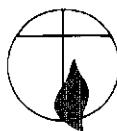


przegląd powszechny

12/868/93

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Osajca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Michał Jagiełło
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

za rok 1993 132000zł
za II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 16000 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“.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 19 XI 1993 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów.

Spis treści

Pełnia prawdy

357

Pełnia prawdy, którą objawia Jezus Chrystus, otwiera zarazem drogę naszego zbliżania się do niej. Przyznanie się do gorzkiej prawdy o naszej słabości może się dokonać jedynie w świetle głębszej prawdy o bogactwie Bożego miłosierdzia.

Aniela Dylus

Trudna wolność katolików w Polsce

360

Godność osobowa człowieka, jego prawa wolnościowe, w tym do własności prywatnej, podmiotowość i uczestnictwo, zasada pomocniczości – to te elementy chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego, bez których budowa wolnościowego ładu społecznego nie wydaje się możliwa. Zarzut wobec Kościoła w Polsce, że nie popiera dokonujących się reform, może być słuszny jako skarga na niedostatek „pracy organicznej” księży i laikatu wokół tworzenia kulturowych podstaw życia społecznego.

Ryszard Otowicz SJ

Nowa encyklika w świetle nowego katechizmu

376

Encyklikę „*Veritatis splendor*” można odczytywać jako „urzędowe” rozprawienie się z błędnymi koncepcjami etycznymi. Istotniejsze jest jednak pozytywne spojrzenie zarówno na krytykę papieską jak i na chrześcijańską wizję człowieka, jego moralności oraz na katolicką teologię moralną. Zdaniem Jana Pawła II problemy dyskutowane we współczesnej teologii moralnej sprowadzają się do pytania o związek między wolnością a prawem moralnym. W odpowiedzi Papież stwierdza, że wolność człowieka i prawo moralne dopełniają się wzajemnie.

Jean-Yves Calvez SJ

Moralność społeczna i moralność seksualna

392

W kwestiach moralności politycznej i gospodarczej Kościół uwzględnia refleksje swoich członków bezpośrednio zaangażowanych w tych dziedzinach życia i dając osąd moralny dokonuje rozróżnień na wielu poziomach. Zasady refleksji oraz kryteria i orientacje Kościoła wskazują kierunek, pozostawiając ludziom poszukiwanie odpowiedzialnych rozwiązań w konkretnych sytuacjach. Wypowiedzi Kościoła w kwestiach moralności seksualnej natomiast mówią tylko o aktach dozwolonych i niedozwolonych, bez żadnej możliwości pośredniej. Czy istnieją racje usprawiedliwiające tę różnicę?

Tadeusz M. Sierotowicz

Kilka uwag o racjonalności nauki

405

Doświadczenie granic metody naukowej (w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym) jest charakterystyczne dla współczesnej nauki i odróżnia ją od nauki XIX w. Dyskusja na temat racjonalności rozwoju nauki skupia się wokół pytania, czy poszczególne jego etapy można połączyć związkami logicznymi, czy nie. Liczne próby odpowiedzi (m.in. M. Polanyi, K.R. Popper, S. Amsterdamski) dalekie są od rozwiązań ostatecznych i spotykają się z dyskursem dotyczącym aspektu etycznego metody naukowej.

Johannes Müller SJ

Światowe migracje – wyzwanie dla Europy

416

Obecne zjawisko migracji i zalewu uchodźców ma własną dynamikę, niezależną od różnych rodzajów polityki imigracyjnej czy azylowej prowadzonej w poszczególnych krajach. Oznacza to, że problemy „nowej inwazji barbarzyńców” czy „nowej wędrowności ludów” nie dadzą się rozwiązać tylko działaniami zapobiegawczymi. Ponadto stałe ograniczanie imigracji w Europie byłoby krótkowzroczne i błędne, co można wykazać na przykładzie Niemiec.

Możemy nauczyć prostoty

435

Rozmowa Krzysztofa Renika z ks. Johannesem Trajem, proboszczem wielonarodowościowej parafii katolickiej w Karagandzie w Kazachstanie. Opowiada on o losach swojej rodziny Niemców odeskich oraz o swej drodze do kapłaństwa. Przedstawia sytuację katolików w Kazachstanie i ich stosunki z wyznawcami innych religii.

Zbigniew Sudolski

Aleksandra Fredry świat wartości i antywartości

449

Optymizm Fredry nie jest łatwy, wiele w nim gorczy i bolesnego demaskatorstwa o głębokich walorach wychowawczych, wiele pobożnych intencji, ukazujących poprzez krytyczny obraz tęsknotę za właściwym wyborem zachowań. W „Zapiskach starucha” nie brak również akcentów pesymistycznych, świadczących o dramatycznym przeżywaniu współczesności. Wartością prymarną, umożliwiającą przezwyciężenie relatywizmu etycznego, jest według Fredry Bóg i zakorzenione w Nim ludzkie sumienie.

Zbigniew Jankowski

Hymn do niepochwytności (wiersz)

463

Racje za racjonalnością

464

Jacek Bolewski SJ

Józef Życiński w swej nowej książce pt. „Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki” szuka głębszego sensu racjonalności, na której opierał się rozwój nowożytnej nauki. Jej granice odkrywane współcześnie są znakiem, że poznanie naukowe nie może być absolutyzowane.

August Zamoyski

477

Zbigniew Florczak

August Zamoyski przeszedł metamorfozę od awangardy do realizmu, ten ostatni określając jako jedyną postawę godną artysty myślącego i czującego.

Sztuka*K. Paluch Staszkiel: Lekcja wielkości* 489

(Wystawa „Matejce w hołdzie”, Muzeum Narodowe w Warszawie, sierpień – październik 1993, Muzeum Narodowe w Krakowie, listopad 1993 – styczeń 1994)

Teatr*J. Godlewska: Ryszard Niewielki* 492

(Teatr Polski w Warszawie, „Ryszard III” Williama Shakespeare’a, reżyseria – Maciej Prus)

Film*A. Pietrzak: Sens wolności* 494

(„Trzy kolory. Niebieski” Krzysztofa Kieślowskiego)

Książki*A. Szymańska: Dziennik imigranta* 496

(Adam Lizakowski, „Złodzieje czereśni. Wiersze i poematy”; „Współczesny prymitywizm. Wiersze i poematy 1986–1992”)

J. Kosman: Spacer razem 499

(Marek Sokołowski SJ, „Spacer osobno”)

M. Orski: Los idola 501

(Marian Buchowski, „Stachura. Biografia i legenda”)

Informacje o nowościach wydawniczych 504

Z życia Kościoła 508

Sommaire

La plénitude du Vrai

357

La plénitude du Vrai que révèle Jésus-Christ est en même temps la clef qui nous en ouvre le chemin pour nous permettre de nous en rapprocher. L'aveu amer de notre faiblesse ne peut s'effectuer qu'à la lumière d'une vérité plus profonde, celle de la richesse de la Miséricorde divine.

Aniela Dylus

La dignité liberté des catholiques en Pologne

360

La dignité de la personne humaine, ses droits à la liberté dont celui à la propriété, la subjectivité et participation, le principe de subsidiarité – autant d'éléments du patrimoine culturel chrétien sans lesquels l'édification d'un ordre social de la liberté ne semble pas possible. Le reproche adressé à l'Eglise, lui faisant grief de ne pas soutenir suffisamment les réformes en cours, peut être juste comme critique d'une insuffisance de „travail organique“ (pour reprendre ce terme positiviste de chez nous) de la part des prêtres et du laïcat à la constitution des fondements culturels de la vie collective.

Ryszard Otowicz SJ

La nouvelle encyclique à la lumière du nouveau catéchisme

376

L'encyclique „*Veritatis splendor*“, peut se lire comme une mise au pied du mur de conceptions éthiques erronées. Il est toutefois plus fécond de voir d'un oeil positif aussi bien le volet critique de la pensée du pape que sa vision chrétienne de l'homme, de sa morale et de la théologie morale catholique. De l'avis de Jean Paul II, les problèmes en débat dans la théologie morale d'aujourd'hui se ramènent à l'interrogation sur la relation entre liberté et loi morale. En réponse, le pape affirme que liberté et loi morale sont complémentaires.

Jean-Yves Calvez SJ

Morale sociale et morale sexuelle

392

Dans les questions de morale politique et économique, l'Eglise tient compte de la réflexion de ses membres directement engagés dans ces domaines et en rendant son jugement, elle fait la part des choses à des niveaux différents. Les principes de réflexion, les critères et les orientations de l'Eglise ne font qu'indiquer l'orientation d'ensemble, en laissant aux hommes la recherche de solutions de responsabilité dans des situations concrètes. Or, en matière de morale sexuelle, les prises de position de l'Eglise ne retienent par contre que des actes licites et illicites, sans aucun moyen terme. Y a-t-il des raisons qui justifient cette différence?

Tadeusz M. Sierotowicz

Quelques observations sur la rationalité de la science

405

L'expérience des limites de la démarche scientifique (dans la dimension tant intérieure qu'extérieure) est bien propre aux sciences d'aujourd'hui et les distingue de celles du XIX^e siècle. Le débat sur la rationalité de l'évolution de la science se concentre sur la question de savoir s'il y a, oui ou non, un rapport logique entre ses différentes phases. Les nombreuses tentatives de réponse (notamment M. Polanyi, K.R. Popper, S. Amsterdamski) sont loin d'être concluantes et se heurtent à un discours sur l'aspect éthique de la démarche scientifique.

Johannes Müller SJ

Les migrations mondiales – un défi pour l'Europe

416

Le phénomène actuel des migrations et des vagues de réfugiés a sa dynamique propre, indépendante des divers types de politique d'immigration ou d'octroi de l'asile pratiqués par différents pays. Cela signifie que les problèmes de la „nouvelle invasion des barbares“ et de la nouvelle „migration des peuples“ ne sont pas à résoudre par les seules mesures préventives. En outre, tenter continûment de limiter l'immigration en Europe serait une démarche de courte vue et erronée, ce qui est à démontrer sur l'exemple de l'Allemagne.

Nous pouvons apprendre la simplicité

435

L'entretien de Krzysztof Renik avec l'abbé Johannes Traj, curé de la paroisse pluriethnique à Karaganda au Kazakhstan. Il évoque le destin de sa famille d'Allemands d'Odessa déportée au Kazakhstan, et son itinéraire vers la prêtrise, et parle de la situation des catholiques dans ce pays et de leurs relations avec les adeptes d'autres religions.

Zbigniew Sudolski

L'univers des valeurs et des antivaleurs chez Aleksander Fredro

449

L'optimisme d'Aleksander Fredro, le plus grand auteur comique polonais (1793-1876) n'est guère naïf ni facile; il comporte une part d'amertume et d'attitude de démystification riche de vertus éducatives; une part de vœux pieux faisant disparaître, au travers d'une image critique, la nostalgie des choix moralement justes. Ses „Notes d'un vieux“ ne manquent pas non plus d'accents de pessimisme, reflet d'une façon dramatique de vivre la vie ambiante. Chez Fredro, la valeur première, propre à permettre de surmonter le relativisme éthique, c'est Dieu et la conscience morale de l'homme qui est ancrée en Lui.

Zbigniew Jankowski

L'hymne à l'insaisissable (poème)

463

Les arguments en faveur d'une rationalité

464

par Jacek Bolewski SJ

Dans son nouveau livre „Granice racjonalności” (Les limites de la rationalité, essais de philosophie de la science), Józef Zyciński se met en quête du sens profond d'une rationalité sur laquelle les temps modernes fondaient leur développement scientifique. Les limites de cette rationalité qu'on est toujours en train de découvrir signifie que la connaissance scientifique ne saurait s'ériger en absolu.

August Zamoyski

477

par Zbigniew Florczak

Né 1893, mort en 1970, sculpteur, membre des groupes Formiści (Formistes) en Bunt (Révolte), ayant vécu depuis 1923 principalement en France, August Zamoyski traversa une évolution de l'avant-garde au réalisme, en qualifiant ce dernier comme seul digne d'un artiste qui pense et qui sent.

Comptes rendus

489

Pełnia prawdy

Pełnia czasu, która się rozpoczęła z przyjściem na świat Jezusa Chrystusa, nie ma końca. Jest otwarta – najpierw na rozwój związany z ograniczonością ludzkiego życia i poznania, ostatecznie zaś na wieczność samego Boga. W tym sensie otwarta jest również prawda objawiona w Jezusie Chrystusie. Wprawdzie w Nim właśnie objawia się jej pełnia – dlatego może On powiedzieć o sobie, że JEST prawdą i życiem (J 14,6). Jednak jawi się On zarazem jako droga – rozpoczęta w Jego ziemskim życiu, a kontynuowana w posłanym przez Niego Duchu Prawdy, który ma prowadzić *do całej prawdy* (J 16,13). Jedynie w Chrystusowym Duchu pełnia prawdy otwiera się całkowicie i bez reszty. Tylko w Nim również droga, którą musimy kroczyć w naszym ziemskim życiu, nabiera prawdziwiego sensu.

Doświadczenie drogi nie jest łatwe. Zbliżanie się do prawdy wiąże się z koniecznością odchodzenia od złudzeń. Fałszywe wyobrażenia, jakie żywimy o sobie i o innych, są częścią naszego życia. Najgroźniejsze są one wtedy, kiedy utwierdzają nas w dobrym mniemaniu o sobie samych. Jesteśmy gotowi uważać za prawdę wszystko, co demaskuje winnych – w innych. Trudniej przychodzi nam przyjąć, że prawda może wymagać przyznania się do własnych błędów. Tymczasem nie zdołamy spojrzeć w prawdzie na innych, jeśli zamykamy się na przyjęcie jej w naszym osobistym życiu. Jako chrześcijanie możemy liczyć na to, że Chrystus przychodzi właśnie do nas – do *swoich*. Czas Adwentu (Przyjścia) przypomina jednak o dziwnych dziejach Bożego przychodzenia na świat. Jego odwieczne Słowo *przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli* (J 1,11). Owi *swoi* to nie tylko członkowie narodu wybranego w Starym Testamencie. Są nimi także chrześcijanie, którzy wyznają w Jezusie swojego Pana, a jednak w istocie – w swoim życiu – właściwie Go nie przyjmują. To właśnie do nich Jezus kieruje ostrzeżenie: *Nie każdy, który mi mówi: „Panie, Panie!”*,

wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie (Mt 87,21).

To prawda – Boże światło objawia przede wszystkim *chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy* (J 1,14). Tam jednak, gdzie to konieczne, odsłania także kryjącą się przed Nim ciemność. Prowadzi to do... kryzysu. Słowo „kryzys“, tak często dzisiaj przywoływane, pojawia się w biblijnym opisie przyjścia na świat światła. Grecki tekst Ewangelii można przetłumaczyć: *A kryzys polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu (J 3,19–21).*

Krytyczne spojrzenie – otwarte na prawdę – wymaga przyjęcia, że światło i ciemność, dobro i zło, prawda i fałsz są obecne nie tylko w otaczającym nas świecie, ale w każdym z nas. Im bardziej zwracamy się ku światłu prawdy, tym większa jest szansa na znoszenie kryjących się w nas ciemności. Bolesne odkrywanie prawdy o własnej słabości nie musi zniechęcać, skoro dokonuje się w świetle głębszej prawdy o Bogu. Bogaty w miłosierdzie Ojciec *nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony* (J 3,17). Nie potępia nas, kiedy sami znajdujemy w sobie aż nadto elementów godnych potępienia. Pragnie nam raczej uprzytomnić, że nasza słabość jest dodatkowym powodem, byśmy opierali się nie na sobie, lecz na Nim – byśmy nie poddawali się niczemu poza Jego miłosierdziem.

W tym świetle nie musi nas także przerażać trudna prawda o aktualnej sytuacji Kościoła. Nie wystarczy się pocieszać, że w Polsce jest pod tym względem lepiej niż na Zachodzie. Czym się możemy poszczycić? Możliwości działania dla Kościoła, o których dawniej marzyliśmy, stoją dzisiaj otworem. Co przeszkadza większej obecności i aktywności chrześcijan w życiu społecznym? Czy wolno szukać przeszkód nadal i wyłącznie w działaniu sił wrogich Kościołowi, zamiast raczej przyznać się do własnej słabości i pytać o sposoby jej przyzwyciężenia? Czy

prawda o polskim katolicyzmie nie wymaga wyraźniejszego wyznania, że między naszą wiarą a moralnością panuje rozdział, który stawia pod znakiem zapytania jakikolwiek triumfalizm?

Gorzka prawda nie jest jeszcze całą prawdą. Jej pełnia – w Jezusie Chrystusie – może i musi wnieść w nasze spojrzenie nowe światło. Blask prawdy... Tak, pierwsze słowa nowej encykliki Jana Pawła II brzmią nieledwie triumfalnie. W świecie coraz bardziej wątpiącym w możliwość poznania prawdy Ojciec Święty świadczy o niej z mocą, którą daje sam Duch Prawdy. Leży mu na sercu uściślenie *niektórych aspektów doktrynalnych, istotnych dla przezwyciężenia sytuacji, którą bez wątpienia uznać trzeba za prawdziwy kryzys* (n. 5). Krytykowane poglądy przy całej swej różnorodności *mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują zależność wolności od prawdy; zasady, którą tak jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32)* (n. 34). A zatem kryzys wiąże się z niepełnym, nieprawdziwym pojmowaniem ludzkiej wolności. Na miejsce wolności prawdziwie uwolnionej, zbawionej przez Chrystusa – wysuwa się wolność pozbawiona prawdy.

Znowu nie wystarczy sądzić, że encyklika kieruje się jedynie przeciwko zachodniej teologii, która w Polsce nie znajduje posłuchu. Papież bowiem podkreśla: *Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze BARDZIEJ NIEBEZPIECZNEJ I SZKODLIWEJ DYCHOTOMII – TEJ MIAŁOWICIE, KTÓRA ODDZIELA WIARĘ OD MORALNOŚCI* (n. 88). A czyż właśnie praktyczne rozdzielenie obu tych dziedzin życia nie jest główną słabością naszego, polskiego katolicyzmu? Wiara w Boga, który wcielił się w ludzkie życie, wymaga wcielenia także w nasz postępowaniu. Jezus wskazuje nam drogę i pełnię Wcielenia jako dar, którego nikt nie jest pozbawiony: *Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali* (J 1,18).

Aniela Dylus

Trudna wolność katolików w Polsce

Wolność jako taka jest trudna, czy to w wymiarze indywidualnym, czy społecznym. Tak jak w przypadku każdej innej wartości, jej realizacja kosztuje. Wielkiego wysiłku wymaga pokonywanie barier ograniczających niezależność, rozeznawanie się w istniejących możliwościach, ocena wartości różnych propozycji, podejmowanie ryzyka wyboru rozwiązania uznanego za najlepsze, trwanie przy samodzielnie wybranym dobru i przyjęcie odpowiedzialności za dokonany wybór oraz jego skutki. Przedmiotem tych rozważań nie jest jednak ogólnofilozoficzna analiza wolności w jej aspekcie etycznym, antropologicznym czy ontologicznym. Chcę się zająć trudną wolnością katolików w ściśle określonej sytuacji: w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu, dokładniej – w Polsce.

Polacy są znani ze swego umiłowania wolności. W całej historii Polski, aż do czasów najnowszych, sojusznikiem wolnościowych zmagania był Kościół katolicki. Wspierał trudne poczynania, niekiedy inspirował i budził uśpioną potrzebę wolności, chronił prześladowanych. Jego świątynie w sensie dosłownym były przestrzenią wolności. Wydawało się, że kiedy tylko znikną zewnętrzne bariery, wolnościowy entuzjazm i zapal zostaną skierowany ku pozytywnym celom. Kościół zaś, tak jak poprzednio, będzie traktowany jako przyjazny sojusznik dokonujących się przemian. Skala trudności, z którą przyszło się uporać w nowej sytuacji, przerosła jednak wszelkie oczekiwania. Radość i entuzjazm społeczeństwa bardzo szybko ustąpiły miejsca rozczarowaniu z uzyskanej wolności. Strajki znów zakłócają pokój społeczny, a na ulicach ponownie pojawili się demonstranci. Najpierw nieśmiało, a potem coraz bardziej

otwarcie, zaczynała się ujawniać nostalgia za starym porządkiem.

Negatywna wolność dążeń wyzwolenicznych

W refleksji nad solidarnościowym zrywem lat osiemdziesiątych stawia się pytanie o autentyczność ówczesnych postaw wolnościowych. Skoro wewnętrzne moce narodu i zapał społeczny tak szybko się wypaliły, może były tylko naskórkowe, dotknięte jakimś zasadniczym brakiem? Otóż wydaje się, że dominującą cechą wolności tamtego okresu był jej negatywny charakter. Była to typowa „wolność od“. Koncentrowała się na dążeniu do wyzwolenia ze zniewalających struktur. Jak dziś widać, nierzadko wyczerpywała się w tej walce.

