nie doszło, a który powinien był zakończyć jego kadencję. Książka jest więc już dziś źródłem historycznym. Szczegółowa, oparta na solidnej dokumentacji relacja wydarzeń dotyczących ZLP oraz poczynania prezesa i innych członków władz związku, obszernie zarysowane tło wydarzeń społecznych i politycznych, opisanie atmosfery tamtego czasu, odtworzenie motywacji działań jednej ze stron konfliktu, którego polem była pisarska organizacja – mają ogromną wartość źródłową dla przyszłych historyków.

Również nota, którą opatrzyło „Kadencję” wydawnictwo, zawiera sugestię, by potraktować książkę Szczepańskiego jako źródło historyczne, subiektywny zapis wydarzeń, wymagający krytycznej lektury.

Wtedy, gdy ukazała się w tzw. drugim obiegu wydawniczym, „Kadencja” była również odpowiedzią na kampanię propagandową rozpętaną wokół ZLP, pozbawioną merytorycznej argumentacji, za to pełną oszczerstw i pomówień. Był to wówczas jedyny możliwy sposób nie polemiki, lecz odpowiedzi.

„Kadencja” jest jednak nie tylko sprawozdaniem, nie tylko źródłem historycznym, nie tylko odpowiedzią prezentującą racje jednej ze stron konfliktu.

Nieprzypadkowo J. J. Szczepański rozpoczął relację o swojej kadencji od naszkicowania dziejów Związku Literatów Polskich. Nie było to tylko zadośćuczynienie wymogom kompozycji. Zaprezentował taki związek, jakim nie chciał i nie mógł kierować. Po szczecińskim zjeździe literatów w 1949 r., na którym proklamowano realizm socjalistyczny jako obowiązującą metodę twórczą, ZLP zaliczony do tzw. związków twórczych przestał być organizacją zawodową pisarzy. Był nią dalej tylko formalnie, stał się jednak w istocie narzędziem wykonywania polityki kulturalnej PZPR, odgórnego sterowania twórczością, ograniczania swobód pisarskich. Dalsza historia związku była historią tej polityki, której celem było ściśle podporządkowanie kultury interesom partii i państwa. Stworzony wtedy model funkcjonowania ZLP przetrwał w gruncie rzeczy aż do 1980 r. Jeśli w taki właśnie sposób ujrzymy cele związku, to okazuje się, że autor uza-

sadnienia decyzji o jego rozwiązaniu miał rację. Takich celów J. J. Szczepański realizować nie zamierzał.

W propagandowych atakach na ówczesne władze ZLP pojawiało się często pojęcie „model Iwaszkiewiczowski” traktowane jako swoisty ideał funkcjonowania związku. Jarosław Iwaszkiewicz, *pisarz wielkiego formatu, cieszący się w społeczności pisarskiej niekwestionowanym autorytetem profesjonalnym* – jak pisze J. J. Szczepański – *był równocześnie dobrze notowany u władz jako człowiek politycznego kompromisu, kierował związkiem w latach 1959–80. W tym czasie ustaliły się pewne reguły funkcjonowania ZLP, które autor „Kadencji” określa jako system taktycznych kompromisów i ustępstw, stanowiących cenę imponderabiliów, nie podlegających przetargom. Jest sprawą dyskusyjną, czy wyczucie granicy tych ustępstw było w każdym przypadku trafne, na ogół jednak Iwaszkiewiczowska polityka dawała korzystne dla Związku rezultaty, amortyzując najdrastyczniejsze zagrożenia, wynikające z absurdów polityki kulturalnej.*

Ów model Iwaszkiewiczowski przez wiele lat spełniał swą rolę. Jednakże wydarzenia II poł. lat 70., a zwłaszcza powstanie opozycji demokratycznej doprowadziły do radykalizacji nastrojów części środowiska literackiego. Przełomowe znaczenie miał katowicki zjazd ZLP w 1978 r., na którym doszło wprawdzie do opartego na kruchych podstawach kompromisu wyborczego, lecz ujawniła się także anachroniczność dotychczasowych zasad działania związku, wedle których decydujący głos należał do przedstawicieli PZPR. Model Iwaszkiewiczowski nie przetrwał w istocie nawet do śmierci pisarza.

Po zjeździe w 1980 r. i wyborze J. J. Szczepańskiego oraz nowego zarządu, w którym notabene znaleźli się również członkowie PZPR, stało się jasne, że rola tej partii w ZLP powinna zostać ograniczona w proporcji stosownej do jej reprezentacji w środowisku pisarskim. Nie oznaczało to przecież pozbawienia wpływu na bieg spraw związkowych, oznaczało jednak utratę kontroli w dotychczasowym stopniu, pozbawiało możliwości decydowania, realizowania za pomocą ZLP partyjnej polityki kulturalnej. Z tego zaś PZPR nie zamierzała zrezygnować.

Działając bowiem w sferze wartości duchowych i moralnych – pisze w „Kadencji” J. J. Szczepański – pisarz musi uważać swobodę własnych przekonań i sądów za podstawowy warunek rzetelności uprawianego rzemiosła. Konflikt wokół ZLP dotyczył swobody przekonań i sądów. Był wszakże również fragmentem konfliktu o znacznie większej skali, który ogarnął wówczas całe życie społeczne i polityczne, konfliktu między totalitarną władzą a społeczeństwem dążącym do wolności. I chociaż ZLP nie był główną areną tych zmagani, zawarty w książce Szczepańskiego ich opis znakomicie przedstawia charakter metod stosowanych przez władzę, manipulacje, prowokacje, próby skłócenia środowiska, wreszcie po wprowadzeniu stanu wojennego – represje w postaci internowania wielu pisarzy, zawieszenia i rozwiązania związku.