Postawy emancypacyjne przetrwały zresztą upadek komunizmu. Do dziś ożywiają tych wszystkich, którzy źródeł naszych trudności dalej upatrują przede wszystkim w obecności ukrytego wroga. Zaraz po przewrocie bezpośrednio uchwytnym wrogiem byli „Sowietci“. Obecność wojsk radzieckich nie tylko drażniła poczucie narodowej dumy, ale świadczyła o niepełności naszej wolności. Dopiero ich usunięcie miało gwarantować niepodległość.

Charakterystyczne, że Niemcy z dawnej NRD swoją drogę do wolności rozpoczęli od reformy walutowej. Natomiast emocje Polaków zogniskowały się wokół usuwania symboli znienawidzonej przeszłości: demon-tażu pomników przywódców rewolucyjnych, zmian nazw ulic, odkłamywania historii i likwidacji „białych plam“. Program niektórych partii koncentruje się właściwie wokół hasła „niepodległość“.

Wojsk radzieckich już nie ma. Natomiast wroga szuka się dalej. Żyją wśród nas komuniści, kryptokomuniści i neokomuniści. Sugestie wszechobecności ukrytego wroga zawarte są w stawianym trwożliwie pytaniu: Kto nami rządzi? Zgodnie ze spiskową teorią historii pokątnie szepcze się o spisku komuno-Żydo-masonerii.

Również ze strony środowisk katolickich podnoszą się z troskane, trwożliwe głosy o zagrożeniu wartości chrześcijańskich i narodowych. Niektóre skrajne wypowiedzi sugerują nawet istnienie sytuacji oblężonej twierdzy. Faktyczne ożywienie tzw. lewicy laickiej¹ i jej agresywny antyklerykalizm potwierdzają, jak się zdaje, ich zasadność. Pojawiają się też nowi wrogowie: rodzeni i obcy fanatycy różnych odmian liberalizmu oraz „dzikiego” kapitalizmu. Są oni tym bardziej niebezpieczni, że nawiązują sojusz ze starymi. Wspólnymi siłami chcą nas pognębić, przechytrzyć i wyprzedać.

Swego rodzaju defensywa katolicyzmu w nowej sytuacji i niewątpliwy spadek autorytetu Kościoła uprawniają do pytania o zasadność pewnej analogii. Niektórzy twierdzą, że społeczeństwa liberalne funkcjonują dopóty, dopóki mają przeciwnika. Jak pisze pewien dziennikarz: *Dla społeczeństw liberalnych dopiero wówczas wybija godzina próby, kiedy wydaje się, że przeciwnik jest pokonany, a cel osiągnięty. (...) Nie przypadkiem jeszcze raz w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w kulminacyjnym punkcie zimnej wojny, odczuwało się coś z patosu wolności (...) gdyż również wtedy istniało pewne zagrożenie i pewien cel*². Natomiast kryzys systemu socjalistycznego pociąga za sobą kryzys oświeceniowego patosu wolnościowego. Autentyczna wolność pada ofiarą niepohamowanej tolerancji i dążenia do komfortu. Jej degeneracja oznacza rozkład cnót heroicznych. Kreuje ludzi małych i tchórzliwych. Grozi to wręcz samounicestwieniem ludzkości.

Nas interesuje pytanie, czy z katolicyzmem w Polsce nie dzieje się podobnie jak z zachodnim liberalizmem. Czy swego rozkwitu nie zawdzięczał on obecności groźnego przeciwnika? Czy wraz z jego upadkiem nie grozi

¹ W liście pasterskim w sprawie wyborów do parlamentu z 16 VI 1993 – biskupi polscy piszą o „ataku sił laickich na wartości chrześcijańskie, a nie-rzadko także narodowe”.

² J. Fest, *Offene Gesellschaft mit offener Flanke*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, nr 245, 21 X 1992.

mu skartłowacenie? Nie można być wierzącym katolikiem zakładając, że tak jest. Polski katolicyzm ma jednak różne oblicza. Istnieją środowiska, które rzeczywiście wszędzie widzą wroga, usiłującego zniszczyć religię. Zatem ich strategią jest apologetyka. Wydaje im się konieczne stoczenie *bitwy o Polskę*³. Obraz samoniszczącego się liberalizmu wywołuje tęsknoty za jakąś konserwatywną rewolucją, często o komponencie nacjonalistycznej.

Wobec nowych wielkich zadań katolicyzmu w Polsce wojowniczość musi jednak ustępować (i ustępuje) miejsca celom pozytywnym. Dzięki chrześcijaństwu Polacy mają szansę odnaleźć się w nowej sytuacji, rozeznac w pluralizmie propozycji, a swą wolność społeczną i narodową – wypełnić treścią chrześcijańską. Do pełnego wykorzystania tej szansy daleka jeszcze droga. Kard. Roger Etchegaray, przewodniczący papieskiej komisji „Iustitia et Pax” stwierdził niedawno: trzeba sobie jasno uświadomić, że odpowiednikiem każdej demokratyzacji musi być wewnętrzna wolność danej grupy ludzi. *Wyzwolić można tylko tych, którzy już są wewnętrznie wolni*. Już Dostojewski zauważył, że natura ludzka traktuje wolność jako ciężar i dlatego ludzie wykazują skłonność przekazywania wolności *silniejszym i mądrzejszym*. Nie należy sobie życzyć takiego rozwoju sytuacji⁴.

Rozczarowanie uzyskaną wolnością

Przez całe lata istnienia jałtańskiego porządku w Europie podziwialiśmy sprawne funkcjonowanie demokratycznego ładu i dobrobyt cywilizacji zachodniej. Naiwnie oczekiwaliśmy, że po zburzeniu murów i u nas natychmiast rozsypią się dobra z rogu obfitości. Dziś

³ *Bitwa o Polskę* to tytuł wydanej niedawno książki (J.M. Jackowski, Warszawa 1992), nawołującej do obrony katolicyzmu i wartości narodowych.

⁴ Por. „L'Osservatore Romano” 26/1993, wyd. pol.

niechętnie przyjmujemy do wiadomości, że swój obecny standard nasi zachodni sąsiedzi budowali przez wieki, że jest on rezultatem wyrzeczeń i wysiłku wielu pokoleń.

Niewątpliwie jednak nasz początek rzeczywiście jest trudny, a zadanie transformacji systemowej – nieporównywalne z czymkolwiek. Realizacji tego przedsięwzięcia towarzyszą zjawiska, które są realnym zagrożeniem wolności, gdyż powodują biedę, niepewność, zachwianie poczucia bezpieczeństwa, strach, utratę orientacji i sensu. Niektóre z nich są wspólne wszystkim budującym nowy porządek: bezrobocie, bezdomność, dysproporcje w standardzie życiowym, załamanie się opiekuńczości państwa. Inne są specyficznie polskie, np. lęk przed napływem obcego kapitału, przed wyzyskiem obcych, a nawet wyprzedają polskiego majątku i ziemi. Rolnicy boją się zalewu rynku subwencjonowanymi przez EWG produktami rolnymi, a „prawdziwi Polacy” – integracji z Europą.

Gwałtowne przejście od gospodarki niedoborów do wypełnionych wyszukanymi towarami półek sklepowych z psychologicznego punktu widzenia też się nie mogło dokonać bezkolizyjnie. Na Zachodzie wzrost ofert konsumpcyjnych następował stopniowo, niemal niepostrzeżenie. U nas nie było czasu na oswojenie się z nowymi możliwościami. Ci, których nie stać na kupowanie drogich towarów i usług, czują się sfrustrowani. Zazdroszczą bogatym, tym bardziej że dysproporcje stopy życiowej rzeczywiście stają się coraz większe. Do nas wszystkich, bezkrytycznie zafascynowanych konsumpcyjnymi możliwościami, skierowane było papieskie kazanie we Włocławku (1991). Jan Paweł II cierpliwie tłumaczył, że świadectwem wolności i kultury nie jest propaganda bezgranicznego oddania się przyjemnościom. Prawdziwa kultura czyni ludzi *bardziej ludźmi*, a nie konsumentami i sybarytami⁵.

⁵ Por. „L'Osservatore Romano” 24/1991, wyd. pol.

Trudności odnalezienia się w nowej sytuacji pogłębia fakt, że pożądana wolność konsumpcji i w ogóle instytucje wolnego rynku nadeszły do nas w obcym opakowaniu ideologiczno-cywilizacyjnym. Rynkowy rozwój gospodarczy zakłada np. kupowanie ciągle nowych, nietrwałych dóbr, m.in. tzw. konsumpcję prestiżową, co z kolei się wiąże z budzeniem nowych potrzeb. Niedawni obywatele społeczeństw niedoborów nie potrafią się odnaleźć w „społeczeństwach wyrzucających”. Ludzie czują się niekiedy bezradni wobec atrakcyjnych propozycji, np. nie potrafią się oprzeć sugestywnym propozycjom sprzedaży ratalnej i wikłają się w system długotrwałych zależności finansowych.

Odrębnym problemem są zakazane dotąd owoce pornografii i brutalności. Ogromna prosperita czasopism brukowych, seks-shopów, pornograficznego przemysłu i handlu video-kaset, najczęściej na granicy legalności lub zupełnie nielegalnego – to też elementy wolnego rynku. Na razie jeszcze nie wszyscy przyjmują do wiadomości, że trudna wolność w postkomunistycznej Polsce nie jest równoznaczna z postmodernistyczną dowolnością.

Sytuacja w polityce również powoduje zniechęcenie. Transformacje polityczne otworzyły wprawdzie wszystkim obywatelom możliwość aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym, ale tylko niewielu korzysta z tej możliwości. Kolejne brutalne kampanie wyborcze, koncentrujące się właściwie na dyskredytacji przeciwnika, ogłoszona oficjalnie przez Wałęsę „wojna na górze”, tzw. gruba kreska Mazowieckiego, zinterpretowana jako przyzwolenie na nierozliczanie z komunistycznej przeszłości, naruszyły zaufanie do elit solidarnościowych.

Polacy nigdy nie słynęli z poszanowania władzy. Nawet teraz, gdy otwarła się szansa przewyciężenia przedziału na „my” i „oni”, też nie czują się reprezentowani przez „tych na górze”. niesprawna, zbiurokratyzowana i niekiedy skorumpowana jest zwłaszcza ad-

ministracja średniego i niższego szczebla. W tej sytuacji nastąpił generalny upadek autorytetów, a duża część społeczeństwa nie wypełnia nawet obywatelskiego obowiązku udziału w wyborach. W każdym razie nie można dziś mówić o politycznej współodpowiedzialności. Przeważająca większość społeczeństwa nie chce podejmować odpowiedzialności, nie jest gotowa do współkształtowania młodej demokracji.

Powszechne niezadowolenie potęgują pewne cechy naszego charakteru narodowego. Jak sygnalizują socjologowie, Polacy boją się przyszłości. Żyją teraźniejszością. O przyszłości bardziej marzą, mniej zajmują się nią planowo. Wyraża się to w bierności i czekaniu na cud. Są niecierpliwi i bronią się przed myśleniem długofalowym. Nikłą szansę realizacji ma więc to wszystko, co wymaga wysiłku i będzie procentować dopiero w przyszłości. Tymczasowości życia towarzyszy nieterminowość, niesłowność, bylejakość, nieposzanowanie prawa, brak odpowiedzialności, a także atomizacja i nietrwałość więzi społecznych.

Obiektywnie rzecz biorąc możliwość wpływania na swój los jest rzeczywiście czymś nowym, nie znanym od pokoleń. Odruch lęku jest więc normalny. Dlatego tak wolno i z takimi oporami kształtuje się świadomość, że całe życie jest wysiłkiem i drogą, a wspaniała przyszłość wcale nie „nadejdzie” sama, ale zależy od podejmowanego na co dzień trudu⁶.

Wszystkie te doświadczenia są udziałem całego społeczeństwa polskiego, którego znaczącą część stanowią katolicy. Według koncepcji chrześcijańskiej człowiek jest istotą najgłębiej wolną, a całe chrześcijaństwo jest właściwie jedną wielką ofertą dla ludzkiej wolności. Mimo to chrześcijaństwo i Kościół są niekiedy odbierane jako zagrożenia dla wolności, zwłaszcza dla świeżo odzyskanej wolności społecznej i narodowej. Czy ten

⁶ Por. E. Tarkowska, *Okopani w teraźniejszości*, z (...) rozm. T. Bogucka, „Gazeta Wyborcza”, 30 IV/3 V 1993.

obraz Kościoła wrogiego wolności jest jedynie wymysłem środowisk antykościelnych, czy też jest w jakiejś mierze uzasadniony?

Wolność zagrożona przez katolicyzm?

Uniwersalne treści Dobrej Nowiny chrześcijańskiej są zawsze głoszone w określonym kontekście historyczno-kulturowym. Kościół musi więc ciągle od nowa określać swoje miejsce w aktualnych strukturach społecznych i formułować swoje konkretne zadania. Soborowe *aggiornamento* to wymóg także dla Kościoła w Polsce okresu transformacji ustrojowych.

Poszukując swego miejsca w życiu publicznym Kościół, co zrozumiałe, popełnia niekiedy błędy. Jego przedstawiciele siłą bezwładu zachowują się czasem tak, jak gdyby w ostatnich latach nic się nie zmieniło. Sądzą, że dalej są reprezentantami jedyne go autorytetu społecznego. Nie dostrzegają, albo nie chcą dostrzegać, stopnia pluralizacji, także wśród katolików. Nie zauważyli, że „zwartość szeregów” nie jest dziś najlepszą strategią działania. Rację ma Jan Paweł II, który w przemówieniu do biskupów przy okazji wizyty „ad limina Apostolorum” (12 I 1993) przypomniał, że *niezastąpionym środkiem formacji apostołskiej świeckich są organizacje, stowarzyszenia i ruchy katolickie*. Wątpliwości budzi natomiast specjalne wyróżnienie Akcji Katolickiej, a zwłaszcza papieskie zalecenie: *Trzeba więc, aby na nowo odżyła*⁷.

Niektóre kręgi zaangażowanych politycznie katolików świeckich też się opowiadają za swego rodzaju „hipotezą zamrażarki”. Usiłują wskrzesić taki układ polityczny i taki model obecności Kościoła w świecie, jaki istniał 50 lat temu. Beztrosko ignorują w ten sposób nie tylko zasadniczo inne po półwieczu realia spo-

⁷ Por. „Tygodnik Powszechny”, 31 I 1993, nr 5.

łeczne, ale także zmienioną po Vaticanum II społeczną samoświadomość Kościoła⁸.

Dobrze, że nieszczęśliwe zachowania czy wypowiedzi poszczególnych biskupów i księży oraz dyskusyjne stanowiska pewnych środowisk katolickich stają się przedmiotem krytyki. Żle, jeśli jest to krytyka zacierzwiona, niesprawiedliwa i niszcząca. Jeszcze gorzej, jeśli w reakcji na nią odpowiada się w podobnym tonie. Tworzy się wówczas atmosfera wykluczająca sensowny dialog.

Postawa zacierzwienia niektórych kręgów katolickich często się łączy z pewnymi akcentami nacjonalistycznymi. Niewątpliwie, polskość i katolicyzm w naszej historii spłotyły się ze sobą. Nic jednak nie usprawiedliwia poczucia wyższości katolików polskich i demonstrowanego niekiedy antyokcydentalizmu.

W misji głoszenia Dobrej Nowiny zawiera się nauka moralna. Kościół jest nie tylko „matką“, ale i „nauczycielką“. Wobec docierających do nas propozycji, również wynaturzonej wolności, musi więc pouczać i przestrzegać, że nie wszystko wolno, co tylko pozostaje w zasięgu możliwości. Musi pokazywać granice wolności. Ta obrona wartości moralnych w życiu społecznym nie może być jednak jednostronnym pouczeniem i moralizowaniem. Niedobrze, jeśli na tym wyczerpuje się cała aktywność ewangelizacyjna. Zdarza się to niekiedy. Tymczasem bez uruchomienia głębszych pokładów wiary moralne pouczenia Kościoła zostaną odebrane albo jako wygodne recepty, uwalniające od ciężaru osobistej decyzji sumienia, albo jako niezrozumiałe, zewnętrzne ingerencje, naruszające indywidualną autonomię.

Kontrowersje na temat obecności Kościoła w życiu publicznym współczesnej Polski zogniskowały się wokół kilku spraw. Środowiska antykościelne podnosiły przy tym rzekome zagrożenie wolności z tytułu roszczeń Kościoła.

⁸ Por. H. Juros, *Polski katolicyzm polityczny*, „PP” 9/1992, s. 204–206.

Jedną z nich była dyskusja wokół prawnego zakazu przerywania ciąży. Wywołała ona niezwykle emocje i doprowadziła do skrajnej polaryzacji stanowisk. W ogniu polemiki obie strony obrzucały się inwektywami. Jedni dowodzili, że prawda moralna nie może być przedmiotem głosowania, zwłaszcza w powszechnym referendum, drudzy – że Kościół ma się zająć wychowaniem moralnym, a nie regulacjami prawnymi. Jego głos w tej kwestii, a zwłaszcza sprzeciw wobec referendum, poczytywano za naruszenie formalnych reguł demokracji. Kto nie dał się ponieść emocjom, musiał jednak przyznać, że właściwymi obrońcami demokracji wcale nie są krzykliwi zwolennicy referendum, ale właśnie jego przeciwnicy.

Podobna atmosfera towarzyszyła debacie dotyczącej wprowadzenia lekcji religii do szkół publicznych. Kreujący się na obrońców wolności stróże szkoły świeckiej przewidywali dyskryminację i nietolerancję wobec innowierców (stanowią oni w Polsce 3% wierzących) i niewierzących. Praktyka nie potwierdziła tych przewidywań.

Zawieszona na razie debata konstytucyjna, a zwłaszcza projekt zapisu o wartościach chrześcijańskich oraz invocatio Dei w preambule konstytucji, to kolejna okazja do odpowiedzi na pytanie, czy Kościół zagraża wolności, czy przeszkadza w kształtowaniu się demokratycznego państwa prawa. Taką okazją są zresztą nie tylko debaty wokół kształtu ustawy zasadniczej. Losy ustawy o radiofonii i telewizji oraz zawartego w niej ostatecznie zapisu o respektowaniu wartości chrześcijańskich pokazują, jak wiele niejasności pozostaje jeszcze przy określaniu relacji między prawem a moralnością i religią. Niektóre oficjalne wypowiedzi hierarchii na ten temat stwarzały wrażenie, jak gdyby Kościół usiłował bezpośrednio kształtować przepisy prawne. Gdy w październiku 1992 r. Sejm początkowo odrzucił sporny zapis, Episkopat Polski dramatycznie pytał: *Kogo reprezentują Posłowie Parlamentu, którzy w kraju o zde-*

cydowanej większości chrześcijan odrzucają wniosek o respektowaniu w środkach społecznego przekazu chrześcijańskiego systemu wartości? Ta polityczna wypowiedź, traktująca wszystkich głosujących „przeciw” jako wrogów chrześcijaństwa, spowodowała z kolei nasilenie oskarżeń, jakoby Kościół chciał zastępować cenzurę komunistyczną swoją cenzurą. Wyjaśnienie episkopatu z kwietnia 1993 r. (tzw. orędzie o wartościach chrześcijańskich), że chodzi tu o sprzeciw wobec nihilizmu i chaosu moralnego, że państwa pluralistyczne nie mogą zrezygnować z norm etycznych w swoim prawodawstwie i życiu publicznym; że odradzające się struktury naszego państwa muszą być oparte na trwałych wartościach nie trafiło już do wszystkich.

Ośrodki wrogie Kościołowi permanentnie straszą społeczeństwo groźbą państwa wyznaniowego. Nie pomaga tu odwoływanie się do dokumentów soborowych, do wielokrotnych oświadczeń papieża i biskupów o ponadpolityczności i apartyjności Kościoła, do jasnych deklaracji, że państwo musi pozostać neutralne światopoglądowo, choć nie neutralne aksjologicznie⁹.