W lutym 1985 r. PZPR zorganizowała konferencję poświęconą literaturze. Materiały z tej konferencji opublikowano w obszernej książce „Literatura Polski Ludowej. Oceny i prognozy” (PIW, Warszawa 1986). Jest to jedna z najbardziej kuriozalnych pub-

likacji literackich: głównym kryterium wartości artystycznych dzieł jest w niej postawa polityczna ich autorów, a jeszcze lepiej przynależność do odpowiednich organizacji; jej język przypomina jako żywo krytykę literacką okresu zwanego stalinowskim. Nie warto byłoby o tym nawet wspominać, gdyby nie fakt, iż książka ta każdym swoim słowem potwierdza zasadniczy cel polityki kulturalnej w tym obszarze – ubezwłasnowolnienie literatury.

Jednakże J. J. Szczepański postrzega ten konflikt w szerszej perspektywie, jako starcie dwóch koncepcji kultury. *Koncepcje te mają swoje metafizyczne przedłużenia. Horyzontem jednej z nich jest wizja racjonalnie zorganizowanego społeczeństwa, o którego kształcie i celach decyduje polityczna władza, mieniąca się depozytariuszką jedynie słusznej doktryny. W praktyce horyzont ten zaciera się do interesu samej władzy, a nawet rządzącej w danym momencie ekipy. Horyzontem koncepcji drugiej jest człowieczeństwo, postać i jakość naszego bytu na ziemi, z wszystkimi wątpliwościami, tajemnicami i wyzwaniem, jakie świadomość owego bytu niesie w sobie.*

Wydarzenia ubiegłego roku dodały dalszy ciąg opisaną w „Kadencji” historii. Panująca dziś atmosfera sprzyja raczej koncyliacji, sprawia, że jesteśmy skłonni określać przeszłość grubą kreską. Trzeba wszakże pamiętać, że konsekwencje tamtej próby umocnienia totalitaryzmu ponosimy do dzisiaj. Starając się zrozumieć dzisiejsze czasy, musimy poznać prawdę o niedawnej przeszłości, by wszystko móc nazwać właściwym słowem.

Andrzej Dziurdzikowski

Prawo w okowach ideologii i ekonomii

Maria Łoś

Communist Ideology, Law and Crime. A Comparative View of the USSR and Poland

The Macmillan Press 1988,
ss. XVIII+353

Biorąc do ręki książkę M. Łoś trudno oprzec się wrażeniu, że czeka czytelnika pasjonująca lektura. Już samo sformułowanie problemu jest intrygujące. Autorka, która jest profesorem Wydziału Kryminologii Uniwersytetu w Ottawie, podjęła się trudnego zadania przedstawienia czytelnikowi nie znającemu z autopsji realiów życia Związku Radzieckiego i Polski złożonej społecznej, politycznej i prawnej sytuacji tych krajów. Treścią książki jest analiza natury i związków zachodzących między ideologią, modelem państwa i systemem ekonomicznym a przestępczością, metodami jej zwalczania i sposobem funkcjonowania systemu prawnego. Studium opiera się na bogatej i różnorodnej literaturze przedmiotu. Składają się na nią zarówno oficjalne radzieckie i polskie publikacje i statystyki kryminologiczne, jak również publikacje tzw. drugiego obiegu i wydawnictwa zachodnie.

Niezaprzeczalnym walorem książki jest przejrzystość kompozycji materiału faktograficznego i z konsekwentną logiką wykazywanie zasadniczej zbieżności, a nawet tożsamości mechanizmów funkcjonowania pra-

wa w państwach tak wydawałoby się różnych pod względem historii, tradycji narodowych, kultury i zamieszkujących je narodowości, jak ZSRR i Polska.

W części pierwszej, obejmującej 5 rozdziałów, otrzymujemy syntetyczny opis genezy i ewolucji ideologii państwa komunistycznego i systemu prawnego jako narzędzia realizacji konkretnej wizji ustroju państwowego. U podstaw komunistycznej ideologii tkwi przekonanie teoretyków marksizmu, Marksa i Engelsa, że prawo jako wyraz interesów klasy rządzącej zniknie w momencie, gdy zwycięski proletariatus obali warunki istnienia antagonizmów klasowych i samych klas społecznych oraz gdy ustanie dyktatura samego proletariatu jako klasy.

To marksistowskie *proroctwo*, jak je nazywa M. Łoś, prowokuje do postawienia realistycznego pytania: Czy rzeczywiście mamy do czynienia z zanikiem instytucji państwa i prawa? Historia nie daje na to pytanie pozytywnej odpowiedzi. Wręcz przeciwnie. Kolejne etapy kształtowania się Związku Radzieckiego i wzorujących się na nim państw socjalistycznych dowodzą, że państwo i prawo się umacniają. Okres leninowski jest czasem tworzenia się państwa rewolucyjnej dyktatury i rewolucyjnego prawa. Lata stalinowskie umacniają z kolei dyktaturę państwa totalitarnego, którą prawo wspiera aż do granic bezprawia, wreszcie okres postalinowski wytwarza państwo biurokratyzowanej dyktatury partyjnej i model tzw. praworządności socjalistycznej. Idealistyczna wizja Marksa zderza się z realiami życia społecznego i politycznego. Już Lenin z jednej strony dążył do zachowania integralnego

kształtu nauki Marksa, z drugiej zaś musiał ją modyfikować w celu jej dostosowania do historycznych warunków, w jakich musiało egzystować państwo komunistycznej rewolucji. Jak stwierdza M. Łoś (s. 6) za G. B. Smithem, Marks był przede wszystkim krytykiem społecznym, a nie architektem nowego politycznego i ekonomicznego porządku.

Szczególnie interesujące są te partie książki, które dotyczą zagadnienia tzw. pasożytnictwa społecznego i chuligaństwa. W Związku Radzieckim w 1934 r. wprowadzono do języka prawniczego określenie kategorii osób *społecznie niebezpiecznych*. Określenie to, dość niejednoznaczne w swej treści, umożliwiało inkryminowanie ludzi, którzy z ideologicznych względów nie mieścili się w określonych przez stotalitaryzowany system państwowy ramach życia społecznego. Ale jest też inny aspekt tego problemu, mianowicie aspekt ekonomiczny. W 1930 r. w ZSRR wprowadzono liczne karne sankcje administracyjne względem tych, którzy usiłowali porzucić pracę. W sytuacji rozbudowy gospodarczej kraju istniało duże zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą. Podobnie po zmilitaryzowaniu przemysłu w 1941 r. Nielegalne porzucenie pracy podlegało karze więzienia od 5-8 lat. Począwszy od 1951 r. kary te systematycznie łagodzono, zaś po śmierci Stalina absencję i porzucenie pracy przestano traktować jako przestępstwa. Większą rolę zaczęły za to odgrywać ustawy prawne zwalczające pasożytnictwo społeczne (por. s. 89).

Ustawy te w gruncie rzeczy miały wybitnie dyskryminacyjny charakter. Uderzały przede wszystkim w niektóre grupy narodowościowe i etni-

czne. Ustawy z 1956 r. były zwrócone przeciwko Cyganom, ich koczowniczemu trybowi życia, co traktowano jako uchylanie się od pracy społecznie użytecznej. Z kolei przepisy prawne z roku następnego, które obowiązywały w republikach Azji Centralnej, w istocie swej miały na celu zniszczenie islamskiej kultury żyjących tam narodów, ich tradycji i kodeksu moralnego.

Postawy antyspołeczne i pasożytnicze nie były traktowane jednakowo w całym Związku Radzieckim. Decydujące znaczenie miało miejsce zamieszkania. Przypadki pasożytnictwa społecznego w dużych ośrodkach miejskich, takich jak Moskwa czy Leningrad, podlegały sądom, natomiast w ośrodkach mniejszych – lokalnej, niesądowniczej administracji państwowej. Sądy orzekały kary zesłania do odległych części kraju i kierowały tam zesłanych do ciężkiej pracy przymusowej. W ten sposób rozwiązywano problem niedoboru rąk do pracy w trudnych warunkach klimatycznych i socjalnych. Była to praca rzeczywiście niewolnicza. Osoby zesłane na okres dłuższy niż 5 lat nie mogły potem powrócić do swego dawnego miejsca zamieszkania. Czy przyczyniło się to do zmniejszenia przestępczości w dużych miastach? Trudno powiedzieć. Ważniejszy tu jest aspekt polityczny całego zagadnienia. Wprowadzenie w życie prawa antypasożytniczego z powodzeniem umożliwiało oczyszczenie dużych miast z ludzi ideologicznie podejrzanych, niepokornych opozycjonistów politycznych. Wiadomo, że z zarzutem pasożytnictwa społecznego spotkało się wielu ludzi wybitnych, pisarzy, artystów, ludzi wolnego ducha.

Prawo antypasożytnicze krytykowano także w ZSRR jako niezgodne z międzynarodowymi konwencjami podpisanymi przez to państwo. Często wymienia się dwie konwencje: 29 konwencję Międzynarodowej Organizacji Pracy, ratyfikowaną przez ZSRR w 1956 r., która potępia stosowanie przymusu pracy we wszystkich jego formach, i konwencję 122, ratyfikowaną w 1967 r., która przyznaje każdemu człowiekowi prawo do wolnego wyboru pracy (por. s. 93). Istotnym argumentem za odrzuceniem prawa antypasożytniczego jest fakt, że skierowane jest ono przeciwko osobie prowadzącej specyficzny tryb życia, a nie przeciwko osobie, która dopuściła się czynu przestępczego. W myśl ustawy z 1957 r. za społecznego pasożyta mógł być uznany dorosły obywatel, który złośliwie uchyla się od podjęcia społecznie użytecznej pracy i który utrzymuje się przy życiu ze środków, których nie nabył wprost przez pracę. Prawo z 1961 r. dodaje nowe, tym razem ideologiczne akcenty. Zwalczanie pasożytnictwa miało się skutecznie przyczynić do wyeliminowania ze świadomości społecznej śladów mentalności kapitalistycznej oraz osłabić dążenie obywateli do osiągnięcia dużych korzyści materialnych zbyt niskim kosztem pracy.

Prawo antypasożytnicze w Polsce ma bardzo krótką historię. Istniały wprawdzie próby wprowadzenia go w latach 60. i 70., ale ostatecznie udało się to dopiero w 1982 r. w czasie trwania stanu wojennego. W praktyce nie spełniło ono jednak nigdy tak znaczącej, negatywnej funkcji, jak w ZSRR (por. krytyczny artykuł J. Skupińskiego, „Przeciw przymusowi pracy”, „Polityka” z 26 VI 1982 r.).

W konkluzji tej części książki M. Łoś dochodzi do wniosku, że wszelka ideologia, która głosi, że z życia publicznego znikną przestępstwa, a prawo straci rację bytu, jest niebezpieczna. Dążenie do realizacji tej utopii pociąga za sobą bowiem nieuchronnie niekontrolowaną eskalację terroru i represji, które mają przyspieszyć zaistnienie „rąjskich” warunków życia na ziemi.

Zdaniem autorki w polskim prawodawstwie można zaobserwować działanie podobnych mechanizmów ideologicznych (s. 47–48). Polski Kodeks Karny z 1969 r. zyskał sobie sławę najbardziej represyjnego kodeksu w całej Europie. Jeżeli w 1965 r. średnia długość nałożonej kary pozbawienia wolności wynosiła 13 miesięcy, to w 1979 r. wzrosła ona już do 24,5 miesiąca. W ciągu 10 lat przed 1969 r. orzeczono karę śmierci w 72 przypadkach, zaś w okresie 10 lat po 1969 r. takich przypadków notuje się już 131 (s. 50–51). Także liczba wyroków pozbawienia wolności na krótki czas relatywnie zmalała w stosunku do liczby wyroków opiewających karę pozbawienia wolności na 3 lata i dłużej.