Dobrze, że te wszystkie sprawy, zaprezentowane tu jedynie przykładowo, stały się w ostatnim czasie przedmiotem publicznej debaty. Od właściwego określenia relacji między moralnością a prawem, chrześcijaństwem a demokracją i gospodarką, Kościołem a państwem zależy przecież nasza przyszłość. Generalnie rzecz biorąc, w tej debacie wykreowano jednak wypaczony obraz Kościoła. Przedstawiony został nie jako stróż porządku moralnego, ale jako potężna grupa nacisku, zainteresowana udziałem we władzy i płynącymi z niej przywilejami. Wolności chrześcijanina nie traktuje się poważnie. W pewnej mierze także naszej sytuacji doty-

⁹ Por. np. *Przemówienie Jana Pawła II do biskupów polskich z okazji wizyty „ad limina”*, Rzym, 15 I 1993; *Orędzie biskupów o wartościach chrześcijańskich*, kwiecień 1993; *Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu* 19 VI 1993; *Ważniejsza jest sprawiedliwość*, „Znak” 11/1992.

czy charakterystyka tego, jak postrzegany jest Kościół na Zachodzie, autorstwa Doroty Sölle: *Coraz bardziej utwierdza się wrogi obraz instytucji Kościoła, której istotą jest żądza władzy, wrogość wobec seksu i autorytarny przymus*. Taki obraz uzasadnia obojętność oraz irracjonalny strach przed religią. Coraz częściej przekształcają się one w otwartą agresję i wrogość wobec Kościoła. Tak jakby program życiowy chrześcijanina, aby jednocześnie być wolnym i pobożnym, wierzącym i krytycznym stanowił absolutną niedorzeczność, *contradictio in adiecto*. Natomiast zupełnie nie uwzględnia się Dobrego Nowiny o wolności dzieci Bożych¹⁰.

Falsz takiego obrazu nie ulega wątpliwości. Konieczna jest jednak czujność, aby jakimiś nieostrożnymi posunięciami nie dawać pretekstu do podobnych sądów. Kościół musi wykazywać fałsz poglądu nagłaśnianego przez massmedia, jakoby autentyczny demokrat nie mógł jednocześnie być chrześcijaninem. Nowe doświadczenie wolności w Polsce stanowi zobowiązanie i rodzi odpowiedzialność, aby z nadzieją, odwagą, spokojem i radością podejmować nieprzeliczone, trudne problemy. Kościół musi wciąż od nowa znajdować swe właściwe miejsce w społeczeństwie i państwie oraz odkrywać swe zadania.

Pozytywny wkład katolicyzmu do nadania sensu trudnej wolności

Niewątpliwie na polu trudnej wolności Kościół i katolicyzm mają do spełnienia rolę jedyną w swoim rodzaju. Ale tylko dojrzały katolicyzm: który pozostaje wierny swej najlepszej tradycji i który jest mocno zakorzeniony w kulturze narodu, który swą historię rozumie jako historię wolności, jako rozwój od zawinionej przez samego siebie niedojrzałości do wolności dzieci Bożych. Tylko taki katolicyzm jest w stanie wypełnić swe teraz-

¹⁰ Por. „Christ in der Gegenwart“ 19/1993.

niejsze i przyszłe zadania. Nowa wolność stanowi dla Kościoła szansę, aby włączył się do kształtowania przyszłości.

Jak to ma czynić? Na czym polega jego rola? Niekiedy najtrudniej dostrzec to, co najbardziej oczywiste. Ponownego odkrycia wymaga np. oczywista prawda, że wewnętrzna wolność pozostaje wprost proporcjonalna do siły naszej wiary. Największym „wolnościowym” wkładem Kościoła jest więc ewangelizacja, wytrwała, często niewidoczna i mało atrakcyjna praca duszpasterska: uczenie życia wiarą, zwyczajne prowadzenie ludzi do zbawienia. Przecież zaufanie Bogu, zdanie się na Niego, modlitewny z Nim dialog – to akty najgłębszej wolności.

Wolność w obliczu Boga nie może się nie wyrazić w życiu moralnym i społeczno-politycznym. Kościół najgłębiej mistyczny jest jednocześnie najbardziej polityczny. Wiara bez uczynków jest martwa, a innym imieniem wolności jest odpowiedzialność. Dlatego dokonany w obliczu Boga rachunek sumienia, jeśli tylko nie jest traktowany powierzchownie i mechanicznie, jest właściwie szkołą odpowiedzialności. Nie przypadkiem Jan Paweł II w czasie swej ostatniej wizyty w Polsce, w trosce o to, aby stojące na progu wolności społeczeństwo polskie nie nadużyło nowo odzyskanej wolności, wzywał swoich słuchaczy do zachowywania praktyki rachunku sumienia¹¹.

Poznanie prawdy o powinności tego, co dobre i słuszne, w obszarze politycznym artykułują chrześcijańskie wartości i normy. Pozwalają one obywatelom uznać tę prawdę sądem własnego sumienia i opowiedzieć się po ich stronie. Można oczekiwać, że wierzący obywatele będą usiłowali działać w obszarze społeczno-politycznym zgodnie ze swoim wyborem podstawowym, że będą skierowani ku temu, co dobre i sprawiedliwe, a co stanowi zasadniczy warunek demokracji i społeczeń-

¹¹ Por. „L'Osservatore Romano” 24/1991, wyd. pol.

stwa obywatelskiego. *I jeszcze więcej. Wiara, która mobilizuje do głębszego rozumienia, co znaczy być człowiekiem, prowadzi do autentycznego oddania się innym, do opowiedzenia się po stronie człowieka. Jednoczy ludzi, czyni ich braćmi, inspirowe do bardziej uważnego, bardziej odpowiedzialnego i pilnego zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego*¹².

Ten jednoczący potencjał wiary chrześcijańskiej jest, jak się wydaje, w Kościele polskim nie wykorzystaną jeszcze w pełni możliwością. Owszem, nowe ruchy religijne, zwłaszcza charyzmatyczne, są dość prężne, ale ich członkowie nie wykazują gotowości do wspólnego działania. Nie potrafią przełożyć swej religijności na język odpowiedzialności społecznej czy tym bardziej politycznej. Ruch katolików świeckich, a zwłaszcza tzw. katolicyzm społeczny i polityczny, daleki jest od stanu rozkwitu. Rozbija się z jednej strony o polski indywidualizm, bierność i niechęć do stowarzyszania się laikatu, a z drugiej strony o nieufność i paternalizm duchownych.

Jeszcze najłatwiej ludzie mobilizują się do wspólnego zaradzenia jakimś palącym potrzebom. Podejmowane z motywacji chrześcijańskiej zaangażowanie na rzecz przeróżnych stowarzyszeń caritasowych pośrednio jest działaniem na rzecz wolności. Bieda, niedostatek, bezdomność, choroba, bezrobocie wiążą się przecież ze strachem i lękiem przed przyszłością. Skuteczna i mądrze zorganizowana pomoc (najlepiej pomoc dla samopomocy) może być wyzwoleniem z tego lęku – ku wolności. Zaś ci, którzy ją wspólnie świadczą – uczą się demokracji. Kościół może się mylić, ale nie w swych działaniach diakonijnych. Jego ocena zdarzeń może być fałszywa, a rozpoznawanie „znaków czasu” nieko-

¹² H. Juros, *Überlegungen zur Gewissensbildung als Öffentlichkeitsanspruch*, w: J. Thesing, K. Weigelt (red.), *Leitlinien politischer Ethik*, Melle 1988, s. 240–241.

niecznie musi być słuszne. Ale jego bezinteresowna pomoc innym zawsze będzie służyła ubogim.

Diakonia to wielki, a w okresie transformacji ciągle rosnący, obszar działalności chrześcijańskiej. Daleko tu jeszcze do zadowalającego wypełnienia wszystkich oczekiwań. Niezbywalną rolę Kościoła w tej dziedzinie uznają nawet skrajni liberałowie. Mylą się jednak w swym limitowaniu publicznych funkcji Kościoła. Praca charytatywna nie jest ani jedyna, ani najważniejsza. Fałszywy jest więc ich obraz Kościoła jako karetki pogotowia, która podążając za czołgiem demokratycznego kapitalizmu zbiera jego ofiary.

Również sam Kościół musi chcieć podjąć inne jeszcze – poza służbą ubogim i chorym – zadania publiczne. Musi wiedzieć, że jego miejsce jest może nie tyle za pulpitem sterowniczym owego czołgu, ale w ekipie, która stawia drogowskazy i nadaje sens całej wyprawie. W skarbcu nauki chrześcijańskiej znajdują się treści, które mogą wspierać budowę demokracji, społeczeństwa otwartego i gospodarki rynkowej.

Chrześcijański realizm stanowi najpierw skuteczną zaporę przeciw wszelkim utopiom. Chrześcijanin wie, że natura ludzka jest skażona grzechem, a wolność – uwarunkowana i że na ziemi nie da się zbudować doskonałego królestwa Bożego. Chroni go to przed rozczarowaniami i zniechęceniem, że po rozpadzie imperium zła istnieje ono dalej.

Godność osobowa człowieka, jego prawa wolnościowe, w tym do własności prywatnej, podmiotowość i uczestnictwo, zasada pomocniczości, idea „ordo” itp. – to te elementy chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego, bez których budowa wolnościowego ładu społecznego nie wydaje się możliwa. Idee te muszą jednak przeniknąć etos społeczeństwa oraz jego instytucje i struktury. Stanowią bodaj najważniejszy element warunków ramowych gospodarki i polityki. Są duchowym tłem ożywiającym tkankę prawa. Muszą jednak zostać wydobyte z ukrycia, upowszechnione i spopularyzo-

wane. Zarzut wobec Kościoła polskiego, że nie popiera dokonujących się reform, może być słuszny jako skarga na niedostatek „pracy organicznej” księży i laikatu wokół tworzenia kulturowych podstaw życia społecznego. Jeśli jednak oznacza pretensję o brak poparcia dla konkretnego kierunku reform, jest bezzasadny. Społeczno-polityczny wkład Kościoła nie może bowiem następować bezpośrednio. Jest on największy i najbardziej skuteczny wówczas, kiedy dokonuje się „drogą okrężną” – przez etos społeczeństwa i jego kulturę.

Ryszard Otowicz SJ

Nowa encyklika w świetle nowego katechizmu

Encyklika „*Veritatis splendor*” jest dokumentem oczekiwany w Kościele już od dłuższego czasu. Papież kieruje ją do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego i pragnie zwrócić ich uwagę na niektóre podstawowe problemy pojawiające się we współczesnej teologii moralnej oraz na sposób jej nauczania w katolickich uczelniach i seminariach duchownych. Konieczność refleksji nad tymi problemami jest podyktowana przede wszystkim faktem podawania w wątpliwość przez etyków niechrześcijańskich, a nawet teologów katolickich, wartości doktryny moralnej Kościoła. Krytyki te odwołują się często do bardzo zasadniczych argumentów natury humanitarnej i psychologicznej, społecznej i kulturowej – religijnej i teologicznej (por. VS 4). W tej sytuacji zajęcie przez Nauczycielski Urząd Kościoła odpowiedniego stanowiska w kwestiach moralności i teologii moralnej jest uzasadnione i potrzebne.

Aby zrozumieć problematykę zawartą w encyklice, trzeba wpierv wyjaśnić samo pojęcie teologii moralnej. W tym celu wystarczy przytoczyć odpowiednie słowa z dokumentu. *Teologia moralna jest refleksją, która dotyczy „moralności”, czyli dobra i zła ludzkich czynów oraz osoby, która ich dokonuje, i w tym sensie jest otwarta na wszystkich ludzi; ale jest także „teologią”, jako że początek i cel moralnego działania uznaje Tego, który „jeden tylko jest Dobry” i który ofiarowując się człowiekowi w Chrystusie, obdarza go szczęściem Boskiego życia* (VS 29).

Czytając encyklikę „*Veritatis splendor*” nie należy również zapominać, że w wielu miejscach, wprost lub

pośrednio, odwołuje się ona do nauki wyłożonej w „Katechizmie Kościoła katolickiego”. Zresztą Ojciec Święty wyraźnie odsyła do „Katechizmu” jako do *pewnego i autentycznego punktu odniesienia w nauczaniu doktryny katolickiej* i zaznacza we „Wprowadzeniu”, że *wydawało się wskazane, by poprzedziło ją [tj. encyklikę] ogłoszenie „Katechizmu Kościoła katolickiego”, który zawiera kompletny i systematyczny wykład chrześcijańskiej doktryny moralnej* (VS 5).

W artykule tym zwrócimy uwagę tylko na niektóre, najważniejsze aspekty treściowe papieskiego dokumentu, wskazując jednocześnie na ich związek z doktryną moralną, wyrażoną w „Katechizmie”.

Teologiczna wizja człowieka w „Katechizmie” i w encyklice

Zasadnicza część encykliki składa się z trzech rozdziałów. Rozdział I – „Nauczycielu, co dobrego mam czynić?” (Mt 19,16) jest teologiczną interpretacją ewangelicznej perykopy o bogatym młodzieńcu. Rozdział II – „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (Rz 12,2) omawia stanowisko Kościoła wobec niektórych tendencji występujących we współczesnej teologii moralnej. W rozdziale tym materiał jest zgrupowany wokół czterech głównych zagadnień: wolność a prawo, sumienie a prawda, wybór podstawowy i konkretne postępowanie oraz akt moralny. Rozdział III – „By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża” (I Kor 1,17) ukazuje znaczenie dobra moralnego w życiu Kościoła i świata. Na zakończenie encykliki Papież powierza wszystkich wierzących i wszystkich ludzi dobrej woli, a także naukowe poszukiwania teologów moralistów opiece Maryi, Matce Miłosierdzia, oraz powierza Jej wszystkie sprawy poruszone w dokumencie (por. VS 118–120).

Jeżeli zaś chodzi o „Katechizm”, to zagadnieniom moralnym jest poświęcona jego trzecia część pt. „Życie w Chrystusie”. Zawiera ona dwie sekcje. Pierwsza – „Powołanie człowieka: życie w Duchu” – omawia takie

tematy, jak godność osoby, społeczność ludzka oraz prawo i łaska Boża. Sekcja druga – „Dziesięć przykazań”, wyjaśnia treść i znaczenie poszczególnych przykazań Dekalogu.

We „Wprowadzeniu” do części III „Katechizmu” znajdujemy w syntetyczny sposób zaprezentowaną teologiczną wizję człowieka (por. KKK 1691–1698). Do tej właśnie wizji odwołuje się Jan Paweł II w encyklice, gdzie nazywa chrześcijan *dziećmi Bożymi*, którzy w wierze uznając swoją nową godność są wezwani do postępowania *w sposób godny Ewangelii* (Flp 1,27, por. VS 5). O godności osoby i godności chrześcijanina szczegółowo traktuje rozdział pierwszy I sekcji części III (por. KKK 1700–1748).

Człowiek jest obrazem Bożym, który został zdeformowany przez grzech pierworodny, a następnie odnowiony przez łaskę Bożą (por. KKK 1701). Ten obraz Boży jest wyciśnięty nie tylko w każdym człowieku, ale także jaśnieje on we wspólnocie osób, zjednoczonych na podobieństwo jedności Osób Boskich między sobą (por. KKK 1702). Ponadto człowiek jest na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego i który od momentu swego poczęcia jest przeznaczony do szczęśliwości wiecznej (por. KKK 1703, KDK 24).

Człowiek jako istota rozumna jest w stanie poznać porządek rzeczy ustanowiony przez Stwórcę, a dzięki swej wolnej woli jest zdolny do zwrócenia się ku swemu prawdziwemu dobru. W *szukaniu i umiłowaniu prawdy i dobra* (por. KKK 1704, 1711, KDK 15) człowiek znajduje swą własną doskonałość. Będąc osobą, a więc bytem obdarzonym pierwiastkiem duchowym, to jest rozumną i nieśmiertelną duszą, rozpoznaje głos Boga, który go *wzywa zawsze do czynienia dobrze i unikania zła* (KKK 1706, por. KDK 16). Każdy człowiek jest zobowiązany do pójścia za tym prawem, które rozbrzmiewa w jego sumieniu i które znajduje swe wypełnienie w miłości Boga i bliźniego.

Godność osoby poświadcza praktyka życia moral-

nego. Jednakże od początku swej historii człowiek nadużywał wolności, kuszony do tego przez Złego. Ulegał pokusie i popełniał zło, stał się skłonny do złego i do błędu. Choć jego natura jest zraniona przez grzech pierworodny, to jednak tkwi w nim pragnienie dobra (por. KKK 1707, 1714).

Chrystus przez swą mękę wyzwolił człowieka od Szatana i grzechu i wysłużył mu nowe życie w Duchu Świętym. Jego łaska odnawia w człowieku to, co grzech zniszczył (por. KKK 1708). Kto wierzy w Chrystusa, staje się synem Boga. Ta synowska adopcja przekształca wewnętrznie człowieka i uzdalnia go do naśladowania przykładu Chrystusa, do prawidłowego postępowania i czynienia dobra. W zjednoczeniu z Chrystusem Jego uczeń osiąga doskonałość w miłości (*caritas*) i świętość. Życie moralne, które dojrzewa w łasce, ma swe spełnienie w życiu wiecznym, w chwale nieba (por. KKK 1709, 1715).

Tę katechizmową antropologię znajdujemy także w encyklice Jana Pawła II. Już pierwsze zdanie papieskiego dokumentu jasno potwierdza fakt, że *blask prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga* (por. Rdz 1,26): *prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana*. Dalej, we „Wprowadzeniu” do encykliki, mamy rozwinięcie numeru 1707 „Katechizmu”. Rana natury ludzkiej spowodowana przez grzech pierworodny, o której mówi „Katechizm”, polega m.in. na przytępieniu w człowieku zdolności do poznawania prawdy i na osłabieniu woli w poddaniu się jej, w wyniku czego człowiek ulega relatywizmowi i sceptycyzmowi oraz zaczyna szukać złudnej wolności poza samą prawdą (por. VS 1). Z numerem 1709 „Katechizmu” koresponduje stwierdzenie zawarte w encyklice, że Kościół wie, iż *przez życie moralne otwiera się przed wszystkimi drogą zbawienia* (VS 3).

Prawda moralna a szczęście wieczne człowieka

Tytułem I rozdziału encykliki jest pytanie bogatego młodzieńca z Ewangelii: *Nauczycielu, co dobrego mam czynić?* (Mt 19,16). Te same słowa znajdują się również na początku numeru 2052 w II sekcji „Katechizmu Kościoła katolickiego“ pt. „Dziesięć przykazań“.

Otóż jednym z ważniejszych momentów w „Veritatis splendor“ jest stwierdzenie, że istnieje ścisły związek między czynieniem dobra moralnego a spełnieniem się własnego przeznaczenia człowieka. Kluczowe pytanie w życiu każdego człowieka dotyczy sensu życia i jest jednocześnie pytaniem o dobro moralne i życie wieczne (por. VS 8). Człowiek pytając o dobro moralne pyta tym samym o Boga. Tak więc pytanie o autentyczne szczęście człowieka ma korzenie religijne. Każdy człowiek, tak jak i każde dobro moralne, ma swe źródło w Jedynym Dobru, to jest w Bogu. Spełnienie się sensu życia człowieka jest ostatecznie spełnieniem jego powołania w Bogu.

„Katechizm“ mówiąc o szczęściu człowieka umieszcza je w perspektywie błogosławieństw ewangelicznych. W każdym człowieku tkwi wrodzone pragnienie szczęścia. To pragnienie jest Boskiego pochodzenia: Bóg je wszczepił w serce człowieka, aby je przyciągnąć ku sobie i tylko Bóg może je zaspokoić (por. KKK 1718).

W jaki sposób KAŻDY człowiek może znaleźć odpowiedź na egzystencjalne pytanie ewangelicznego młodzieńca? Przede wszystkim winno to być pytanie skierowane do Boga, Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra. Bóg JUŻ ODPOWIEDZIAŁ na nie, stwarzając człowieka i wpisując w jego naturę prawo moralne i nadając jej cel (por. VS 12). W ten sposób dochodzimy do podstawowego zagadnienia, jakim jest istnienie i sens prawa naturalnego. Encyklika stwierdza, że nie jest ono *niczym innym jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego unikać.*

Charakteryzując sens prawa naturalnego Ojciec Święty przytacza w encyklice wyjaśnienie na ten temat zawarte w „Katechizmie” (por. KKK 1955). Otóż mówimy o prawie naturalnym *nie przez odniesienie do natury istot nierozumnych, ale dlatego, że rozum, który to prawo ogłasza, należy do ludzkiej natury* (VS 42). I dalej dodaje, że jest istotą Bożej Opatrzności w świecie to, że znajduje ona swój wyraz także w prawie naturalnym rozumianym jako wyraz Bożej miłości względem człowieka. Jan Paweł II naucza, że *o ludzi jednak Bóg dba w inny sposób niż o istoty, które nie są osobami: nie „od zewnątrz”, poprzez prawa natury fizycznej, ale „od wewnątrz”, za pośrednictwem rozumu, który poznając dzięki przyrodzonemu światłu odwieczne prawo Boże, jest w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania* (VS 43). Nawiązuje on w ten sposób do tradycyjnej nauki św. Tomasza z Akwinu zawartej w „Summie teologicznej” (por. STh I-II, q. 90, a. 4, ad 1um).