W drugiej części rozprawy M. Łoś charakteryzuje typowe dla poszczególnych grup społecznych i zawodowych przestępstwa. Mamy więc opis przestępstw popełnianych przez elitę polityczną (tzw. red-collar crime), urzędników państwowych, działaczy gospodarczych, robotników, chłopów, a także analizę zjawiska pospolitej przestępczości, przemocy, alkoholizmu, narkomanii i przestępczości młodocianych. Warto zwrócić uwagę na jedną kategorię osób, która rzadko jest przedmiotem szczegółowych ana-

liz kryminologicznych. Chodzi mianowicie o przestępczość wśród kobiet.

Wniosek końcowy autorka formuluje w sposób jasny. Pomimo wszystkich różnic występujących między ZSRR i Polską prawodawstwa tych krajów przejawiają zadziwiającą łatwość inkryminowania wielu przejawów życia społecznego i obywatelskiego w zależności od stopnia ich rozmiłowania się z panującą ideologią. Niektóre stwierdzenia M. Łoś mogą wydawać się zbyt apodyktyczne i upraszczające faktyczny stan rzeczy. Niemniej jednak krytyczny obraz rzeczywistości prawnej obu tych krajów jest uzasadniony. Prawo nie może prawidłowo funkcjonować, jeżeli tkwi ono w okowach ideologii i ekonomii. Godność człowieka, podstawowe prawa obywatelskie, sprawiedliwość, muszą pozostać zawsze wartościami uniwersalnymi i transcendentnymi, wyniesionymi ponad jakkolwiek dożąną korzyść ideologiczną.

I jeszcze jedna istotna kwestia, o której nie wolno zapominać przy lekturze tej interesującej książki. Od chwili złożenia rękopisu w wydawnictwie do momentu jej ukazania się na półkach księgarskich upłynęły 4 lata. Jak sama autorka zauważa w „Słowie wstępnym”, w ciągu tych 4 lat zaszły istotne zmiany w życiu politycznym tak Polski jak i ZSRR. Z pewnością odczytuje się tę książkę inaczej dziś, niż gdyby się ją odczytywało na początku lat 80. Chciałoby się wynieść z tej lektury mocne przeświadczenie, że mamy do czynienia już tylko z historią, z opisem tego, co bezpowrotnie przeminęło. Rozwój cywilnych i prawnych instytucji jakiegokolwiek społeczeństwa może przebiegać w tych granicach, które wyznacza polityczna i ekonomiczna organizacja

kraju. A ta organizacja w naszych krajach przechodzi etap demokratycznych przeobrażeń. Reformy społeczne przeprowadzane w warunkach restrykcji podtrzymywanych przez zideologizowane prawo nie mogą zakończyć się powodzeniem. Tak więc gruntowna nowelizacja prawa, w tym także prawa karnego, jest nieodzownym warunkiem sukcesu całego procesu demokratyzacji życia społecznego i zamierzonych reform gospodarczych. Do takiej ostatecznej refleksji prowadzą wszystkie analizy zawarte w prezentowanej tu pracy.

Ryszard Otowicz SJ



teatr

Plotki o „Weselu”

Teatr Nowy w Warszawie, „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego. Reżyseria – Adam Hanuszkiewicz. Scenografia – Katarzyna Jarnuszkiewicz, Dariusz Kunowski. Muzyka – Zbigniew Karnecki. Premiera 25 I 1990.

Od prapremiery „Wesela” za rok minie 90 lat. Trudno to sobie uzmówić, bo wciąż grywano je i odczytywano, jakby zostało napisane wczoraj. Chocholi taniec i wizja nadziei pojawiającej się w chmurach nad Krakowem wydawały się niezmiennymi archetypami narodowej świadomości, a „Wesele” współczesnym dramatem, w którym przegląda się każde kolejne

pokolenie. Wystawiano „Wesele”, kiedy tylko nadzieja zaczynała kiełkować i wtedy, kiedy jej brakło, a także gdy się spełniała. Jest coś niesamowitego w dziejach tej sztuki Wyspiańskiego, która okazuje się nieodczuwalna przez wszystkie lata niewoli i która w wolnym kraju staje się jakby mniej potrzebna.

Utrwaliło się w terminologii, pewnie słuszne, zdanie, że nigdy nie powstała żadna kanoniczna wersja „Wesela”, łącznie z przedstawieniem prapremierowym, którego też nie można uznać za jakiś wzorzec inscenizacyjny. Jednocześnie jednak istnieją dwa zasadnicze sposoby czy dwa rodzaje interpretacji. Oba od dawna się powtarzają. Pierwszy można by nazwać historycznym, drugi – aktualizującym.

Z jednej strony – „Plotka o «Weselu»”, z drugiej – kolejne próby pokazania tego, co komu w *duszy gra*. Obydwa te sposoby wydają się w pełni uzasadnione. Jest przecież „Wesele” „reportażem”, sztuką na zawsze związaną z momentem, w którym powstała, z ludźmi, którzy w niej zostali sportretowani, z miejscem akcji, z epoką. I jest też karuzelą czy szopką, gdzie pełno miejsca na reżyserską inwencję, gdzie i *osoby i osoby dramatu*, choć wciąż ubrane w ten sam kostium i ściśle, zdawałoby się, określone, dają się tak różnie interpretować. Stąd niezmiennność i ciągła zmienność „Wesela”, najdziwniejszej polskiej sztuki, napisanej na samym początku wieku, który niedługo się nam zakończy.

Interpretacja historyczna ma swoje niezaprzeczalne uroki. Nie musi wcale polegać na odtwarzaniu wzorca, którego podobno nie było, ani na doszukiwaniu się, poprzez dokumentalne przekazy, kształtu prapremierowego. Zresztą i taką próbę podjęto. Okazała

się nieudana, bo teatru nie można zamieniać w muzeum, a żadna inscenizacja nie da się zrekonstruować. Za to można grać „Wesele” tak, żeby oddać na scenie atmosferę, w której powstało. Pokazać ludzi (jedną w drugą historyczne postacie), wśród których żył, których dobrze znał i na których patrzył Wyspiański, kiedy *szczelnie zapięty w swój czarny tużurek stał całą noc oparty o futrynę drzwi...* Kraków i Polska z przełomu wieków, to sam w sobie historyczny temat. Historyczny, ale tylko wtedy, kiedy choli taniec staje się mitem, a nie gorzką rzeczywistością. „Plotka” Boya, z której pochodzi przytoczony przed chwilą cytat, nie przypadkiem powstała przy okazji warszawskiej premiery w 1922 r. Wtedy właśnie „Wesele” było już sztuką, przede wszystkim, historyczną. Po 1945 r. znów stało się inaczej.

Znów kolejne premiery dawały okazję do mówienia o tym, co się w danym momencie najmocniej odczuwało i przede wszystkim, do szukania nadziei, do marzenia, które kiedyś spełniło się w 17 lat po pierwszym przedstawieniu „Wesela” i w 11 lat po śmierci Wyspiańskiego.

Wystarczy kilka przykładów. „Wesele” w 1955 r. w Teatrze Dramatycznym (wtedy jeszcze Wojska Polskiego), w reżyserii Maryny Broniewskiej i Jana Świdorskiego oraz scenografii Andrzeja Pronaszki, z pamiętną kreacją Mikołajskiej w roli Racheli, jeden z pierwszych przejawów „odwilży”. „Wesele” Wajdy, a potem jego film, który zrobił światową karierę. Arcypolska sztuka, zdawałoby się, dla nikogo poza nami niezrozumiała, nabrała wymiaru uniwersalnego, stała się wyrazem marzeń i rozczarowań wspólnych wielu narodom z zachod-

niego krańca rosyjskiego imperium. Nawet w NRD przekład „Wesela” wydany w dużej liczbie egzemplarzy rozszedł się bardzo szybko. „Wesele” Grzegorzewskiego z 1977 r. Cały spektakl utrzymany w powolnym, co chwila zamierającym rytmie, przytłaczający duszną atmosferą, jak moment ciszy przed burzą, która musi nadejść. A potem nieudane, ale znamienne – głuche, bez muzyki – przedstawienie Dejмка w Teatrze Polskim.

Bardzo różne bywały w ciągu ostatnich 40 lat inscenizacje „Wesela”. Czasem, niedobre, czasem wręcz śmieszne i naiwne w dążeniu do aktualizacji za wszelką cenę. Każde prawie jednak coś znaczyło, w każdym reżyserzy usiłowali powiedzieć od siebie coś, co by wyrażało nastroje, potrzeby i rozczarowania czasu, w którym powstawała inscenizacja. Najdziwniejsze rzeczy wyczyniano z Chochołem. Wybierano, uczciwieczano, nawet zupełnie wyrzucano ze sceny. Pamiętam, że w finale jednego z przedstawień wychylił on duszkiem butelkę żywieckiego piwa, po czym, jak grzesznik w moralitecie, zapadł się pod ziemię. Mozolili się też inscenizatorzy z innymi zjawami. Nie dlatego nawet, żeby nie wierzyli w duchy, ale często sprawały im one kłopot. Nie chcieli robić na scenie bajki, więc popadali w różnego rodzaju abstrakcje albo niewygodne postacie po prostu likwidowali i kazali je odgrywać *osobom*. Ale „Wesele” jakoś nigdy do końca się nie poddawało. Nawet podczas najgorszego przedstawienia wystarczyło przymknąć oczy i słuchać cudownego, podobno katarzynkowego, wiersza i porzekadeł, których wciąż używamy na co dzień.

Powodem, a może pretekstem wszystkiego, co tu napisałem, jest

przedstawienie „Wesela” w reżyserii A. Hanuszkiewicza w Teatrze Nowym. Kolejna premiera, która zmusza do postawienia pytania: Czym jest dla nas, co znaczy dla nas „Wesele” teraz, na początku 1990 r.?

Hanuszkiewicz zrobił bardzo piękne przedstawienie „Wesela” w 1963 r. w warszawskim Teatrze Powszechnym. Było ono oparte na najprostszym i najlepszym pomysśle. Scena została zamieniona w wielką, zbudowaną przez Adama Kiliana krakowską szopkę. Chata – w karuzelę z jasełek, na której kręci się cały świat. Własny, polski świat – z tradycji, wiary i obyczaju, zupełnie różny od sztucznej „rzeczywistości”, która nas wtedy otaczała. Później, już w Teatrze Narodowym, Hanuszkiewicz znów wrócił do „Wesela”, tylko tym razem chyba nie wiedział, co przez nie chce powiedzieć. Albo nie miał nic do powiedzenia. Powstało przedstawienie efektowne i zupełnie puste. Ale wówczas nie wolno było go krytykować.

W 1987 r. wystawił „Wesele” ze studentami łódzkiej PWSTiF, a w trzy lata później – powtórzył tę inscenizację z młodymi aktorami – w Teatrze Nowym. Sądząc po recenzjach z obu przedstawień można by powiedzieć, że na pochyłe drzewo wszystkie kozy skaczą. Dostało się Hanuszkiewiczowi i za wersję „studencką”, i za „młodoaktorską”. Obie zresztą są prawie identyczne, i – najkrócej mówiąc – „młodzieżowe”. Recenzentom cisną się pod pióro dosadne określenia – od balangi po seks grupowy. Co zresztą się dziwić, kiedy Wernyhora zjawia się tam zupełnie pijany i usiłuje zniewolić Gospodynię, wiele scen rozgrywa się w pozycji horyzontalnej, zaś w

chacie rozśpiewanej króluje pokryte piernatami małżeńskie łóżce.