Wynikają z tego istotne konsekwencje dla życia moralnego człowieka i rozumienia jego godności. Natura ludzka nie jest wyłącznie materialem biologicznym czy społecznym, którym wolno swobodnie dysponować (por. VS 46, 48). Konsekwentnie Jan Paweł II podkreśla, że błędne jest twierdzenie, jakoby prawo naturalne było wynikiem nadawania prawom biologicznym rangi praw moralnych (por. VS 47). Prawo naturalne jest zrozumiałe tylko w kontekście właściwie i integralnie pojmowanej istoty człowieka, to znaczy jako jedności duchowo-cielesnej. Biorąc np. pod uwagę zamieszczenie w dyskusji wokół niektórych norm etyki seksualnej, małżeńskiej czy z zakresu bioetyki, gdzie zarzuca się etyce katolickiej biologizm w formułowaniu norm moralnych, sposób interpretowania i uzasadniania istnienia prawa naturalnego jest niezwykle istotny. W encyklice stwierdza się wyraźnie, że *naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby*

ludzkiej. Przeto nie może być ono pojmowane po prostu jako zbiór norm biologicznych, lecz winno być określane jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swym ciałem (VS 50; por. 48). Szczególny ludzki sens ciała można odczytać jedynie przez odniesienie do osoby (por. VS 50).

Człowiek rozumem ODKRYWA, a nie tworzy, wpisane w swą naturę prawo moralne, które konkretyzuje się w Dekalogu. „Katechizm” podaje, że Prawo Mojżeszowe wyraża wiele prawd, które są w sposób naturalny dostępne dla rozumu ludzkiego (por. KKK 1961). W encyklice natomiast Jan Paweł II, odwołując się do pism Ojców Kościoła, mówi, że Prawo Mojżeszowe jest odbiciem prawdy (por. VS 15). *Dziesięcioro przykazań stanowi część Objawienia Bożego. Zarazem pouczają nas one o prawdziwym człowieczeństwie człowieka. Ukazują w pełnym świetle najważniejsze powinności, a więc pośrednio także fundamentalne prawa, wynikające z natury ludzkiej osoby* (VS 13, KKK 2070). W tym samym numerze 2070 „Katechizmu” stwierdza się, że Dekalog jest uprzywilejowanym wyrażeniem *prawa naturalnego*. *Dwie tablice Dekalogu ukazują wymagania miłości Boga i bliźniego* (por. KKK 2067). Papież, nawiązując do nauki II Soboru Watykańskiego rozwija tę myśl stwierdzając, że przykazanie miłości jest tym przykazaniem, które wyraża w pełni *wyjątkową godność ludzkiej osoby* (VS 13; por. KDK 24). Przykazanie miłości bliźniego to nic innego jak streszczenie i fundament tzw. drugiej tablicy Dekalogu (por. VS 13). W ten sposób Dekalog faktycznie broni dobra osoby i chroni jej godność.

W tym kontekście specjalnego znaczenia nabiera tradycyjna nauka moralna Kościoła i etyki katolickiej o istnieniu tzw. czynności moralnych wewnętrznie złych, zawsze i wszędzie, obowiązująca wszystkich i każdego, niezależnie od intencji i okoliczności. Do takich czynów ludzkich należą wszystkie te, które są

pogwałceniem norm zabraniających jakiegoś postępowania. Czynów ludzkich zabronionych w ten sposób *w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim* (VS 52). Potwierdzeniem tego stanu rzeczy, konkluduje Jan Paweł II, jest przykład męczenników chrześcijańskich, którzy oddali swe życie za prawdę i wiarę.

Jak już wyżej zaznaczyłem, w „Katechizmie” problem szczęścia i celu życia ludzkiego umieszczono w perspektywie ewangelicznych błogosławieństw (por. KKK 1720–1729). Encyklika Jana Pawła II, chociaż tak dużo miejsca poświęca problematyce Dekalogu i normy negatywnej, nie wyłamuje się z tej optyki. Nie można mówić o dwóch typach moralności chrześcijańskiej: jednej, moralności błogosławieństw dla doskonałych, i drugiej, moralności dla grzeszników, moralności przykazań. Błogosławieństwa nie są przykazaniami w sensie ścisłym, ale raczej mówią o postawach życiowych człowieka, o wewnętrznym usposobieniu ucznia Jezusowego. Jednakże zarówno przykazania jak i błogosławieństwa mówią o dobru moralnym, prowadzącym do życia wiecznego. Zarówno przykazania jak i błogosławieństwa objawiają cel egzystencji ludzkiej, jej cel ostateczny. Błogosławieństwa są OBIETNICAMI, z których pośrednio wynikają wskazania NORMATYWNE, zobowiązujące (por. VS 16). „Katechizm” dodaje, że są one obietnicami, które w czasie ucisku rodzą nadzieję, obwieszczają błogosławieństwo Boże i rekompensatę dla uczniów Jezusa już teraz obecną, chociaż w sposób ukryty (por. KKK 1717). Przykazań z kolei nie należy traktować tylko jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej człowieka, której istotę stanowi miłość (por. VS 15).

Przede wszystkim błogosławieństwa są *autoportretem Jezusa Chrystusa* (por. VS 17, KKK 1717). W numerze 2053 „Katechizmu” mamy teologiczny komentarz do

wypowiedzi Jezusa: *Jeżeli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną* (Mt 19,21). Pójście za Chrystusem wymaga od człowieka zachowywania przykazań. Prawo nie zostało przez Chrystusa zniesione, ale człowiek jest wezwany do odkrycia tego Prawa w Osobie Jezusa Chrystusa, który jest jego doskonałym wypełnieniem. W ten sposób Osoba Jezusa Chrystusa, dzięki Duchowi Świętemu, staje się żywą i wewnętrzną normą, regułą ludzkiego postępowania (por. KKK 2074). Wynika z tego, że *naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności* (VS 19); *postępowanie Jezusa i Jego słowa, Jego czyny i Jego nakazy stanowią moralną regułę życia chrześcijańskiego* (VS 20). I następnie, zarówno w „Katechizmie” jak i w encyklice, jest podane przykazanie miłości bliźniego z Ewangelii według św. Jana (15,12). Tekst encykliki wyjaśnia więc chrześcijański sens tego przykazania w kontekście naśladowania Chrystusa, gdzie Jezus jest MIARĄ ludzkiej miłości i miarą przykazania.

To także stanowi teologiczną podstawę do rozumienia wolności człowieka i jego podstawowego wyboru w życiu. W chrześcijańskiej wizji moralności naśladowanie Chrystusa, pójście za Nim, jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, jest w istocie swej wyborem fundamentalnym (por. VS 66). Encyklika podkreśla następnie, że *poprzez wybór podstawowy człowiek może nadać kierunek własnemu życiu i z pomocą łaski Bożej dążyć do swego celu, idąc za Bożym powołaniem* (VS 67). Nie wyklucza on jednak wolności wyboru i znaczenia konkretnych czynów moralnych w określeniu wartości opcji fundamentalnej. *Właśnie dlatego ta opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej* (VS 67). Tu znajdujemy właściwe kryterium kwalifikacji moralnego działania ludzkiego i jego powiąza-

nia z osobą. Działanie jest moralnie dobre tylko wtedy, kiedy wybory dokonywane przez człowieka w sposób wolny są zgodne z prawdziwym jego dobrem, a tym samym kiedy wyrażają dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi, to znaczy samemu Bogu: najwyższemu dobru, w którym człowiek znajduje pełne i doskonałe szczęście (por. VS 72,73). Zdaniem Papieża na tym też polega właściwie rozumiany teleologizm (telos – cel) moralności ludzkiej.

Wiara a moralność, prawda a wolność

W „*Veritatis splendor*” Ojciec Święty nawiązuje do nauki wyłożonej w swej pierwszej encyklice „*Redemptor hominis*”, mianowicie, że *tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielnego* (VS 3, RH). Prawda o człowieku ujawnia się w pełni w momencie, gdy Bóg objawia samego siebie (por. VS 10). Prawo moralne jest ściśle powiązane z historią zbawienia i w niej jest zanurzone. Wskazuje na to już sama struktura biblijnego przekazania Dekalogu Izraelowi. Historyczne wyznanie wiary Izraela – *Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!* (Wj 20,2–3), jest istotowo powiązane z wezwaniem Ludu Wybranego do życia według przykazań, gdyż przez interwencję w historię Izrael stał się własnością Boga. *Życie moralne jawi się jako właściwa odpowiedź na bezinteresowne działania, które miłość Boża wielokrotnie podejmuje wobec człowieka* (VS 10). Według określenia „Katechizmu” natomiast życie moralne jest ODPOWIEDZIĄ człowieka na inicjatywę miłości Boga. Jest uznaniem Boga, hołdem złożonym Bogu i kultem dziękczynienia. Jest współpracą człowieka w działaniu Boga, które przenika historię (por. KKK 2062). Wiara opiera się bowiem, jak nas poucza Boże Objawienie, na działaniu Boga w historii człowieka (por. KKK 2738). W ten sposób Dekalog zajmuje centralne

miejsce w stosunku do innych przykazań; jest on, jak mówi Jan Paweł II, *wykładnią tego, co dla człowieka oznaczają słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg”* (VS 13).

Zgodność życia z wiarą jest warunkiem jedności Kościoła. Jedność tę łamią nie tylko ci chrześcijanie, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale również ci wszyscy, którzy lekceważą powinności moralne wynikające z Ewangelii (por. VS 26, 1 Kor 5,9–13). Chrześcijanie, przynależąc do Ciała, którego Głową jest Chrystus, przyczyniają się do BUDOWANIA KOŚCIOŁA poprzez niezłomność swoich przekonań i obyczajów oraz postępowania. Kościół wzrasta, rozwija się i rozszerza dzięki świętości swoich wiernych (por. KKK 2045).

Jan Paweł II przypomina w encyklice, że do obowiązków powierzonych przez Jezusa apostołom, które trwają w ich następcach, należy szerzenie wiary i zasad moralnego życia oraz strzeżenie ich w jedności Kościoła (por. Mt 28,19–20). Zarówno w dokumencie papieskim (VS 27) jak i w „Katechizmie” (KKK 2032) zacytowany jest kanon 742, 2 z „Kodeksu prawa kanonicznego”, który określa, że zadaniem Kościoła jest *głoszenie zawsze i wszędzie zasad moralnych, również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiadania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka*. Jednocześnie Kościół nie zamierza narzucać wiernym żadnego określonego systemu teologicznego czy filozoficznego, co nie oznacza, że jest zwolniony z obowiązku zabierania głosu w przypadku, *gdy określone nurty myśli teologicznej i pewne twierdzenie filozoficzne są niezgodne z prawdą objawioną* (VS 29). Chodzi tu przede wszystkim o fundamentalne prawdy dotyczące człowieka i jego spraw ostatecznych, a także tego wszystkiego, co dotyczy dobra i zła moralnego (por. VS 30). Jest to też motywem opublikowania najnowszej encykliki.

Zdaniem Jana Pawła II ludzkie problemy dyskutowane we współczesnej teologii moralnej można ostate-

cznie sprowadzić do zagadnienia wolności człowieka oraz szacunku dla sumienia poszukującego prawdy (por. VS 31). Teologia moralna formułuje ten problem w postaci pytania, jaki jest związek między wolnością a prawem moralnym.

Zachowywanie prawa moralnego nie jest sprzeczne z wolnością człowieka ani nie ogranicza tej wolności. Wolność człowieka i prawo moralne wzajemnie się dopełniają. Biorąc pod uwagę fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a także uwzględniając prawo moralne, które Bóg wyrył w naturze człowieka, trzeba powiedzieć, że przyjęcie tego prawa jest wręcz warunkiem urzeczywistnienia się ludzkiej wolności (por. VS 35). Katechizm mówiąc o wolności ludzkiej w ekonomii zbawienia podkreśla, że człowiek, oddalając się od prawa moralnego, dokonuje zamachu na własną wolność, czyni sam z siebie niewolnika, łamie braterstwo z bliźnim oraz buntuje się przeciwko woli Bożej (por. KKK 1740). Można powiedzieć, że człowiek będąc posłuszny prawu moralnemu jest posłuszny samemu Bogu i jednocześnie działa kierując się dobrem własnej osoby. Na tym opierają się też integralnie pojęte prawa osoby.

Jednakże nie wolno absolutyzować wolności człowieka jako jedyne źródła wartości. Prowadzi to bowiem do negacji transcendencji, charakterystycznej dla kierunków ateistycznych. Tymczasem podstawowym obowiązkiem człowieka jako istoty rozumnej jest szukanie prawdy obiektywnej, czyli niezależnej od jego subiektywnego mniemania.

Również rozum człowieka nie jest całkowicie suwerenny w *dziedzinie norm moralnych służących właściwemu uporządkowaniu życia w tym świecie* (por. VS 36), ale zależy on od Mądrości Bożej, według której wszystko zostało stworzone. Jan Paweł II przypomina, że według nauki katolickiej nie ma dwóch oddzielnych porządków: porządku etycznego, pochodzącego od człowieka, a dotyczącego wyłącznie spraw świata, oraz

porządku zbawienia, dla którego istotne byłoby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego (VS 37).

Prawda ta, w różnych kontekstach, przewija się też przez cały „Katechizm”. I tak w numerze 450 stwierdza się, że od początku historii chrześcijańskiej uznanie panowania Jezusa nad światem i nad historią pociąga za sobą także to, że człowiek nie powinien podporządkowywać w sposób absolutny swojej wolności osobistej żadnej władzy doczesnej, a tylko Bogu Ojcu i Jezusowi Chrystusowi. Odwołując się do Soboru (KDK 10,2 i 45,2), twierdzi dalej, że Kościół wierzy, iż znalazł w swoim Panu i Mistrzu klucz, centrum i cel CAŁEJ historii ludzkiej. Następnie w numerze 668 „Katechizmu” znajduje się potwierdzenie innej prawdy, mianowicie że Chrystus jest Panem wszechświata (por. Ef 4,10; 1 Kor 15,24.27–28) i historii. W Jezusie ludzka historia, tak jak historia całego stworzenia, znajduje swoje transcendentne spełnienie.

Zanegowanie jedności historii zbawienia i historii ludzkiej w wyżej wspomnianym sensie prowadzi do błędnego wniosku, że w Objawieniu nie ma żadnej normatywnej, konkretnej treści moralnej, a co najwyżej są jedynie zachęty i rady, które można przyjąć lub odrzucić (por. VS 37). Zgodnie z nauką II Soboru Watykańskiego należy mówić o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej, a nie o autonomii absolutnej, która ostatecznie jest autonomią ateistyczną (por. VS 39). Dotyczy to także autonomii wolności człowieka. *Należy zatem uznać prawo za wyraz Bożej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia* (VS 41).

Kierunki etyczne, które odwołują się do sumienia jako najwyższej, nieomyłnej i jedynej instancji w ocenie tego co dobre a co złe, praktycznie odrzucają kryterium prawdy obiektywnej na rzecz kryterium autentyczności, szczerości i zgody człowieka z samym sobą (por. VS 32). W takim ujęciu normy etyczne nie miałyby

charakteru normatywnego, zobowiązującego, lecz jedynie znaczenie orientujące człowieka w podejmowaniu decyzji. Oczywiście konsekwencją tego jest skrajny subiektywizm w ocenie moralnej postępowania człowieka (por. VS 32). Prawdę obiektywną zastępuje się prawdą własną człowieka, prawdą subiektywną.

Inni natomiast, jak podaje „Veritatis splendor“, proponują mówienie o prawdzie moralnej na dwóch płaszczyznach: jednej doktrynalnej i abstrakcyjnej oraz drugiej – egzystencjalnej i konkretnej. Miałyby to z kolei umożliwić w szerszym zakresie dopuszczenie wyjątków od normy ogólnej, co usprawiedliwiałoby, w zależności od okoliczności i sytuacji, dokonywanie czynów uznawanych „doktrynalnie“ za wewnętrznie złe (por. VS 56).

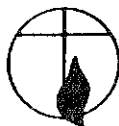
Tymczasem sumienie formułuje obowiązek moralny człowieka w świetle prawa naturalnego, to jest wskazuje obowiązek czynienia tego, co człowiek przez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu TU I TERAZ, w konkretnej sytuacji. Nie wolno więc rozrywać tego ścisłego związku między uniwersalnym prawem moralnym a powinnością doświadczaną w sumieniu ludzkim. Osąd sumienia jest ostateczną instancją orzekającą o ZGODNOŚCI PRAWA OBIEKTYWNEGO DO KONKRETNEGO PRZYPADKU. I tak jak rozum ludzki nie stwarza prawdy, lecz ją ODKRYWA, tak też sumienie nie ustanawia prawa moralnego, ale POŚWIADCZA, jak mówi encyklika, autorytet prawa naturalnego i praktycznego rozumu w odniesieniu do najwyższego dobra (por. VS 60). W numerze 61 „Veritatis splendor“ przytoczono zdanie z „Katechizmu“: *jeśli człowiek dopuszcza się zła, prawidłowy osąd sumienia trwa w nim jako świadek uniwersalnej prawdy o dobru, a zarazem uświadamia mu zło dokonanego przezeń wyboru* (KKK 1781). Jan Paweł II potwierdza też tradycyjną naukę moralną teologii katolickiej o sumieniu błędnym (por. VS 62). Przytoczmy w tym miejscu jej zasadnicze elementy.

W przypadku sumienia prawego mamy do czynienia

z przyjętą przez człowieka PRAWDĄ OBIEKTYWNĄ, natomiast w przypadku sumienia błędnego – z tym, co człowiek SUBIEKTYWNIE uważa za prawdę. Wynika z tego bardzo ważny wniosek: nie wolno nigdy utożsamiać subiektywnego mniemania o dobru moralnym z prawdą obiektywną (por. VS 63). Analogicznie czyn dokonany pod wpływem sumienia prawego NIE MA takiej samej wartości jak czyn dokonany pod wpływem sumienia błędnego niepokonalnie. *Zło dokonane z powodu niepokonalnej niewiedzy lub niezawinionego błędu sumienia może nie obciążać człowieka, który się go dopuścił, ale także w tym przypadku nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru. Co więcej, dobro nie rozpoznane nie przyczynia się do wzrostu moralnego osoby, która je czyni, gdyż jej nie doskonalą i nie pomaga jej zwrócić się ku najwyższemu dobru* (VS 63). Podobną myśl wyraża też „Katechizm”. Jeżeli ignorancja jest niepokonalna albo błędny osąd sumienia jest bez winy podmiotu działającego, zło popełnione przez osobę nie może być jej przypisane. Jednak pozostaje ono złem, brakiem, nieporządkiem (por. KKK 1793).

Kilka uwag na zakończenie. Do encykliki Jana Pawła II można podchodzić z różnym nastawieniem. Można ją odczytywać jako „urzędowe” rozprawienie się z błędnymi koncepcjami etycznymi. Istotniejsze jest jednak spojrzenie pozytywne zarówno na krytykę papieską, jak i na chrześcijańską wizję człowieka, jego moralności i na katolicką teologię moralną. Cenne jest zapewne ukazanie wizji powołania człowieka ujętego w ramach Dekalogu i ewangelicznych błogosławieństw. Biblijne ujęcie moralności chrześcijańskiej nie jest tylko etyką przykazań ani też tylko etyką cnót. Jest to etyka integralna. Życie człowieka odrodzonego w Duchu Świętym JUŻ TERAZ jest przeniknięte ewangelicznymi błogosławieństwami, chociaż JESZCZE NIE osiągnął on celu swego doczesnego pielgrzymowania i jest obciążony dziedzictwem grzechu pierworodnego. Teologia moral-

na powinna ukazywać pełną prawdę o człowieku w historii zbawienia. Encyklika opiera się na teologicznej egzegezie przypowieści o bogatym młodzieńcu. Jest ona jednak też interpretacją słów Jezusa z Ewangelii według św. Jana. Chrystus mówi, że znamy drogę, dokąd On idzie, gdyż On jest drogą i prawdą, i życiem (por. J 14,4-6). Jest drogą jako Zbawiciel i najwyższa norma i miara moralności, który otwiera przed człowiekiem cel jego życia, szczęście wieczne. Szczęście wieczne zaś polega na oglądaniu i zjednoczeniu się z Prawdą Najwyższą, Bogiem, na udziale w chwale niebieskiej Jezusa Chrystusa.