Zamysł tego przedstawienia można jednak zrozumieć i nawet uznać, że ma ono charakter dydaktyczny. Uczestniczący w weselu współcześni młodzi ludzie (na weselu Rydła też byli głównie młodzi) piją, gadają „uprawiają” miłość i niczego im się nie chce. A chodzi o to, żeby ich porwać do czynu. Dlatego chocholi taniec Wyspiańskiego został zastąpiony polonezem napisanym przez Kurylewicz. Tłumaczenie proste, aż zbyt proste. Ale głębszego przesłania tego spektaktu znaleźć nie umiem. Poza tym, choć naprawdę „żywy”, pełen ruchu i grany z autentycznym zapalem, jest on po prostu nijaki myślowo. Jako próba wystawienia „Wesela roku 1990” brzmi fałszywie. Nie niesie z sobą autentycznej problematyki młodego pokolenia Polaków, które stanęło przed niezwykle trudnym egzaminem, jaki stanowi przebudowa całego kraju. I tu nasuwa się zasadnicze pytanie, niezależne już od inscenizacji Hanuszkiewicza: Czy w tej chwili można i należy próbować wystawić „Wesele” jako sztukę aktualną, jako tekst, poprzez który chce się mówić o współczesności?

Odpowiem od razu, że nie. Jeżeli ma się poczucie odzyskanej nareszcie swobody i niezależnego bytu państwowego, to „Wesele” odczyta się jak przekaz historyczny. Wydaje mi się, że przyszedł znowu czas dla reżyserów „Wesela”, którzy będą się starali ukształtować obraz Polski z roku 1901, a nie 1991. Jest przecież w tekście Wyspiańskiego dosyć bogactwa i uroku, żeby bez aktualnych dodatków stworzyć dobrą czy nawet pasjonującą inscenizację. Robienie wszelkiego rodzaju scenicznej publicystyki jest na pewno

łatwiejsze niż skomponowanie dzieła teatralnego, które ostoi się samo i nie potrzebuje dodatków i podpórki. A teraz właśnie o to trzeba się starać. I dobrze by było, gdyby „Wesele” już nigdy więcej się nie „zaktualizowało”...

Jan Kłossowicz



Tele-teologia

Rozpaczę od wyznania. Decydując się na regularne śledzenie „Dekalogu” w telewizji wziąłem pod uwagę nie tylko pochwalne głosy polskiej i światowej krytyki filmowej, które poprzedziły telewizyjną emisję. Kierował mną pewien dodatkowy wzgląd o charakterze „użytkowym”. Jako ksiądz i duszpasterz pomyślałem sobie, że nadarza się oto nadzwyczajna okazja – przez 10 tygodni będzie oglądany masowo film odwołujący się do problematyki religijnej. Dlaczego zatem nie skorzystać z tej okazji, poświęcając niedzielne kazania w kościele na podjęcie problematyki Bożego Dekalogu w nawiązaniu do filmu, który większość słuchaczy będzie z pewnością oglądała? Było dla mnie jasne, że odpowiedź na tak sformułowane pytanie może być tylko jedna – nie ościagałem się więc z realizacją.

Rychło się przekonałem, że moje „użytkowe” podejście ma swoje gra-

nice. Film zdecydowanie wykracza poza literę przykazań; jeśli zaś idzie o ich ducha, to szukanie go na podstawie poszczególnych odcinków serii winno ustalić najpierw, jaka intencja przyświecała samym autorom, Krzysztofowi Kieślowskiemu i Krzysztofowi Piesiewiczowi, skoro nadali swojemu dziełu taką, a nie inną postać. Nietaktem wobec twórców byłoby posłużenie się ich dziełem wyłącznie na użytek pewnych tez, które sam z góry – jako teolog – uznałbym za istotne w odniesieniu do Dekalogu. Dlatego moje kazania przybrały ostatecznie „służebną” postać komentarza do filmu. Wychodząc od sugestii, jakie znajdowałem w słowach i obrazach poszczególnych części serialu, szukałem przedłużenia ich w wymiarze teologicznym, przekonując się za każdym razem, że posuwając się tropem pozostawionym przez autorów odnajduję prawdy najgłębiej katolickie – czyli powszechne.

Nie inaczej chciałbym potraktować niniejsze rozważania – nie jako teologiczną „ocenę” filmu, lecz jako wydobyć zeń wątków, które same niejako prowadzą do teologii, czyli do mówienia o Bogu. Na początek warto zwrócić uwagę, jak różna jest postawa autorów wobec litery przykazań. Przekonałem się bowiem, że jedną z trudności w odbiorze filmu było dla widzów stwierdzenie luźnego jedynie związku pomiędzy treścią danego odcinka a odpowiadającym mu przykazaniem. Trzeba więc zauważyć, że odwołanie się do litery przykazania nie jest w filmie istotne. Świadczy o tym nie tylko fakt, że zarówno tytuły odcinków jak i treść omijają dosłowne sformułowanie Bożych nakazów czy zakazów. Również tam, gdzie wyraźnie jest mowa o przykazaniu, jak np.

w VIII odcinku (*Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu*), jest pokazane, że chodzi jedynie o pretekst służący do ukrycia głębszego powodu nieudzielenia pomocy żydowskiej dziewczynce; stwierdza się zresztą wyraźnie, że udzielenie pomocy nie oznaczałoby bynajmniej konfliktu z przykazaniem. W innym przypadku, np. w III odcinku, jest przedstawione na pozór łamanie przykazania, którego litera nakazuje *święcenie dnia świętego*; na końcu okazuje się jednak, że postawa ta doprowadziła do uratowania życia kobiety. W tym miejscu nasuwa się myśl o Ewangelii, gdzie zarzuty faryzeuszy, iż Jezus łamie święty dzień szabatu uzdrawiając chorych, okazują się niezgodne z duchem Bożego Prawa. Podobnie w przypadku V przykazania – film przedstawia literalne złamanie nakazu *Nie zabijaj* wprawdzie jednoznacznie; chodzi jednak o potępienie wszelkiej formy agresji – nawet tej, która pojawia się w ostatnich słowach młodego adwokata: *Nienawidzę... Nienawidzę*. Nie tylko przypomina się w tym momencie ostrzeżenie Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,21 nn.), ale nadto przychodzi na myśl to, co mówi apostoł: *Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą* (1J 3,15).

Te przykłady niech wystarczą do wskazania, że „luźny” związek filmów z dosłownym brzmieniem przykazań wiąże się ze zwróceniem uwagi na ich ducha, który jest w Bożym Prawie najistotniejszy. Chodzi o ducha Chrystusowej Ewangelii – Ducha Bożej miłości. Filmy „Dekalogu” mówią o tym w sposób subtelny, nie zawsze uchwytne już na pierwszy rzut oka. Kluczem do zrozumienia intencji twórców są chyba słowa, które padają w VIII odcinku – w rozmowie pomię-

dzy obiema protagonistkami. W słowach starszej kobiety pojawia się w pewnej chwili *Ten, który jest – w każdym z nas*. Młodsza reaguje na te słowa ze zdumieniem: *Nie czytałam w Pani pracach o Bogu*. A na to pani profesor odpowiada: *Ja nie chodzę do kościoła, nie używam słowa Bóg. Ale można nie wątpić, nie używając słów*.

W nawiązaniu do tych sformułowań możemy określić filmy „Dekalogu” jako takie właśnie świadectwo o Bogu i Jego przykazaniach – świadectwo, w którym nie używa się wielkich słów lecz odwołuje się do znaków wskazujących obecność czy nieobecność Boga w ludzkim życiu. Niektóre znaki tej obecności są w filmach wyraźniejsze. Najwymowniejszy jest znak skierowany do dziecka w I odcinku, gdy na jego pytanie o Boga kobieta (M. Komorowska) przytula je do siebie, pytając: *Co czujesz?* A gdy ono odpowiada: *Kochasz mnie*, kobieta dodaje: *W tym On jest*. Echo tych słów, które dziecku w zupełności wystarczają, pojawia się również później, co prawda rzadko. Można je znaleźć w słowach młodzieńca z VI odcinka, gdy stwierdza z naciskiem, że miłość JEST, albo znowu w słowach pani profesor, która we wspomnianej już rozmowie mówi najpierw o dobru: *Ono jest, myślę, że istnieje w każdym człowieku*; czy wreszcie w słowach kobiety w IX odcinku, która na koniec dowiadując się, że mąż mimo wszystko żyje, wyraża swą wdzięczność w słowach: *Boże, jesteś*.

Ale to, co w filmach „Dekalogu” dominuje, to raczej znaki nieobecności Boga. Stąd zresztą pochodzi ciężkie, przytłaczające wrażenie, jakie większość filmów pozostawia – wrażenie, które ma widzowi uprzytomnić jakiś istotny brak... Raz jeszcze

możemy się odwołać do słów z decydującej rozmowy-świadectwa, gdzie pani profesor (M. Kościalkowska) dodaje: *Człowiek jest wolny, może wybierać. Jeśli chce, może zostawić Boga poza sobą*. A w to miejsce? *Samotność tutaj, a tam? No spróbuj pomyśleć do końca. Jeśli jest pustka, jeśli wtedy naprawdę jest pustka, to w takim razie...* W tym miejscu słowa się urywają, ale obraz, który następuje, jest wymowny – pojawia się sąsiad, człowiek najwyraźniej samotny, jakby znak tej samotności i pustki bez Boga, o której była mowa wcześniej. I w późniejszym, ostatnim odcinku filmu przekonujemy się, jak kruche okazuje się to, czym człowiek wypełnił czas swej samotności; pasja zbierania znaczków, której po jego śmierci ulegają również synowie, staje się tylko namiastką prawdziwego życia i prowadzi do samowyniszczenia.

Również inne części „Dekalogu” pokazują, że nieobecność Boga w życiu ludzkim nie daje się wypełnić żadną inną pasją (jak choćby do bożka-komputera w I odcinku), gdyż jest przede wszystkim nieobecnością miłości – brakiem, za którym kryje się na ogół ludzka wina, nawet tam, gdzie jej korzeni trzeba szukać w odległej przeszłości, jak w przypadku młodego zabójcy z V odcinka, czy jak w przypadku nieszczęśliwego dziecka z VII odcinka, traktowanego jak przedmiot, który matka i córka wzajemnie sobie wykradają, by na próżno doświadczyć nieobecnej w ich życiu miłości. A czy jest czymś innym dramat odsłaniający się w sytuacji, gdy miłość nie znajduje odpowiedzi, jak w „Krótkim filmie o miłości”? Nie jest to przecież tylko dramat chłopca zlekceważonego w swej miłości przez jej „przedmiot” – starszą od niego

kobietę; to również dramat kobiety, która nie znajduje odpowiedzi wówczas, gdy sama zaczyna szukać prawdziwej miłości. I czyż brak, który odsłania się w dramatycznym rozmięczeniu się obojga w obliczu miłości, nie jest znakiem głębszego braku w ich życiu – braku Boga?