Jean-Yves Calvez SJ

Moralność społeczna i moralność seksualna*

Moralność społeczna oraz moralność seksualna to dwa istotne działy moralności, bliskie sobie a priori. Sfera seksualna stanowi bowiem część sfery społecznej, co więcej – jest jej pierwszym wymiarem. Trudno jednak powstrzymać się przed refleksją, że Kościół katolicki inaczej mówi o sferze społecznej i zupełnie inaczej o sferze seksualnej. Zwraca się uwagę, że wypowiedzi Kościoła dotyczące sfery społecznej w ogólności są zróżnicowane, natomiast dotyczące sfery seksualnej – raczej zdecydowane i ostre. W pierwszym przypadku podejmując osąd moralny Kościół dokonuje rozróżnień na wielu poziomach, strzegąc się mieszania ich. Autorytet Kościoła nie wypowiada się jednakowo czy z tą samą mocą na wszystkich poziomach. Natomiast w dziedzinie moralności seksualnej, wydaje się, Kościół nie rozróżnia takich poziomów, a język, którego używa, jest przede wszystkim językiem norm, określającym, co jest dozwolone, a co nie. Takich określeń nie spotyka się w wypowiedziach dotyczących moralności społecznej. Różnica ta często zaskakuje. Doświadczałem tego za każdym razem, gdy zdarzało mi się, podczas wykładów lub konferencji, przedstawiać sposób, w jaki Kościół zajmuje się moralnością społeczną, ekonomiczną i polityczną. Narzuca się tu nieuniknione pytanie: Czy podejście Kościoła do problemów moralnych dotyczących życia seksualnego jest całkiem inne?

Powyższe doświadczenie pobudziło mnie do zajęcia się tym problemem. Najpierw pragnąłbym zgłębić za-

* *Morale sociale et morale sexuelle*, „Etudes” 5/1993, ss. 641–650.

chowania Kościoła na obu płaszczyznach. Następnie będę się starał ocenić próby rozwikłania przyczyn tej różnicy. W końcu, nawet jeśli zgadzam się z nimi, rzeczywistą trudnością pozostaje problem rozbieżności między dwoma zakresami moralności. Problem ten staje zarówno przed teologami jak i przed autorytetem Kościoła.

Podójście Kościoła do problemów moralności społecznej

Nowy „Katechizm Kościoła katolickiego” tak się wypowiada o moralności społecznej (7. przykazanie): *Nauka społeczna Kościoła przedkłada „Zasady refleksji”; ukazuje kryteria osądu; ukierunkowuje podejmowane działania.* Nie da się nakreślić wyraźnej granicy między tymi trzema określeniami. Chęć stopniowania wyraża się w każdym razie w sposób jasny: zasady, kryteria, dyrektywy nie należą do tego samego poziomu. Trzeba dodać, że rozróżnienie to od jakiegoś czasu stało się faktem w oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Można natknąć się na nie w ważnej instrukcji Kongregacji Doktryny Wiary „Wolność chrześcijańska i wyzwolenie” (1986) na początku rozdziału zatytułowanego „Społeczna nauka Kościoła: o chrześcijańską praktykę wyzwolenia” (nr 72). Te same określenia zastosował już Paweł VI w liście apostolskim „Octogesima adveniens” wydanym z okazji 80. rocznicy opublikowania encykliki „Rerum novarum” (1971).

Wspomniany dokument Kongregacji Doktryny Wiary przedstawia ponadto naukę moralną dotyczącą materii społecznej jako ukonstytuowaną na orędziu ewangelicznym w zetknięciu z problemami życia społecznego. Uformowała się ona *jako nauka korzystająca z zasobów mądrości i nauk humanistycznych* (nr 72). Następnie jest powiedziane: *nauczanie to dalekie od tworzenia systemu zamkniętego pozostaje stale otwarte na nowe zagadnienia, które nie przestają się wyłaniać; wymaga wkładu wszystkich charyzmatów, doświadczeń*

i kompetencji (tamże). Dostrzegalna jest tu intencja zaznaczenia, że katolicka moralność społeczna jest otwarta na adaptację i że pojawia się w niej wielość elementów na różnych poziomach.

We wprowadzeniu metodycznym do encykliki „*Sollicitudo rei socialis*” (1987) Ojciec Święty Jan Paweł II mówi, że *Kościół stara się więc (dzięki swej nauce społecznej) tak prowadzić ludzi, aby także – z pomocą refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku – mogli udzielić odpowiedzi na swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności* (SRS 1). Trzeba tu podkreślić wielość określeń dotyczących zarówno roli Kościoła nauczającego jak i każdego wierzącego. Kościół dzięki swemu własnemu wkładowi może *prowadzić*. Każdy ze swej strony powinien *udzielić odpowiedzi*, posługując się tym, co otrzymuje od Kościoła, oraz innymi źródłami wiedzy bądź to trwalszymi (*refleksja rozumowa*), bądź zmieniającymi się (*wkład nauk o człowieku*). Słowo „odpowiedzialność”, które jest tu użyte, ma szerszy zakres niż „udzielanie odpowiedzi”: Kościół wspomaga ludzi, których odpowiedzialność jednocześnie bardzo mocno podkreśla (*odpowiedzialni budowniczowie ziemskiej społeczności*)¹.

Być może ważniejsze jest uściślenie, że Kościół, tzn. autorytet w Kościele, nie zamierza się wypowiadać co do najdrobniejszych szczegółów ani też narzucać decyzji. Co więcej, stara się trzymać z dala od tego, pozostawiając podjęcie decyzji lub jej zaniechanie każdemu wierzącemu i zdaje się oczywiście na jego działanie. „*Sollicitudo rei socialis*” to encyklika dotycząca rozwoju. Jan Paweł II mówi, że *Kościół nie może zaofiarować technicznych rozwiązań bądź też programów gospodarczych i politycznych*. Tymi słowami papież podejmu-

¹ Jan Paweł II z naciskiem podkreśla „ciągłość” i „nieustanną odnowę” tego nauczania (SRS 3, 5); „Jest zarazem zawsze NOWE, gdyż podlegające koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw” (SRS 3).

je deklaracje II Soboru Watykańskiego. W encyklice „Centesimus annus“ (1991) wyklucza nawet możliwość zaproponowania jakichś konkretnych *modeli*².

Jaki jest więc wkład Kościoła, jaka jest Jego nauka społeczna? Jan Paweł II powiada, że jej podstawowym celem jest *wyjaśnianie rzeczywistości społecznej poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym*. Z kolei pojawia się słowo „ukierunkowywać“, bliskie słowu „prowadzić“, z którym zetknęliśmy się wyżej: *Kościół ma na celu UKIERUNKOWYWANIE chrześcijańskiego postępowania* (tamże). A więc „ukierunkowywać“, a nie „dyktować“.

Często przytacza się również inne teksty dotyczące tego problemu. Np. fragment encykliki Pawła VI „Octogesima adveniens“ (nr 4): *W obliczu tak bardzo zróżnicowanych sytuacji (istniejących w świecie) rzeczą ogromnie trudną jest dla nas powiedzenie ostatniego słowa, jak też proponowanie takich rozwiązań, które miałyby znaczenie uniwersalne (...) W gestii różnych wspólnot chrześcijańskich leży sprawa obiektywnego przeanalizowania sytuacji ich własnego kraju, jak również prowadzenie go i wspomaganie światłem Ewangelii, czerpanie zasad refleksji, norm osądu oraz wskazówek działania z nauczania społecznego Kościoła, takiego, jakie ukształtowało się w ciągu historii (...) Do tychże wspólnot należy rozeznawanie (...) kierunków oraz sposobów zaangażowania się, które wypada podjąć*³. W 1971 r. (a więc w roku opublikowania „Octogesima adveniens“) w dokumencie „Sprawiedliwość w świecie“ Synod Biskupów

² „Kościół nie proponuje systemów, czy programów gospodarczych i politycznych, ani też nie stawia jednych nad drugimi, byleby godność człowieka była należycie uszanowana i umacniana“ (SRS 41). Opinia ta jest znacząca, chodzi w niej o takie rzeczywistości, jak socjalizm i liberalizm. Jan Paweł II kontynuuje: „Nauka społeczna Kościoła NIE JEST jakąś trzecią drogą (...) nie jest także IDEOLOGIA“ (tamże).

³ Oczywiście nie znaczy to, że Paweł VI milczy; jednak daje on tylko „refleksje i sugestie“ o zasadniczym charakterze (por. 6, 7).

dokonuje rozróżnienia. Z jednej strony mówi o KOŚCIELE JAKO WSPÓLNOCIE RELIGIJNEJ I HIERARCHICZNEJ: misją Kościoła jest obrona i promocja godności oraz fundamentalnych praw osoby, jednak w sferze sprawiedliwości Kościoła nie ma do zaoferowania *konkretnych rozwiązań dotyczących porządku społecznego, politycznego lub ekonomicznego*. Z drugiej strony rozróżnia CZŁONKÓW KOŚCIOŁA JAKO CZŁONKÓW SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO; to ci, którzy w sferze rodzinnej, zawodowej, społecznej, kulturalnej i politycznej muszą *przejąć własną odpowiedzialność pozwalając się prowadzić duchowi, Ewangelii oraz nauczaniu Kościoła* (nr 40–41)⁴.

Trzeba dodać, że podobne podejście przyjęły episkopaty poszczególnych krajów, wypowiadające się na zbliżone tematy. Episkopat Stanów Zjednoczonych w swym liście pasterskim „Sprawiedliwość ekonomiczna dla wszystkich” (1986) rozróżnia zasady od ich zastosowań, zaznaczając, że *przejsie od zasady do jej zastosowania* (w tym przypadku chodzi o polityków) *jest złożone i trudne*. Następnie mówi o własnych *roztropanych osądach*, które wychodzą poza zasady. Osądy te mają bardziej przypadkowy charakter, bo zależą rzeczywiście od stopnia informacji o danej sytuacji i od hipotez jej dotyczących⁵. Komisja społeczna episkopatu francuskiego w 1988 r., w chwili podjęcia szczegółowych zaleceń, mówi o *orientacjach lub zastosowaniach*, które *nie mają tego samego autorytetu co zasady ogólne wywodzące się*

⁴ Mamy tu do czynienia ze źródłem, z którego czerpały inne dokumenty (w szczególności SRS), mówiące o granicach słowa pochodzącego od hierarchii odnośnie do problemów społecznych oraz odpowiedzialności członków Kościoła podejmujących działania z własnej inicjatywy i osądających samodzielnie konkretne sytuacje, wszelako z uwzględnieniem wskazań.

⁵ Podobnie Jan Paweł II zaznaczył (chodzi o problem inny, ale tylko częściowo), że kiedy w jakiejś encyklice analizuje niedawne wydarzenia historyczne (jak np. wydarzenia lat 1989–1990 w „Centesimus annus”), to nie zamierza „wyrażać sądów ostatecznych (...) a rozważania te, same w sobie, nie wchodzą w zakres właściwego magisterium”. Wszelako, mówi papież, są one konieczne, by mogły być zastosowane.

z tradycji Kościoła. Nieco dalej mówi się o *sugestiach*. Oczywiście sugestie te nie pochodzą od kogokolwiek, ale od *pasterzy* (Kościół) *sprawujących swą posługę* (dokument „Tworzyć i dzielić“).

Inny rodzaj podejścia

Oto charakterystyczny styl i sposób wypowiedzi Kościoła o moralności społecznej. Jak już wspomnieliśmy, stylu tego nie można się dopatrzeć w omawianiu problemów etyki seksualnej. Kwestii tej należy się przyjrzeć tak, jak to uczyniliśmy w przypadku moralności społecznej. Wspomnijmy najpierw instrukcję Kongregacji Doktryny Wiary o darze życia („Donum vite“, 1987). Oto przykład wykładu i tonu odnośnie do sztucznego zapłodnienia heterologicznego (tzn. pochodzącego od dawcy innego niż jedno z małżonków): *Zapłodnienie takie jest przeciwne jedności małżeństwa, godności małżonków, właściwemu powołaniu rodziców oraz prawu dziecka do bycia poczętym i urodzonym w małżeństwie i przez małżeństwo (...) Racje te prowadzą do osądu moralnie negatywnego (...) Niedozwolone jest zarówno zapłodnienie kobiety zamężnej spermatą innego dawcy niż jej małżonek, jak też zapłodnienie spermatą małżonka jaja nie pochodzącego od jego małżonki. Dalej jest powiedziane: Zapłodnienie homologiczne (tym razem między małżonkami) nie charakteryzuje się tą samą negatywną oceną etyczną, z jaką mamy do czynienia przy prokreacji pozamałżeńskiej. Mógłby to być wstęp do jakiejś gradacji. Jednakże – dodaje się natychmiast – zapłodnienie homologiczne in vitro jest samo w sobie niedozwolone i przeciwne zarówno godności prokreacyjnej jak i jedności małżeńskiej. W związku z zapłodnieniem homologicznym in vitro powiedziane jest dalej w formie bardziej negatywnej: Nauczanie magisterium Kościoła na ten temat jest nie tylko wyrazem szczególnych okoliczności historycznych (B 6). Czytając słowa „nie tylko“ można by się spodziewać, że historyczne okoliczności w JAKIŚ SPO-*

SÓB determinują ocenę moralną. Nic podobnego nie ma miejsca, przynajmniej w tym tekście, w którym mówi się wyłącznie o aktach dozwolonych lub niedozwolonych, bez żadnej możliwości pośredniej. Jeśli jakiś środek techniczny ułatwia *akt naturalny*, wtedy jest on dozwolony. *Przeciwnie, kiedy jakaś interwencja zastępuje akt małżeński, jest ona moralnie niedozwolona* (tamże).

Oto jeszcze inne stwierdzenie w podobnym stylu, któremu skądinąd nie można odmówić pewnej wartości: *Lekarz jest na służbie ludzi i ludzkiej prokreacji i nie ma on władzy dysponowania nimi ani też podejmowania decyzji ich dotyczących*. Wydaje się, a potwierdza to kontekst, że w tym stwierdzeniu nie ma miejsca na ŻADNĄ własną decyzję kogokolwiek odnośnie do problemu, o którym mowa, skoro już wszystko z góry zostało określone. W tym przypadku styl jest rygorystycznie obiektywny i normatywny.

To samo wrażenie można było odnieść 11 lat wcześniej przy lekturze deklaracji „Persona humana” wydanej przez Kongregację Doktryny Wiary, a dotyczącej jeszcze wyraźniej etyki seksualnej. W przeciwieństwie do wypowiedzi o moralności społecznej, w deklaracji tej wyraża się zdecydowany zamiar ograniczenia w ocenie moralnej znaczenia okoliczności, co do których zgodzono się jednak, iż podlegają one zmianom. Stwierdza się tam: *Trzeba przyznać, że z rozwojem cywilizacji wiele okoliczności i potrzeb życia ludzkiego będzie się zmieniać. JEDNAK każda ewolucja obyczajów i wszelki tryb życia musi się mieścić w granicach wyznaczonych przez niezmiennne zasady, które opierają się na konstytucyjnych elementach i istotnych relacjach każdej osoby ludzkiej, stojących ponad historycznymi okolicznościami* (nr 3).

Tekst deklaracji wyjaśnia dalej, że błędne jest ograniczanie, jak to niektórzy usiłują czynić, zasięgu zasad branych w sensie ścisłym: *Niesłusznie więc wielu dzisiaj twierdzi, że ani w ludzkiej naturze, ani w prawie obja-*

wionym nie można znaleźć innej absolutnej i niezmiennej normy postępowania oprócz tej, którą wyraża ogólne prawo miłości i poszanowania godności ludzkiej (nr 4). Dalej następuje przypomnienie licznych norm i nakazów wypowiedzianych językiem jurystycznym. Związek cielesny jest dozwolony wyłącznie wówczas, gdy między mężczyzną a kobietą została stworzona definitywna wspólnota życia; akty homoseksualne są w samej swej istocie nieuporządkowane... Następnie znamienna uwaga: *Badania socjologiczne mogą zapewne pokazać rozmiary tego wypaczenia (masturbacji) w zależności od branego pod uwagę zróżnicowania lokalnego, ludności, czasu lub innych okoliczności; w ten sposób zbiera się dane faktyczne. Jednak fakty nie tworzą kryterium, za pomocą którego można by oceniać godziwość czynów ludzkich. Dokument ten roztrząsa dalej tę problematykę, odnosząc się do tych danych, których dostarcza psychologia. Czyni to jednak po to, by w końcu zdecydowanie zaprosić do wyciągania wniosków z najwyższą rezerwą: Dzisiejsza psychologia dostarcza w sprawie masturbacji licznych ważnych i pożytecznych wskazówek, na podstawie których należy wydawać bardziej właściwy sąd o odpowiedzialności moralnej i odpowiednio kierować działalnością duszpasterską. Psychologia może też pomóc do zrozumienia, w jakiej mierze niedojrzałość młodzieńczego wieku – niekiedy przeciągająca się poza ten wiek – lub brak równowagi psychicznej czy też nabyte przyzwyczajenie mogą zaważyć na sposobie działania człowieka, zmniejszając dobrowolność czynów i sprawiając, iż subiektywnie nie zawsze zaciąga się ciężką winę. Jednak w ogólności nie powinno się domniemywać braku poważnej odpowiedzialności; oznaczałoby to kwestionowanie samej możliwości działania ludzi w sposób moralny (nr 9).*

Czytelnicy bez wątpienia dostrzegą, jak wielki jest kontrast między podejściem charakterystycznym dla tekstów dotyczących moralności społecznej a podejściem drugiej serii tekstów, odnoszących się do moral-

ności seksualnej⁶. Oczywiście należy postawić sobie pytanie, czy istnieją racje usprawiedliwiające tę różnicę. Oto, co można w związku z tym powiedzieć.

Czy można wyjaśnić istniejącą różnicę?

Pierwsza hipoteza⁷: istnieje potrzeba szczególnego rygoryzmu, jednoznacznego podejścia w problemach etyki seksualnej; można natomiast rozróżnić poziomy – po pierwsze ogólne zasady, po wtóre proste zalecenia – i przyjąć sposób rozważania mniej kategoryczny, kiedy chodzi o takie problemy, jak praca, robotnicy, zapłata, udział w działalności zakładu, organizacja gospodarki. Moralność seksualna, wyjaśniają niektórzy, zawiera odniesienie do fizycznej (ściśle określonej) natury człowieka; odniesienia takiego nie zawiera ani moralność gospodarcza, ani polityczna.

Argument ten wcale nie przekonuje, tym bardziej gdy bierze się pod uwagę ostatnie wypowiedzi Kościoła dotyczące moralności seksualnej. Na przykład w związku z problemem antykoncepcji rzeczywiście jest w nich mowa o *naturalnych rytmach* i o *okresach* płodnych, lub niepłodnych cyklu kobiecego. Jednak w chwili bliższego określania *moralności* zachowań czyni się odniesienie do natury w CAŁKIEM INNYM SENSIE: *a mianowicie do natury OSOBY i jej aktów*. Są to określenia charakterystyczne dla soborowego dokumentu „*Gaudium et spes*” (nr 51), a następnie przejęte przez Jana

⁶ To samo można powiedzieć (ale nie będę tego rozwijał) o interpretacjach przykazania „nie zabijaj”, dopuszczających, jak się wydaje, mniej wyjątków, kiedy chodzi o embriion ludzki, niż kiedy się stawia problem słusznej obrony w jakimś konflikcie międzynarodowym, lub gdy chodzi o prawo karne.

⁷ Pozostawiam sprawę różnego sposobu pisania encyklik (szczególnie społecznych) i deklaracji czy instrukcji Kongregacji Doktryny Wiary. Rzeczywiście styl, rodzaj, a nawet metoda dokumentów Kongregacji Doktryny Wiary nie są jednoznaczne. Można by nawet zauważyć, że instrukcja *Wolność chrześcijańska i wyzwolenie* Kongregacji Doktryny Wiary ma inny ton, jest inna niż deklaracje dotyczące seksualności.

Pawła II w „*Familiaris consortio*“ (1981). W tym samym kontekście odsyła się do *znaczeń*, które wchodzą w grę, podobnie jak do *języka*, którym posługują się małżonkowie. Podobnie ma się rzecz, gdy chodzi o dowartościowanie moralności w sferze społecznej, o *naturę osoby* (naturę ludzką), lub zgodnie z równoznacznym słownictwem, o *prawa człowieka*, albo jeszcze prościej o *ludzką osobę*. Prawdę mówiąc nie ma żadnej rzeczywistej różnicy pod tym względem.

Według innych różnica dałaby się wyjaśnić w sposób następujący: nic nie jest bliższe człowiekowi niż własne ciało, nic nie jest w istocie tak bardzo NIM. A więc nie ma nic bardziej decydującego od spotkania się ciał: „prawie że“ nie ma tutaj żadnego sensu. Chodzi o spotkanie się osób wprost, bez pośrednictwa (ciało łączy się z osobą w sensie najmocniejszym). Spotkanie ciał jest miejscem i momentem obdarowywania bardzo osobistym, mimo że można je również zbanalizować i nadużywać go (ale nigdy bezkarnie)⁸. Relacje ekonomiczne, choćby były niesłychanie ważne, w zestawieniu z wyżej wymienionymi mają charakter mniej osobowy. Nawet polityk, przynajmniej na co dzień, znajduje się w zwykłym biegu spraw w ramach określonych instytucji (konstytucje, reżimy) bez wątpienia ważnych, ale jednak zawsze relatywnych.

Jest w tym element prawdy. Jednak nadal problemem pozostaje rozstrzygnięcie, czy tego rodzaju różnica winna prowadzić do pełniejszego sprecyzowania lub jednoznaczności normy w sferze seksualnej. Czy sfera ta nie powinna się stać, bardziej niż jakakolwiek inna, miejscem odwołania się do dobrze ukształtowanego sumienia, ponieważ tu właśnie osobowość jest najpełniej zaangażowana? Wybór między tymi dwiema możliwościami nie jest oczywisty.

⁸ Powiada się, że wielkie znaczenie mają również niektóre problemy dotyczące życia, np. poczęcie za pomocą nowych, sztucznych metod. W dziedzinie tej wchodzi w grę również ojcostwo, macierzyństwo, usynowienie.

Z drugiej strony, czyż nie należałoby powrócić do tego, co ustaliliśmy wcześniej odnośnie do przeciwstawienia sfery seksualnej i ekonomicznej oraz politycznej? W ekonomii niekiedy stawka jest bardzo wysoka, ba, jest nią nawet sam człowiek, gdy w grę wchodzi życie czy przeżycie ludzi znajdujących się w stanie absolutnej nędzy. W polityce, w której zbiegają się rozmaite relacje, często chodzi o życie, a być może nawet życie jest stawką, i jako ustawiczny problem jawi się sprawa pokonania przemocy, będąca zawsze, ilekroć wybucha, siłą fatalną. Co do etyki międzynarodowej pomyślmy tylko o zmasowanym unicestwianiu całych populacji za pomocą współczesnej broni masowego rażenia. Czyż taki problem nie jest bardziej istotny dla osoby wciągniętej w ów proces niszczenia niż prawie wszystkie kwestie dotyczące zachowania seksualnego, bez względu na ich wagę?⁹

Inni zechcą drążyć ten problem dalej. Różnicę między moralnością społeczną a seksualną postrzegają oni w fakcie, że w moralności społecznej zawsze istnieje oddzielenie zasad od ich zastosowań. Natomiast w moralności seksualnej oddzielenie to nie istnieje...¹⁰ Nie

⁹ Pokpiwa się niekiedy z Kościoła zajmującego się (obsesyjnie?) wykroczeniami w sferze życia seksualnego. A czyż, mówi się, problemy niesprawiedliwości społecznej nie są często znacznie ważniejsze? Jeśli Kościół być może nie zawsze mówi wystarczająco dobrze o życiu seksualnym, to przynajmniej nie można mu zarzucać braku zajmowania się tą kwestią jako bardzo znaczącą dla człowieka. Ale stąd daleko jest do stwierdzenia, że moralność seksualna jest zawsze ważniejsza niż wszystkie inne elementy moralności społecznej. Do niedawna nauczano, że nie można lekko traktować seksualności, ale stanowisko to, cechujące się niepewną podstawą antropologiczną, nie powraca ani we współczesnych dokumentach, ani u licznych moralistów katolickich. Por. M. Vidal, *Moral de la persona*, Madryt 1985, s. 609.

¹⁰ W moralności seksualnej nie byłoby miejsca na dodawanie do zasad lub norm głoszonych przez Kościół myśli o odwołaniu się do „refleksji rozumowej” bądź do „wkładu wnoszonego przez nauki szczegółowe”, bądź do jakiegos innego spostrzeżenia, odnoszącego się czy do konkretnego, czy odrębności jakiejś sytuacji, tak jak ma to miejsce w przypadku moralności społecznej, zgodnie z rozumieniem przedstawionym, jak widzieliśmy, przez Jana Pawła II.

można zaprzeczyć, że wiele okoliczności życia seksualnego znacznie się zmieniło w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Pytanie o stosowanie zasad zostało postawione w sposób nowy i – co jeszcze bardziej znamienne – w rzeczywistym zróżnicowaniu w zależności od konkretnych sytuacji. W niektórych fragmentach dokumentów Kościoła dotyczących etyki seksualnej uznaje się zresztą owe przeobrażenia okoliczności. Na płaszczyźnie pastoralnej mówi się o trudnościach, jak to widzieliśmy wyżej w związku z problemem masturbacji. Inny przykład: *W działalności duszpasterskiej homoseksualiści powinni być przyjmowani ze zrozumieniem i wspierani*¹¹. Wydaje się jednak, że nadal obowiązuje oddzielenie płaszczyzny pastoralnej od płaszczyzny osądu moralnego. Na tej ostatniej okoliczności nie są jakby brane pod uwagę. Wszelako w tekście wcześniej cytowanym mówi się, że jeśli nowe badania psychologii są tak zaawansowane, że pozwalają na *sformułowanie sądu bardziej sprawiedliwego* dla celów pastoralnych, to rzeczywiście chodzi o sąd dotyczący *odpowiedzialności MORALNEJ*. Nie wolno więc suponować, że dotyczy to wyłącznie ZEWNĘTRZNEGO osądu, wypowiedzianego przez osobę oceniającą działanie pod względem pastoralnym, a nie miałyby dotyczyć samego podmiotu działania. Zresztą, w jakiej sferze działalności odróżnienie zasady lub normy od jej zastosowania mogłoby w ogóle zniknąć?

Szukanie większej jedności w traktowaniu obu dziedzin życia

Niezależnie od tego, z której strony zabierzemy się do problemu, trudne czy nawet wręcz niemożliwe będzie znalezienie jakiegokolwiek racji, która usprawiedliwiałaby tak zasadniczą różnicę w traktowaniu moralności seksualnej. Dochodzimy tu do wniosku, który wyłaniał się, już gdy była mowa o przeciwstawnych sty-

¹¹ Deklaracja Doktryny Wiary (1975), nr 8.

lach języka i różnych sposobach odnoszenia się Kościoła do obu tych dziedzin. Można sobie jedynie życzyć większej jedności w traktowaniu obu tych sfer i metodologii. Przy tym założeniu, wydaje się, należy się spodziewać szerszego stosowania w moralności seksualnej owych licznych rozróżnień stosowanych w moralności społecznej. A więc: między *zasadą* i jej *zastosowaniem*; między *wartościami* i *konkretnymi rozwiązaniami*; między *zasadami*, *kryteriami*, *orientacjami* z jednej strony a *sytuacjami historycznymi*, *modelami konkretnymi* z drugiej; między *zasadami widzianymi na nowo* a roztroptymi osądami, czy wręcz *sugestiami*, bądź też zaproszeniami adresowanymi do każdego, by *sam stawiał sobie pytania odnośnie do własnej praktyki*...

W samej sferze społecznej posługiwanie się przez papieża i rozmaite episkopaty tymi rozróżnieniami jest relatywnie nowe, a nawet można powiedzieć, że rozróżnienia te dopiero niedawno zostały wyraźnie sformułowane. Wiele określiń cechowała niegdyś większa sztywność. Zmianę tę zawdzięcza się w dużej mierze pełniejszemu uwzględnieniu refleksji członków Kościoła zaangażowanych w sytuacje, o których mowa. Odwołanie się do tych rozróżnień bez wątpienia przyczyniło się w ostatnim czasie do tego, że wiele osób przychylnie reaguje na wypowiedzi Kościoła dotyczące moralności społecznej. Ludzie ci tym chętniej przyjmują ze strony Kościoła zasady refleksji oraz kryteria i orientacje, im bardziej pole stosowania ich zostało rozszerzone o konkretne sytuacje, w których sami muszą dokonać rozeznania i szukać rozwiązań. Czyż nie można by się zatem spodziewać, że bez potrzeby wyrzekania się zasad, w ścisłym sensie tego słowa, zbliżone wypowiedzi na temat moralności seksualnej pewnego dnia spotkają się z podobnie przychylnym nastawieniem? Być może trzeba będzie zainwestować w to wiele nowych prze-myśleń, jednak stawka jest wysiłku.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ

Tadeusz M. Sierotowicz

Kilka uwag o racjonalności nauki

Początki nowożytnej nauki są niepozorne. Jak słusznie zauważa A.N. Whitehead: *wątpić można, czy od czasów urodzenia Dzieciątka w żłóbku jakieś inne takiej miary wydarzenie odbyło się tak dyskretnie*¹. Mimo tak cichych narodzin, rozwój nauki odmienił barwę naszej mentalności i sprawił, iż *nowością dzisiejszego społeczeństwa jest połączenie namiętnego badania szczegółowych faktów z równie silną namiętnością do abstrakcyjnych uogólnień*².

Proces powstawania nauki nowożytnej nie był jedynie rezultatem stopniowego narastania wiedzy. Był to raczej złożony i wieloetapowy proces kształtowany przez liczne i różnorodne czynniki, które doprowadziły do gruntownej przebudowy obrazu świata oraz koncepcji poznania i wyjaśniania. Przed podjęciem tematu racjonalności nauki warto choćby pokrótce wymienić te spośród czynników, które zdają się najistotniejsze w ukształtowaniu się nauki nowożytnej.

Wpierw należy wskazać na zakwestionowanie wiarygodności zdrowego rozsądku oraz uznanie doświadczenia bezpośredniego za zwodnicze i nie będące autorytatywnym probierzem prawdy. W efekcie tego podstawową rolę w wyjaśnianiu zjawisk zaczął odgrywać eksperyment (w tym również eksperymenty myślowe³), który

¹ A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, Znak, Kraków 1987, s. 22.

² Tamże, s. 22-23.

³ Eksperymentami myślowymi posługiwał się często Galileusz. W jego pracach można znaleźć stwierdzenia typu: gdyby zrobić to a to, stałoby się to a to. W niektórych przypadkach jest wątpliwe, czy Galileusz sprawdził osobiście, co mianowicie się stanie, jeżeli zrobi się to a to. Wiele legend narosło wokół eksperymentów, których Galileusz w rzeczywistości nigdy nie wykonał. Najlepszym tego przykładem jest doświadczenie polegające na

też stał się niejako „pośrednikiem“ w zadawaniu pytań przyrodzie.

Językiem owej rozmowy z przyrodą stała się matematyka. Było to możliwe m.in. dzięki zniesieniu Arystotelesowskiego podziału na niedoskonały świat podksiężycowy i na doskonałe niebiosy. Zastosowanie języka matematyki nie było całkowicie nowym pomysłem i nawiązywało do tradycji Archimedesesa, który statykę podporządkował geometrii⁴. Dopiero jednak Galileusz rozszerzył tę metodę na ruchy ciał i zaczął głosić, iż metoda ta jest słuszna w całej fizyce⁵.

Konsekwencją owej matematyczno-eksperymentalnej metody badania przyrody było użycie przyrządu pomiarowego, który nie tylko jest przedłużeniem działania zmysłów, lecz sięga poza to, co bezpośrednio dane. Przyrząd pomiarowy jest technicznie zrealizowaną teorią oraz prowadzi do swoistego rozdwojenia świata na przedmioty bezpośrednio dostrzegalne (przedmioty widzialne) i przedmioty, z którymi mamy do czynienia tylko dzięki przyrządom pomiarowym (przedmioty obserwowalne). Owo rozbieżenie na to, co widzialne i na to, co obserwowalne niesie ze sobą wiele zagadnień metodologicznych i ontologicznych⁶.

Jednym z najistotniejszych czynników (o ile wręcz nie najważniejszym), stanowiących niejako warunek możliwości powstania współczesnej nauki, jest przeko-

zrzucań kuli z krzywej wieży w Pizie, celem obalenia Arystotelesowej koncepcji spadku swobodnego ciał. Doświadczenie takie wykonał ktoś inny, mianowicie Simon Stevin z Bruges, który opisał ten eksperyment w 1605 r. (zob. H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300–1800*, PWN, Warszawa 1963, s. 80).

⁴ Zob. O. Pedersen, *The Book of nature*, Vatican Observatory Publications, Rome – Castel Gandolfo 1992, s. 9–11.

⁵ Dla Galileusza księga przyrody jest napisana w „języku matematycznym (...) literami są trójkąty, koła i inne figury, bez których niemożliwe jest dla człowieka zrozumienie jednego słowa“ (cyt. za: A.R. Hall, *Rewolucja naukowa 1500–1800*, IW Pax, Warszawa 1966, s. 206).

⁶ A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, G. Einaudi Editore, Torino 1967, s. 87–111. Zob. też: M. Czarnocka, *Kryteria istnienia w naukach przyrodniczych*, Ossolineum, Wrocław 1986.

nanie o istnieniu *Porządku Rzeczy*, a w szczególności *Porządku Natury*⁷. Whitehead wywodzi pojęcie porządku natury z greckiej koncepcji fatum, w której natura była interpretowana jako sztuka teatralna, a każda rzecz odgrywała swoją rolę zgodnie z właściwym sobie celem.

Wielu autorów uważa jednak, iż dopiero wiara w osobowego Stwórcę, który stworzył wszechświat wolnym aktem swej woli i wyposażył go w racjonalne prawa przyrody, umożliwiła powstanie nauki nowożytnej zmierzającej do poznania tych praw. Przekonanie o istnieniu OSOBOWEGO i RACJONALNEGO Stwórcy wszechświata jest właściwe tak dla judaizmu jak i dla chrześcijaństwa. Ponieważ wraz z rozwojem chrześcijaństwa przekonanie owo zaczęło przenikać kulturę europejską, chrześcijaństwo wraz z judaizmem wydają się źródłem pewnej mentalności (lub lepiej: sposobu podejścia do świata), która umożliwiła powstanie nauki współczesnej. Nie chodzi tu o jasno sprecyzowaną postawę intelektualną. Chodzi raczej o pewien instynktowny sposób myślenia (określenie Whiteheada), przenikający całą kulturę i stanowiący atmosferę, w której niejako są zanurzone wszystkie inne formy poznawczej i interpretacyjnej aktywności człowieka.

Ukształtowana m.in. przez wymienione wyżej czynniki nauka nowożytna zaczęła się znakomicie rozwijać, odnosząc wiele sukcesów i znajdując wiele zastosowań praktycznych. Z biegiem lat dominujący stał się pogląd uznający naukę za wzorzec wiedzy pewnej i absolutnej, zaś jej twierdzenia za prawdziwe zawsze i wszędzie. Znalazło to wyraz w tych koncepcjach filozoficznych, które zaczęły kształtować mentalność szerokich kręgów społecznych. W owych interpretacjach nauka jest ujmowana jako wzorzec poznania w tym sensie, iż miano wiedzy usiłują one zarezerwować dla wyników tych tylko zabiegów poznawczych, które można zaobserwować w rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa. Ta-

⁷ A.N. Whitehead, dz. cyt., s. 24.

ką ideę znajdujemy zwłaszcza w różnych wersjach pozytywizmu, znajdującego swój najbardziej charakterystyczny wyraz w programie Koła Wiedeńskiego⁸. Konsekwencją przyjęcia metod nauki nowożytnej jako swoistego kryterium demarkacji regulującego użycie takich słów, jak „wiedza” czy „poznanie”, było uznanie wielu klasycznych kwestii filozoficznych za bezsensowne oraz pojawienie się swoistej ideologii unifikacji kultury, oferującej pewien typ utopii społecznej, w której wiele problemów społecznych (i nie tylko społecznych) miało znaleźć łatwe rozwiązania dzięki zasadom filozofii pozytywnej. Przejawem takiego sposobu myślenia są np. dzieła Comte’a czy uchodząca za biblię scjentyzmu „Gramatyka nauki” K. Pearsona.

Na płaszczyźnie metodologii nauki zarysowany wyżej styl myślenia zaowocował koncepcją radykalnego empiryzmu. Stosownie do tej koncepcji celem nauki jest zdobywanie wiedzy prawdziwej i zawsze pewnej, czego możliwość zwolennicy tego poglądu widzieli w konfrontacji wiedzy teoretycznej z niezależnymi i nie obciążonymi interpretacją teoretyczną faktami empirycznymi. Procedura ta miała prowadzić do zastępowania starych teorii nowymi wskutek kolizji tych starych z faktami, jednocześnie zaś miała mieć miejsce stała kumulacja wiedzy przez DODAWANIE nowych prawd do zbioru prawd wcześniej uznanych. Ten pogląd na rozwój i istotę nauki trafnie określił Lakatos w stwierdzeniu: *Przez wieki wiedza była równoznaczna z tym co udowodnione; udowodnione dzięki intelektowi lub dzięki świadectwu zmysłów*⁹.

Wzorzec poznania, jakim stała się wiedza naukowa między XVII a XIX w., zachwiał się mocno w XX w.

⁸ Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, PWN, Warszawa 1966.

⁹ I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, w: I. Lakatos, A. Musgrave (wyd.), *Critics and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 91; zob. też S. Amsterdamski, *Miedzy doświadczeniem a metafizyką*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 101–125.

Opisany wyżej model poznania naukowego nie tylko utożsamiał granice metody empirycznej z granicami poznania w ogóle, ale nawet można powiedzieć, iż uważał metodę empiryczną za nieograniczoną w jej zasięgu. Charakterystyczny dla XX w. rozwój tak samej nauki jak i refleksji metodologicznej przyniósł jednak doświadczenie, które można określić jako doświadczenie granic metody nauki.

Owo doświadczenie granic od strony nauki (niejako od wnętrza nauki) wiąże się z powstaniem teorii względności i mechaniki kwantowej. Obie te teorie wskazywały na istnienie horyzontów zakreślających obszary, z których badacz nie może uzyskać informacji. Istnienie owych obszarów wyznaczonych z jednej strony zasadą Heisenberga, a z drugiej skończoną prędkością światła, wskazało jednocześnie na fakt ograniczonej stosowności mechaniki Newtona, słusznej dla rozmiarów odpowiednio dużych w porównaniu z rozmiarami określonymi stałą Plancka oraz dla prędkości odpowiednio małych w porównaniu z prędkością światła.

Nasuający się na podstawie powyższych uwag wniosek, iż przyszłe teorie ograniczą zapewne zakres stosowania obecnie akceptowanych teorii, prowadzi do tego doświadczenia granic metody naukowej, które miało miejsce na gruncie metodologicznej refleksji nad nauką (niejako zewnętrzne doświadczenie granic)¹⁰. Zakwestionowany został opisany wyżej kumulatywny model rozwoju nauki, według którego wzrost wiedzy naukowej sprowadza się do dodawania nowych prawd do już znanych. Wewnętrzne doświadczenie granic metody nauki pokazało, iż „lepsze” teorie zastępują już istniejące, rewidując jednocześnie wszelkie dotychczasowe „prawdy” i wyjaśnienia. Nadto w trakcie refleksji nad episte-

¹⁰ Konsekwencją wewnętrznego doświadczenia granic metody naukowej była też swoista deontologizacja fizyki, której wyrazem była tendencja do antyrealistycznego ujmowania teorii fizycznych (zob. J. Watkins, *Nauka a sceptycyzm*, PWN, Warszawa 1989, s. 45–49).

mologią poznania naukowego zakwestionowano również istnienie „nagich faktów” (wiąże się to z polemikami wokół programu empiryzmu logicznego proponowanego przez Koła Wiedeńskie), zaś opracowania H. Poincarégo i P. Duhema spowodowały bliższy kontakt metodologii z praktyką i historią nauki.

Te i inne aspekty metodologicznej refleksji nad rozwojem nauki doprowadziły do swoistej rewolucji metanaukowej. W ujęciu J. Życińskiego charakteryzuje się ona odejściem *od koncepcji, w której nauki przyrodnicze traktowane są jako odpowiednik episteme. Dowartościowanie prawdopodobnych hipotez, przypuszczeń i domysłów, zarówno w perspektywie dedukcjonizmu jak i w różnych nurtach indukcjonizmu, oznacza w praktyce dowartościowanie lekceważonej przez stulecia doxa. W wyniku tej zmiany tzw. epistemologia nauk przyrodniczych okazuje się w praktyce doxologią*¹¹.

Opisane wyżej doświadczenie granic metody naukowej nie jest czymś, co należy zawdzięczać wyłącznie nauce i metodologii. Krytyczną reakcję na upowszechnianie się nauki jako wzorca wiedzy pewnej znajdujemy bowiem zarówno w literaturze romantycznej¹², jak

¹¹ J. Życiński, *Filozofia nauki*, cz. I, w: M. Lubański, Sz.W. Słaga (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*. 10 (1988), s. 105 (podkreślenia autora). Szerzej na temat rewolucji metanaukowej pisze J. Życiński w książce *The Structure of the Matascientific Revolution*, Pachart Publishing House, Tucson 1988.