Przyznam, że nie czuję się najlepiej, „wprowadzając” Boga w miejscach, które w omawianych filmach pozostają otwarte. Cięży na mnie „obowiązek” teo-loga, obowiązek mówienia o Bogu – i nie ukrywam zazdrości wobec artystów, twórców „Dekalogu”, którym dane są środki, by lepiej spełnić nakaz nienadużywania Bożego imienia. W tym sensie wołałbym ograniczyć się do bardziej jeszcze szczegółowej analizy środków użytych w filmach – wejść dokładniej w dramatyczne opisy powikłanych ludzkich losów, aby powoli i cierpliwie dojść w nich do momentu, w którym można zamilknąć w obliczu tajemnicy, gdy odpowiedź odsłania się sama. Najgłębiej przemówił do mnie pod tym względem II odcinek, w którym Boże działanie zostało zaznaczone najdyskretniej, a przecież – paradoksalnie – najwyraźniej. Chodzi tu o cudowne, niewytłumaczalne z punktu widzenia medycyny uzdrowienie chorego, którego stan był tak beznadziejny, że lekarz – wbrew swej woli i wbrew przykazaniu – decyduje się w końcu przysiąc, że chory umrze. Cudowne uzdrowienie jest znakiem, że przysięga była dana *nadaremnie*. Ale znak przedstawiony w filmie mówi coś więcej.

Przemiana, która zadecydowała o wszystkim, dokonała się w kobiecie – żonie chorego. Początkowo była ona przekonana, że nie ma sprzeczności w jej miłości do męża i do innego czło-

wieka, z którym mogła mieć dziecko. Sądziła, że nadal kocha męża – a jednak była to miłość połowiczna, bo kochając połowę serca drugiego człowieka, pragnęła tą samą połową śmierci męża. Znamienna jest pod tym względem pierwsza scena, gdy bohaterka (K. Janda) siedzi przy chorym. Mimo że go kocha, nie opowiada się w całości po jego stronie, nie próbuje mu pomóc i zbyt łatwo godzi się na jego śmierć. Zostawia go samego w jego cierpieniu, oddziela ją bowiem od niego pragnienie połączenia się z drugim człowiekiem. I chory czuje tę izolację, otwierając oczy dopiero po wyjściu żony i zdając sobie sprawę, że jest całkiem sam.

Przełom dokonuje się w momencie, gdy bohaterka uświadamia sobie sens swego rozdarcia – że to ona sama jest rozdarta w swojej miłości – i podejmuje decyzję, przez którą opowiada się jednoznacznie, całą sobą, za mężem. Film ukazuje tę decyzję od strony negatywnej, od strony decyzji zabicia dziecka, bo w tym momencie kobieta myśli jeszcze, że decyzja, by bez względu na wszystko stanąć po stronie męża, wymaga niewinnej śmierci. Istotne jest jednak to co pozytywne w tej decyzji – jej całkowite – „tak” wobec męża. Przełom, jaki się w niej dokonał, jest widoczny zwłaszcza podczas drugiej sceny przy chorym, wyraźnie odmiennej od pierwszej. Stan chorego jest jeszcze gorszy, ale ona – jego żona – jest teraz po jego stronie. Staje się zdolna do umocnienia go słowem wyznania: *Kocham cię...* i chory to czuje, co widzimy po łzach, które ona mu ociera. Przełom, jaki się w niej dokonał, sprawia, że jej zdecydowana miłość umacnia i ostatecznie uzdrawia chorego, bo daje mu siły do oparcia się śmierci. Dokonał

się cud – dzięki wierności w miłości – dzięki temu, że jedno z małżonków było gotowe oddać się drugiemu całkowicie. I nawet dziecko, które początkowo zdawało się ich dzielić, może zostać na koniec przyjęte jako dar ich własnej miłości. Bo teraz, gdy człowiek jest gotów wszystko ofiarować, by dochować wierności, to, co wydawało się stracone, zostaje odzyskane – dzięki wierności i miłości Boga.

Film mówi o Bogu bezpośrednio niewiele. Tylko w jednym momencie pojawia się pytanie o Niego – i wydaje się, że sama bohaterka w Boga nie wierzy. Ale jej decyzja całkowitej wierności jest w gruncie rzeczy aktem wiary – jest działaniem otwartym na Boże działanie. Dlatego cud, który się dokonuje dzięki wierności wobec

współmałżonka, jest ostatecznie cudem pochodzącym od Boga. A dyskretna i powściągliwość, jaką film zachowuje w bezpośrednim mówieniu o Nim, jest jakby dodatkową wskazówką w duchu II przykazania, aby nie wymawiać Bożego imienia zbyt pospiesznie i pochopnie – nadaremnie.

Cóż pozostaje do dodania? Na pewno wyrażenie wdzięczności wobec autorów „Dekalogu”, że ofiarowali nam dzieło tak głębokie. Wypada też życzyć – im oraz nam – aby ten przykład sztuki otwartej na wymiar religijny nie był końcem, lecz początkiem dalszej drogi, prowadzącej ostatecznie ku Temu, który jest prawdziwym Autorem Dekalogu.

Jacek Bołewski SJ

KSIAŻKI NADESLANE

Editions du Seuil

Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. Tome II Accomplir les Ecritures*. Mars 1990.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Chrześcijański Wschód a kultura polska. Studia pod red. Ryszarda Łuźnego. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Stefan Niesiołowski, *Wysoki brzeg*. Poznań 1989, wyd. I, nakł. 30 000 + 350 egz.

Alessandro Pronzato, *Rozważania na piasku*. Poznań 1989, wyd. II, nakł. 20 000 + 350 egz.

bf. Henryk Suzo, *Księga Prawdy i inne pisma*, przeł. i oprac. Wiesław Szymona OP. Poznań 1989, wyd. I, nakł. 20 000 + 350 egz.

Anna A. Terruwe, Conrad W. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*. Poznań 1989, wyd. II, nakł. 30 000 + 350 egz.