¹² By nie powoływać się jedynie na sceptycyzm Mickiewicza co do „mędrca szkiełka i oka”, wspomnieć można np. *Fausta* Goethego. W cz. I, w scenie zatytułowanej *Pracownia Fausta*, Mefistofeles wygłasza szeroko cytowane zdania (cyt. za: W. Goethe, *Faust*, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa 1962): „Rozum i wiedzę miej za proch i pył (...) / A już bez reszty będziesz mój”. Przedwczesna jednak byłaby interpretacja tej wypowiedzi Mefistofelesa jako apoteozy nauki. Oto bowiem w tej samej scenie Mefistofeles, w stroju Fausta, prowadzi dialog z uczniem pragnącym osiąść gruntowną wiedzę, do czego też Faust (tj. Mefistofeles) gorąco go zachęca. Na końcu rozmowy Mefistofeles wypisuje do sztambucha swego rozmówcy słowa z Księgi Rodzaju: „Eritis sicut Deus scientes bonum et malum” (por. Rdz 3,5) i komentuje je następująco: „Twe podobieństwo do Boga jeszcze ci kiedyś zaciąży”. Najostrożniejszym komentarzem, jakim można opatrzyć powyższe cytaty, jest stwierdzenie, iż rozum i wiedzy nie można uznać za wartości absolutne w sposób nieproblematyczny.

i w niektórych nurtach myśli filozoficznej, np. w nurcie fenomenologicznym. Wskazać tu można dla przykładu znaną rozprawę E. Husserla „Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna“, która ukazała się w 1954 r. Zdaniem Husserla idealizacyjna metoda nauki pomija w swej refleksji zasadnicze wymiary świata naturalnego naszych doświadczeń. Nadto wyklucza ona (tj. nauka) *wszystkie te pytania, które zaliczane były raz do węższego, raz do szerszego pojęcia metafizyki, wśród nich owe nazwane niejasno „pytaniami najwyższymi i ostatecznymi“*¹³.

Wydaje się, iż doświadczenie granic metody naukowej (tak w wymiarze wewnętrznym jak i zewnętrznym) należy do najbardziej charakterystycznych cech nauki doby obecnej (cecha ta zdecydowanie odróżnia naukę XX w. od nauki XIX w.), a nadto wskazuje ona na fakt, iż nauka stanowi jedynie podobszar dziedziny racjonalności. Taka konstatacja nie mogła nie wpłynąć na metodologiczne rozumienie nauki, co należy wiązać z rozpowszechnionym w tym czasie przyjmowaniem nauki jako swoistego probiezra racjonalności (akceptowanego raczej nieproblematicznie). Z chwilą zaistnienia wspomnianego wyżej doświadczenia granic (niektórzy autorzy mówią nawet o tej chwili jako o początku nowej kondycji kultury, mianowicie kondycji postmodernistycznej¹⁴) charakterystyczną cechą nauki staje się *immanentnie z nią związany dyskurs o regułach, jakie ją uprawomocniają*¹⁵.

Lyotard podkreśla jeszcze inny aspekt tego zagadnienia stwierdzając, iż rozwój nauki (przynajmniej w niektórych momentach) dokonuje się poprzez paralogię wynalazców, kiedy to „wynalazek“ nowej interpretacji

¹³ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, PAT, Kraków 1987, s. 6.

¹⁴ Na temat postmodernizmu zob. B. Baran, *Postmodernizm*, Inter Esse, Kraków 1992.

¹⁵ J. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na świecie“, nr 8-9/1988, s. 284.

czy zjawiska jest uzasadniany nie przez odwoływanie się do już istniejącego consensusu w społeczności uczonych, lecz przez nowe reguły rozumowania (nową teorię naukową). Ponieważ takie procedury oznaczają zwykle wkraczanie w nowe, nie znane dotąd rejony poznania, można powiedzieć za Ph. Bretonem, iż specyfika nauki polega na niemożności przewidzenia jej przyszłych odkryć. W tym kontekście uzasadnione wydaje się stanowisko P.B. Medawara, który utrzymywał, iż nie istnieje *metoda naukowa* i że uczony jest przede wszystkim kimś, kto *opowiada różne historie*, tyle tylko, że jest zobowiązany do ich udowodnienia¹⁶.

Powróćmy jednak do dyskusji dotyczącej racjonalności rozwoju nauki, której zasadniczy przedmiot można wyrazić w pytaniu o to, czy poszczególne etapy rozwoju nauki można połączyć związkami wynikania logicznego, czy nie.

Pomijając szczegółową prezentację stanowisk zajmowanych w tym sporze, pragnę wskazać na dwa zasadnicze kierunki rozwiązań postawionego wyżej problemu. Pierwszy z nich akcentuje rolę czynnika socjologicznego w rozwoju nauki, drugi zaś odwołuje się w swoich refleksjach do tzw. logiki rozwoju nauki. Wykorzystując rozróżnienie na kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia¹⁷, można powiedzieć, iż propozycje z pierwszej grupy koncentrowały się raczej na kontekście odkrycia, podczas gdy te drugie podkreślały znaczenie kontekstu uzasadnienia.

W szerokiej gamie propozycji należących do pierwszego z wyżej wymienionych nurtów znajdują się bar-

¹⁶ Wszystkie cytaty za: J. Lyotard, dz. cyt., s. 290.

¹⁷ Rozróżnienie kontekstów odkrycia i uzasadnienia metodologia zawdzięcza H. Reichenbachowi. Zgodnie z tym rozróżnieniem kontekst odkrycia teorii naukowych obejmuje przebieg konkretnych operacji myślowych i badawczych realizujących proces odkrywania (tworzenia) teorii naukowych. Kontekst uzasadnienia natomiast obejmuje ogólne schematy, wzorce i reguły sprawdzania, potwierdzania, dowodzenia i obalania teorii naukowych (zob. S. Amsterdamski, dz. cyt., s. 73–103).

dzo różnorodne stanowiska. Jednym z klasycznych przedstawicieli poglądu, wedle którego zasadnicze znaczenie dla badań nad rozwojem nauki ma badanie kontekstu odkrycia, jest M. Polanyi. W jego interpretacji człowiek dysponuje rodzajem ukrytej wiedzy (*tacit knowledge*), dzięki której odkrycia naukowe są dokonywane niezależnie od zasad logiki rozwoju nauki i ewidencji eksperymentów¹⁸. Szeroko znany ze swego anarchizmu metodologicznego P. Feyerabend uważa z kolei, iż *jedyną zasadą nie tamującą postępu [nauki] jest zasada: wszystko ujdzie*¹⁹.

Stanowiska takie są bliskie uznania nauki za przedsięwzięcie intelektualne równie prawomocne jak np. mitologie i w dalszej perspektywie prowadzą do zredukowania całej treści teorii naukowych do czynnika socjologicznego czy psychologicznego.

Pośród tej grupy rozwiązań zagadnienia racjonalności nauki można znaleźć bardziej umiarkowane propozycje, które w badaniach nad rozwojem nauki postulują uwzględnienie tak czynnika obiektywnego, jak i czynnika subiektywnego (przedstawicielem tego stanowiska jest np. T.S. Kuhn). Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż czynnik obiektywny należy w tych ujęciach traktować socjologicznie, czyli raczej jako pewne wartości akceptowane przez społeczność naukowców i wywierające wpływ na ich praktykę naukową (np. w zakresie wyboru teorii) niż jako powszechne i ponadczasowe reguły o charakterze logicznym²⁰.

Warto w tym kontekście wspomnieć koncepcję społecznych ideałów nauki rozwijaną przez S. Amsterdamskiego, która to koncepcja jest klarownym przykładem omawianego wyżej socjologicznego ujęcia nauki. Propozycja Amsterdamskiego zmierza do utrzymania

¹⁸ M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Anchor Books, New York 1967, s. 23.

¹⁹ P.K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London 1978, s. 23.

²⁰ T.S. Kuhn, *Dwa bieguny*, PIW, Warszawa 1985, s. 440–466.

dwóch tez: rozwój nauki jest racjonalny oraz niemożliwa jest rekonstrukcja rozwoju nauki w postaci niezmiennych i powszechnych reguł metodologicznych. Zdaniem autora tej propozycji metodologicznej, nauka rozwija się zgodnie z określonymi ideałami i wartościami kulturowymi, które wyznaczają m.in. zakres tego, co jest racjonalne (w tym sensie nauka jest racjonalna). Jednak owe ideały i wartości kulturowe są zrelatywizowane do danej formacji kulturowej i w konsekwencji są zmienne historycznie, co uniemożliwia ich kodyfikację w postaci ponadczasowych norm metodologicznych²¹.

Najwybitniejszym przedstawicielem poglądu uznającego racjonalność rozwoju nauki i ograniczającego zakres badań nad nauką do kontekstu uzasadnienia jest niewątpliwie K.R. Popper. Jego koncepcja logiki odkrycia naukowego zmierzająca do realizacji tego programu stała się punktem wyjścia dla wielu propozycji metodologicznych mających na celu rekonstrukcję racjonalnych (ponadczasowych i niezmiennych) „logicznych praw” rozwoju nauki²². Jedną z najciekawszych kontynuacji tego nurtu badań nad nauką jest metodologia naukowych programów badawczych I. Lakatosa²³.

Zaprezentowane wyżej różne próby rozwiązania za-

²¹ S. Amsterdamski, *Miedzy historià a metodà*, PIW, Warszawa 1983.

²² W historii tego nurtu metodologicznego znamieny fakt podkreśla I. Lakatos. O ile pierwsze prace Poppera koncentrowały się raczej na klasycznym problemie podstaw akceptacji i uzasadnienia teorii naukowych, o tyle późniejsze jego prace podejmują raczej zagadnienia dotyczące wzrostu wiedzy naukowej. W tych rozważaniach Poppera często pojawiają się refleksje dotyczące prawdy (Popper opowiadał się za klasyczną ideà prawdy w stylizacji Tarskiego i interpretował prawdę bądź w ramach swej koncepcji verisimilitude, bądź jako regulatywnà zasadę poznania naukowego; zob. następujące książki K.R. Poppera: *Conjectures and Refutations*, Harper and Row Publishers, London 1969; *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1972, *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa 1977, *Unended Quest*, Fontana/Collins, Glasgow 1976).

²³ I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, w: I. Lakatos, A. Musgrave (wyd.), dz. cyt.

gadnienia racjonalności nauki dalekie są od rozwiązań ostatecznych. Wielu autorów wyraża pogląd, iż proponowane ujęcia zależne są m.in. od koncepcji ontologicznych i epistemologicznych, czyli ogólnie mówiąc od pewnych wzorców epistemologicznych będących wyrazem AKCEPTOWANYCH sposobów myślenia o rzeczywistości i możliwościach jej opisu. W tym miejscu dyskurs koncentrujący się na racjonalności nauki spotyka się z dyskursem dotyczącym aspektu etycznego metody naukowej. I nie chodzi tutaj bynajmniej o moralną stronę zastosowań osiągnięć nauki, lecz o wybór dotyczący racjonalnej postawy wobec świata (mówiąc ogólnie). Na fakt, iż racjonalność może być przedmiotem wyboru, zwracał uwagę już K.R. Popper w swym klasycznym już dziele „Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie”²⁴. Zagadnienie to, choć niezwykle interesujące, wykracza jednak poza ramy tematyczne niniejszego eseju.

²⁴ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, vol. II (*Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*), Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 170–177. Na ten temat pisze też M. Heller: *Scientific Realism and Christian Logos*, w: J. Russell, W.R. Stoeger SJ, G.V. Coyne SJ (wyd.) *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory, Vatican City State 1988.

Johannes Müller SJ

Światowe migracje – wyzwanie dla Europy*

W Europie rośnie obawa przed *nową wędrownką ludów*, uznawaną za groźne zjawisko. Niemcy, ze swoimi ponad 5 mln obywateli obcego pochodzenia, w przytłaczającej większości robotników imigrujących wraz z rodzinami, są w szczególny sposób zainteresowane tym zjawiskiem. Od 1989 r. corocznie przybywa na terytorium RFN około miliona osób. W przeważającej części są to byli mieszkańcy Europy Wschodniej niemieckiego pochodzenia i emigranci z byłej NRD, ale także rośnie liczba uchodźców z różnych krajów. Liczba tych, którzy ubiegają się o azyl, wzrosła w latach 1988–91 ze 103 do 256 tys., a w 1992 r. wzrosła przypuszczalnie do prawie pół miliona. Presja migracyjna, jasno obrazowana przez te liczby, utrzyma się przypuszczalnie w najbliższej przyszłości, nawet gdyby granice zostały uszczelnione.

Taki rozwój wypadków zrodził obawy i postawy agresywne, po części zrozumiałe, po części pozbawione jakichkolwiek podstaw. Stosownie do swego pochodzenia imigranci są w mniejszym lub większym stopniu uznawani i traktowani jako obcy lub wprost jako intruzy. Nawet imigranci niemieckiego pochodzenia (a częściowo także Niemcy przenoszący się z nowych landów zjednoczonych Niemiec) spotykają się często z jawnym odrzuceniem. Jednakże ofiarami wzrastającej ksenofobii, co się uwidoczniło w tragicznych aktach przemocy, jakie niedawno miały miejsce w Rostocku

* *Le migrazioni mondiali: una sfida per l'Europa*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3423, 1993, s. 233–246.

i gdzie indziej, padają przede wszystkim starający się o azyl, z których – wbrew rozpowszechnionej opinii – zaledwie niespełna 1/3 pochodzi z Trzeciego Świata.

Oczywiste jest, że wydarzenia te stanowią nowe i niezwykle wyzwanie polityczne i społeczne. Odpowiednie rozwiązania można znaleźć jedynie zajmując postawę możliwie najbardziej obiektywną i wolną od uprzedzeń. *To bowiem, co niepokoi ludzi, to nie fakty, ale opinie na temat faktów* (Epiktet)¹.

Ogólnoteoretyczne spojrzenie na zjawiska migracyjne

W historii bywało już, że poszczególni ludzie bądź całe grupy ludności porzucały własną ojczyznę, aby się osiedlić w innych miejscach czy na innych kontynentach². W XIX w. wyemigrowało z Niemiec ponad 5 mln uchodźców ekonomicznych, podczas gdy równocześnie na terytorium Ruhry przenosili się głównie Polacy. Różne są motywy takich zachowań. Jednakże nie istnieją ogólne (deterministyczne) prawa dotyczące migracji, a jedynie wyjaśnienia dokonywane a posteriori albo prognozy dotyczące prawdopodobnego rozwoju wydarzeń, których wiarygodność zależy od precyzji, z jaką w każdym przypadku są dokonywane badania poszczególnych czynników w konkretnych państwach, regionach i kulturach. W teorii migracji³ stosuje się

¹ Cyt. przez K.-H. Meier-Braun, *Die neue Völkerwanderung. Perspektiven für die Bundesrepublik Deutschland*, w: „Zeitschrift für Kulturaustausch“, nr 42/1992, s. 208.

² Por. K.J. Bade (wyd.), *Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart*, München 1992; H. Körner (wyd.), *Internationale Mobilität der Arbeit. Eine empirische und theoretische Analyse der internationalen Wirtschaftsmigration im 19. und 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1990; L. Potts, *Weltmarkt für Arbeitskraft. Von der Kolonisation Amerikas bis zu den Migrationen der Gegenwart*, Hamburg 1988.

³ Gdy chodzi o teorię migracji w ogólności por. M.P. Todaro, *Economic Development in the Third World*, London 1992, s. 247–284; J.A. Hause, *Bevölkerungs- und Umweltprobleme der Dritten Welt*, t. II, Bern – Stuttgart 1991, s. 203–238.

rozróżnienie na tzw. czynniki popychające i pociągające.

CZYNNIKI POPYCHAJĄCE (push-factors) oznaczają dane warunki negatywne istniejące w miejscu pochodzenia, które determinują migrację; najczęściej mamy do czynienia z zespołem czynników. Mogą one być natury fizycznej (klimat, klęski żywiołowe), demograficznej (gęstość zaludnienia), ekonomicznej (nędza, bezrobocie), socjokulturowej (dyskryminacja) lub politycznej (ucisk).

CZYNNIKI POCIĄGAJĄCE (pull-factors) są to dane warunki faktyczne bądź przypuszczalne, istniejące w miejscu przeznaczenia, które skłaniają do przeniesienia się. Także one mogą mieć charakter fizyczny (sprzyjający klimat), demograficzny (mała gęstość zaludnienia), ekonomiczny (możliwość posiadania ziemi, otrzymania pracy, większe dochody), socjokulturowy (wolność osobista, odpowiednie warunki spędzania czasu wolnego) lub polityczny (kolonizacja, azyl polityczny, państwowe programy imigracyjne).

Kiedy trzeba podjąć **DECYZJĘ O EMIGRACJI** (o ile nie chodzi o zarządzenia o wydaleniu lub o przymusowe przesiedlenia), to podstawowa jest subiektywna ocena tych czynników, będąca rezultatem indywidualnej lub zbiorowej mentalności. Normalnie emigranci dokładnie rozważają straty i zyski, jakie im może przynieść przesiedlenie. Porzucenie bowiem własnej ojczyzny stanowi zawsze pewną stratę, a rozpoczynanie od nowa na obcej ziemi zawsze niesie ze sobą liczne problemy i niepewności. Sam moment przesiedlenia może mieć tragiczne skutki, szczególnie gdy chodzi o masowe uchodźstwo wraz z jego ryzykiem i niedostatkami; wystarczy przypomnieć los boat people. Z tego też powodu migracje zawsze bazują na złożonym rachunku „za” i „przeciw” oraz wyrazistym czynnikiem psychologicznym. Tłumaczy to także, dlaczego wśród emigrantów notuje się obecność niezwykle wysokiej liczby mężczyzn niezamężnych w wieku produkcyjnym (między 15 a 30 ro-

kiem życia) i mających (jak na sytuację w miejscach pochodzenia) stosunkowo dobre wykształcenie. Należy przy tym wskazać na rosnącą w ostatnim czasie feminizację zjawiska migracji.

Migracje są złożonymi procesami, a ich czynniki częściowo pokrywają się. Od czasu, gdy mamy do czynienia nie tylko z imigrantami, lecz najczęściej także z emigrantami i migrantami przejściowymi, jedynie bilans migracyjny rysuje się wyraźnie. Poza tym migracja odbywa się często w sposób postępujący, czy to pod względem czasu trwania (dojeżdżanie do pracy, migracja sezonowa, migracja definitywna), czy pod względem odległości (na wieś, do małego miasta, do stolicy, za granicę). Wskazuje to, tak z ilościowego jak i jakościowego punktu widzenia, na najbardziej ważki z problemów migracyjnych – migrację ze wsi do miast, czyli trwający w Trzecim Świecie proces urbanizacji. Na koniec trzeba stwierdzić, że niektórzy emigranci, także ci starej daty i sami uchodźcy, mają nadzieję na powrót do kraju pochodzenia, o ile tylko stworzone tam zostaną lepsze warunki życia.

Istnieje ważne z teoretycznego punktu widzenia rozróżnienie (nawet jeśli w praktyce trudne do zastosowania) na migrację dobrowolną i przymusową. Jest ona ważna przede wszystkim w przypadku niezwykle kontrowersyjnego problemu politycznego dotyczącego NAPŁYWU UCHODźCÓW⁴, który w odróżnieniu od innych form migracji jest uwarunkowany przeważnie lub wyłącznie czynnikami popychającymi. Innymi słowy, uchodźcy uświadamiają nam, jak nieznosne i groźne są warunki życia w ich stronach rodzinnych, oraz że czynniki pociągające i łączące się z tym oczekiwania, choćby nierealistyczne, nie mają dla nich żadnego znacze-

⁴ Por. P.J. Opitz (wyd.), *Das Weltflüchtlingsproblem. Ursachen und Folgen*, München 1988; F. Nuscheler, *Nirgendwo zu Hause. Menschen auf der Flucht*, München 1988; J. Müller (wyd.), *Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1990.

nia, ponieważ ich sytuacja dzięki emigracji może się tylko polepszyć. Dziś często mówi się o masowych migracjach przymusowych (np. Kurdów z północnego Iraku czy uchodźców wojennych z byłej Jugosławii). Wszystko to wskazując, że rozróżnianie uchodźców politycznych, którzy mają nadzieję otrzymać azyl polityczny, i innych „wyłączonych”, tzn. uchodźców uciekających przed nędzą, wojną czy klęskami żywiołowymi, jest nader wątpliwe i często arbitralne, albowiem także ci ostatni mogą się znaleźć w sytuacji tak samo zagrażającej ich życiu. O wiele bardziej nieodpowiedzialne są jednak próby sprowadzania en bloc wszystkich tych osób do klasy uchodźców z *motywów ekonomicznych i uzurpatorów prawa do azylu*, tak jakby byli oni osobiście winni wszystkim przyczynom ich ucieczki.

Inne rozróżnienie, prawie tak samo problematyczne, przynajmniej gdy chodzi o jego reperkusje polityczne, dotyczy migracji wewnętrznych, w obrębie tego samego kraju, i MIGRACJI MIĘDZYNARODOWYCH połączonych z przekraczaniem granic, dokonywane jedynie na zasadzie państwa narodowego. Co się tyczy w szczególności przypadku uchodźców, trwająca aktualnie dyskusja polityczna bierze niestety prawie wyłącznie pod uwagę wymiar międzynarodowy i zupełnie nie zwraca uwagi na fakt, że problemy migracji wewnętrznych są prawie takie same, szczególnie w obrębie państw wielonarodowych (jak np. były ZSRR). Wskazuje to jeszcze raz, jak świadomość problemu zależy każdorazowo od różnych perspektyw. To samo dotyczy także czysto prawnego rozróżnienia między migracją legalną i nielegalną, które absolutnie nie jest adekwatne w rzeczywistych przypadkach napływu migrantów czy uchodźców. W ściślejszej zależności od tej wizji opartej na zasadzie państwa narodowego znajduje się także rozróżnienie na tutejszych i CUDZOZIEMCÓW, rozróżnienie, którego dyskusyjność można ukazać właśnie na przykładzie Niemiec: cudzoziemcom, którzy prawnie za takich nie są uważani (wystarczy tylko pomyśleć o Austriakach

i dzieciach drugiego pokolenia imigrantów) można przeciwstawić Niemców uważanych prawie za obcokrajowców, jak np. mieszkańców innych krajów, których pokolenia żyły poza ojczyzną i którzy – co zrozumiałe – nawet nie mówią po niemiecku.

Niektóre fakty i liczby dotyczące aktualnego stanu migracji

Ze względu na to, że ruchy migracyjne, a w szczególności napływ uchodźców, często zdarzają się niespodziewanie i są trudne do ujęcia statystycznego, istnieją jedynie przybliżone oceny, zwłaszcza jeśli chodzi o migrację wewnętrzną⁵. Międzynarodowa Organizacja Pracy z siedzibą w Genewie ocenia, że liczba emigrantów ze względu na zatrudnienie (uchodźcy ekonomiczni lub z powodu nędzy) na całym świecie oscyluje w granicach 100 mln osób. Do tego należy dodać około 20 mln uchodźców politycznych i wojennych, bez mniej więcej podobnej liczby uchodźców wewnętrznych. Ponadto istnieje trudna do określenia liczba (w każdym razie rzędu milionów: od 10 do 500) uchodźców ze względów ekologicznych. Stanowi ona już teraz wskazówkę, że problematyka ekologiczna na poziomie globalnym może być, przynajmniej przez dłuższy czas, jedną z większych pobudek do emigracji.

Aktualna forma najbardziej istotnych migracji, obejmujących największą liczbę osób, obejmuje kierunek POŁUDNIE-POŁUDNIE. Oznacza to, że ogromna większość emigrantów pochodzących z południowych regionów świata znajduje gościnę w krajach rozwijających się, które same są bardzo biedne; jest to fakt w bogatych krajach Północy niestety mało znany. W samej tylko Afryce, na południe od Sahary, jest 35 mln

⁵ Jeśli chodzi o liczby podane w niniejszym artykule, por. Fondazione Sviluppo e Pace (wyd.), *Globale Trends*, Bonn 1991, s. 91–109; K.-H. Meier-Braun, dz. cyt.

uchodźców i emigrantów poszukujących pracy – jest to około 10% całej populacji.

W obliczu takich liczb MIGRACJA POŁUDNIE-PÓŁNOC do uprzemysłowionych krajów Zachodu jawi się jako drobny szczegół. Jednak emigracja z Trzeciego Świata na Północ będzie rosta w przyszłości przede wszystkim na obszarze śródziemnomorskim, tzn. będzie notowany napływ migracyjny z krajów Bliskiego Wschodu i północnej Afryki do południowej Europy, a także z Ameryki Środkowej i Południowej do Stanów Zjednoczonych i Kanady.

W najbliższych latach podstawowe wyzwanie dla Europy Zachodniej pojawi się w MIGRACJI WSCHÓD-ZACHÓD zasilanej przez kraje byłego bloku wschodniego. I tak np. w Polsce uważanej za „bramę Wschodu” 250 tys. Rumunów oczekuje na możliwość emigracji. Ponadto istnieje jeszcze inna migracja, równa poprzedniej pod względem znaczenia, a mianowicie WSCHÓD-WSCHÓD. Wewnętrzna migracja w obrębie Wspólnoty Niepodległych Państw jest oceniana na 1–2 mln osób. Istotę możliwych przyszłych problemów, spowodowanych przede wszystkim konfliktami narodowościowymi, można wywnioskować z faktu, że w byłym ZSRR 65 mln osób żyje poza swoim terytorium etnicznym, z czego 25 mln stanowią Rosjanie. Ze względu jednak na to, że były blok wschodni, podobnie jak rozwinięte kraje Zachodu, prezentuje niekorzystną piramidę wieku, także on w dalekiej przyszłości może stać się terenem imigracyjnym dla ludów z Południa⁶.

PRZEWIDYWANIA co do liczb, w jakich miałyby się wyrażać w przyszłości ruchy migracyjne, powinny być traktowane z największą ostrożnością, ponieważ zależą od wydarzeń bardzo słabo przewidywalnych, jak to wykazał rozpad ZSRR. Sama tylko wojna w Zatoce

⁶ Por. K.-H. Meier-Braun, *Massenansturm aus dem Osten? Die Wanderungsbewegungen aus dem Früheren Ostblock lassen sich nicht voraussagen*, w: „Zeitschrift für Kulturaustausch”, nr 42/1992, s. 217–224.

Perskiej na początku 1991 r. zrodziła w kilka miesięcy 3 mln uchodźców – w połowie emigrantów poszukujących zatrudnienia, w połowie Kurdów, którzy, praktycznie wszyscy, znaleźli schronienie w krajach rozwijających się, mimo że te ostatnie poniosły równocześnie straty w wysokości 12 mld dol. wydanych na rozmieszczenie imigrantów. Ponadto doświadczenie uczy, że wysoki potencjał migracyjny, niewątpliwie istniejący w krajach Południa i Wschodu, jest mało znaczący dla emigracji rzeczywistej. Miliony uchodźców gnanych nędzą ku krajom Północy są w każdym razie faktem mało prawdopodobnym. Realistyczne oceny przewidują napływ do Europy Zachodniej w ciągu najbliższych 10–20 lat 20 mln emigrantów, z których 15 mln pochodziłoby z Europy Wschodniej, a 5 mln z Trzeciego Świata. O wiele natomiast większa byłaby liczba emigrantów wewnętrznych i uchodźców na Wschodzie i przede wszystkim na Południu.

Przyczyny migracji występujące w krajach pochodzenia

Konkretne motywy nowej wędrówki ludów, a szczególnie aktualnego zjawiska uchodźstwa, są wielorakie i – co więcej – nierozzerwalnie splecione ze sobą⁷. Przeważnie są one powiązane z krajami pochodzenia.

Pierwsza przyczyna leży w KONFLIKTACH I WOJNACH wynikłych ze sporów granicznych, które mają niekiedy wiekowe korzenie historyczne i są podsycane przez nacjonalistyczne ideologie (jak np. między Wietnamem a Kambodżą, Serbią a Chorwacją). Przyczyną tych wojen i konfliktów są często spory graniczne (szczególnie w Afryce) albo dążenia do regionalnej hegemonii (np. w przypadku Serbii czy Iraku).

Drugi czynnik, często bazujący na takich konfliktach, to napięcia etniczno-rasowe i religijno-kulturowe,

⁷ Por. P.J. Opitz, *Migrations- und Flüchtlingsbewegungen*, w: *Handbuch der Dritten Welt*, t. I, wyd. D. Nohlen, F. Nuscheler, Bonn, 1992³, s. 374–395.

szczególnie w obrębie społeczności silnie heterogenicznych. Ofiarą morderczych uczuć wrogości, a często i systematycznej dyskryminacji padają przede wszystkim mniejszości (np. Kurdowie i Ormianie na Bliskim Wschodzie, muzułmanie w Mianmarze, Indianie w Ameryce Łacińskiej). Takie napięcia pobudzają tendencje separatystyczne, które aż nadto często przeradzają się w krwawe wojny domowe (jak to ma miejsce w przypadku Sikhów w Indiach, Tamilów w Sri Lance czy Erytrejczyków w Etiopii) i mogą także przybrać formę konfliktów granicznych (jak np. pomiędzy Armenią i Azerbejdżanem o Góry Karabach).

Wiąże się z tym ściśle trzeci motyw, czyli REPRESJE POLITYCZNE, łamanie praw człowieka i militaryzacja (reżimy wojskowe, szwadrony śmierci) dokonywane przez reżimy totalitarne, często na fundamencie ideologicznym (np. nacjonalizmu, doktryny bezpieczeństwa narodowego). Monopolizacja i nie znoszące krytyki sprawowanie władzy przeszkadzają w powstawaniu pluralistycznych struktur społecznych i demokracji, rozpętują mordercze walki o samą władzę i nierzadko kończą się wzniciem przewrotów, wojen partyzanckich i ich zwalczaniem (np. w Sudanie, Liberii, Salwadorze).

Na czwartym miejscu jako współprzyczyny takich sytuacji funkcjonują w wielu przypadkach WADLIWA ADMINISTRACJA I BŁĘDNA POLITYKA ROZWOJU, blokujące dostęp większości ludności do zasobów gospodarczych (np. pozbawianie ziemi, przymusowa praca, drożyzna, głodowe zarobki, korupcja). Powoduje to olbrzymie nierówności społeczne oraz nędzę i głód.

Piąty motyw, który przez długi czas nie spotykał się z większym zainteresowaniem, a który ma coraz większe znaczenie, to klęski żywiołowe, mające przyczyny nie tylko naturalne (np. wybuch wulkanu Pinatubo na Filipinach), ale w rosnącym stopniu – przynajmniej pod względem rozmiarów – będące efektem ZNISZCZENIA ŚRODOWISKA NATURALNEGO I RABUNKOWEGO WYZYSKU EKOLOGICZNEGO, a więc błędnego postępo-

wania ludzi (np. niektóre osunięcia się ziemi, katastrofa w Czarnobylu). Szczególnie zgubne są efekty ciągłego niszczenia terenów rolniczych i pastwisk spowodowane błędnym lub nadmiernym eksploatowaniem gleby czy wód. W rezultacie mamy rosnącą liczbę „uchodźców środowiskowych”, którzy stanowią istotny czynnik trwającego procesu urbanizacji Trzeciego Świata. W ten sposób w Afryce tylko ostatni okres suszy uczynił uchodźcami 10 mln osób, które niejednokrotnie nie mają żadnej możliwości schronienia się w najbliższej okolicy⁸.

Te wszystkie problemy, a szczególnie przeciążenie ekologiczne, zostają ostatecznie zaostrome przez PROBLEM DEMOGRAFICZNY⁹. Większa liczba ludzi potrzebuje większego obszaru i zużywa więcej zasobów naturalnych. Bezprecedensowy w dziejach wzrost demograficzny notowany w ostatnich dziesięcioleciach w krajach rozwijających się nie jest jednak oczywiście ani jedyną, ani główną przyczyną gwałtownego wzrostu migracji. Dowodzi tego migracyjny trend w Europie Wschodniej, gdzie nie istnieje problem demograficzny, a gdzie mimo wszystko mamy do czynienia ze znacznym przyrostem tego zjawiska w liczbach bezwzględnych.

Przyczyny migracji leżące w systemie międzynarodowym

Przyczyny nowych ruchów migracyjnych i uchodźczych muszą jednakże leżeć także w systemie międzynarodowym. Są one w istotnym wymiarze konsekwencją istniejącej w skali globalnej nierównowagi ekonomicznej, społecznej, demograficznej i politycznej, której natura jest głównie strukturalno-polityczna. Równocześ-

⁸ Por. M. Wölcke, *Umweltflüchtlinge*, w: „Aussenpolitik”, nr 43/1992, s. 287–296.

⁹ Por. U.N. Fund For Population Activities (wyd.), *Weltbevölkerungsbericht 1992*, Bonn 1992, szczególnie s. 20–36.

nie stanowią one wyraz wewnętrznego i głębokiego rozłamu w aktualnym porządku światowym, wraz z jego niesprawiedliwym stosunkiem zależności określonym przez warunki ekonomiczne i życie typu kapitalistycznego.

W związku z powyższym należy przede wszystkim przypomnieć SPUSCIZNĘ HISTORYCZNĄ Trzeciego Świata i byłych krajów komunistycznych. Wiele krajów rozwijających się otrzymało w spadku po epoce kolonialnej niektóre ze swych aktualnych problemów wewnętrznych, jak np. kontrowersyjny – ze względu na arbitralne ustanowienie – układ granic albo zdewastowane przez wcześniejsze monokultury struktury gospodarcze i ekosystemy. Kraje byłego bloku wschodniego tkwią w pułapce napięć etnicznych albo wręcz stoją wobec rozpadu państw, spowodowanego wcześniejszą przymusową integracją już to po I wojnie światowej – jak w przypadku Jugosławii – już to w wyniku stalinowskiej polityki nakazowej stosowanej na terenie ZSRR. Wszystko to stanowi trudne do pokonania przeszkody, które stoją na drodze pokojowego „budowania narodu” i konstruowania zdolnej do funkcjonowania gospodarki.

Druga przyczyna pochodzi ze SPUSCIZNY KONFLIKTU WSCHÓD-ZACHÓD i powiązanej z nią militaryzacji. Dyktatury podtrzymywane z zewnątrz czy wojny zastępcze nie ustały po prostu wraz z końcem zimnej wojny, ale trwają często do tej pory. Gigantyczny przemysł zbrojeniowy istniejący na Wschodzie i na Zachodzie nie może zostać w krótkim czasie przestawiony na produkcję cywilną, a broń eksportowana do wielu krajów rozwijających się jest do tej pory używana w rejonach ogarniętych wojną (np. w Afganistanie), nie mówiąc o tym, że obecnie broń jest tak tania, jak nigdy dotąd. Także aktualna polityka odprężenia daje niestety niewiele powodów do nadziei, jak to pokazały konsekwencje wojny w Zatoce, która jeszcze zaostrzyła konflikty na tle podziału zasobów naturalnych między

Północą a Południem. Konflikty te stanowią zagrożenie dla pokoju światowego.

W ten sposób doszliśmy do trzeciego motywu, czyli do ROSNĄCEJ RÓŻNICY POMIĘDZY PÓLNOCĄ A POŁUDNIEM, WSCHODEM A ZACHODEM. Przepaść oddzielająca dochody w krajach bogatych od dochodów w krajach biednych pogłębiła się dwukrotnie w okresie od 1960 do 1990 r., co spowodowało, że narody lepiej sytuowane, które reprezentują 20% światowej populacji, dysponują teraz ponad 82,7% dochodów na świecie, podczas gdy 20% reprezentujących kraje najbiedniejsze może liczyć na sumę niewiele przekraczającą 1,4%¹⁰. Kraje rozwinięte są zasadniczo współodpowiedzialne za taki stan rzeczy, jako że z powodu swego egoizmu narodowego nadal utrzymują światowy ład gospodarczy kosztem krajów Trzeciego Świata i ubogich tam zamieszkujących, jak na to wskazuje przykład polityki zadłużenia. Należy niestety obawiać się, że także większa część krajów byłego bloku wschodniego, również silnie zadłużonych, padnie ofiarą tej krótkowzroczności. Postępująca pauperyzacja i niemożliwe do zniesienia obciążenie długami jest także jedną z zasadniczych przyczyn niszczenia środowiska naturalnego, szczególnie wilgotnych lasów tropikalnych. Równocześnie kraje rozwinięte rozrzutnie konsumują energię, produkując olbrzymią ilość substancji toksycznych, co może doprowadzić do trwałych zmian klimatycznych i klęsk żywiołowych na skalę globalną (jak np. częstsze występowanie powodzi i dłuższych okresów suszy). Kraje te nie są ponadto skłonne do nakreślenia wiążącej reformy polityki ekologicznej, jak to wykazała konferencja na temat środowiska naturalnego, która odbyła się w Rio. Wszystko to przyczynia się do migracji w obrębie Trzeciego Świata i do krajów bogatych.

Takie zróżnicowanie powoduje jeszcze większe roz-

¹⁰ U.N. Development Programme (wyd.), *Human Development Report 1992*, New York – Oxford 1992, s. 34–47.

bicie – i tu przechodzimy do czwartej przyczyny – na mocy efektu WZORCA PRZEJMOWANEGO Z ZACHODNIEGO MODELU GOSPODARKI I STYLU ŻYCIA, który przez środki masowego przekazu, reklamę i eksport jest stale rozpowszechniany na całym świecie. Budzi to na Południu, a teraz także na Wschodzie, oczekiwanie na „rekompensujący rozwój”, nawet jeśli model społeczności zachodnich byłby nie do zastosowania na płaszczyźnie uniwersalnej, choćby z przyczyn ekologicznych, ponieważ Ziemia nie byłaby w stanie przetrzymać, gdyby wszyscy żyli tak, jak uprzywilejowana Północ. Procesowi coraz większego szerzenia się zachodnich wartości, które redukują dystans kulturowy między regionami świata, przeciwstawia się zatem rosnące zróżnicowanie w rozwoju, które poszerza dystans strukturalny między bogatymi a biednymi¹¹. To napięcie rodzi w sposób prawie nieunikniony wysoki i wciąż rosnący potencjał migracyjny o charakterze globalnym, jako że – całkiem logicznie – biedni wędrują do krajów bogatych, jeśli bogactwo nie przychodzi do nich. Jednakże we współczesnych migracjach można dostrzec także proces strukturalnego dostosowywania się na poziomie międzynarodowym, ponieważ jeśli kapitał, towary i usługi krążą po świecie dosyć swobodnie i jeśli szkody ekologiczne są odczuwane globalnie, ludzie nie mogą pozostać jedynie tam, gdzie mieszkają. Ważną rolę odgrywają tu także współczesne możliwości transportu międzynarodowego, które pozwalają na przenoszenie w bardzo krótkim czasie i na duże odległości bardzo wielu osób.

Te wszystkie powiązania ukazują, że obecne zjawisko migracji i zalewu uchodźców ma własną dynamikę, dosyć niezależną od różnych rodzajów polityki imigracyjnej czy azylowej prowadzonej w krajach przeznacze-

¹¹ H.-J. Hoffmann-Nowotny, *Weltbevölkerungswachstum und internationale Migration*, w: *Probleme und Chancen demographischer Entwicklung in der Dritten Welt*, wyd. G. Steinmann u. A., Heidelberg 1989, s. 241–261.

nia. Oznacza to także, że problemy *nowej inwazji barbarzyńców* nie dadzą się rozwiązać tylko działaniami zapobiegawczymi, jak słusznie stwierdził w Bundestagu w 1991 r. przewodniczący parlamentarnej grupy CDU, Schäble: *Napływ uchodźców będzie trwał nadal, a nawet będzie narastał, i chociaż będą działać kontrole na granicach, nie będzie mógł zostać zatrzymany*¹².

Reperkusje w krajach pochodzenia i w krajach schronienia

Migracje stałe pod względem liczebnym, zwłaszcza kiedy dokonują się w sposób zupełnie nie kontrolowany, mają doniosłe skutki demograficzne, ekonomiczne, socjokulturowe i polityczne, które odbijają się w sposób zarówno pozytywny jak i negatywny w krajach i regionach, w których dokonuje się eksodus, jak i tam, dokąd on dociera. Chociaż jest to niezaprzeczalne, reperkusje te są często oceniane w sposób dość różny w obrębie całościowych układów społecznych. I tak imigranci mogą być traktowani nade wszystko jako okazja do wzbogacenia kulturowego, a z drugiej strony problemy integracji politycznej i społeczno-kulturowej, jakie się z tym łączą, mogą być również odczytywane jako przesadne wymaganie. Postaramy się zilustrować to zagadnienie, mając na uwadze skutki, jakie powoduje ono w ekonomii politycznej, pomijając zatem indywidualne zyski ekonomiczne, jakie emigranci otrzymują najczęściej dla siebie i swoich rodzin.

Dla KRAJÓW OJCZYSTYCH migracje niosą w większości przypadków znaczne koszty, ponieważ tracą one najbardziej aktywną gospodarczo i najistotniejszą dla rozwoju część ludności; strata taka nie jest zupełnie rekompensowana, nawet przez ewentualne odciążenie rynku pracy i sumy pieniężne przesyłane do kraju przez emigrantów. Dotyczy to zwłaszcza pewnej formy migracji zwanej brain drain (drenaż mózgów); w takich

¹² Cyt. za K.-H. Meier-Braun, *Die neue Völkerwanderung*, dz. cyt., s. 213.

przypadkach znaczny procent emigrantów stanowią osoby wychowane i wykształcone w Trzecim Świecie lub na Wschodzie, a mające średnie lub wyższe kwalifikacje. Dla krajów biednych emigracja lub ucieczka tych osób powoduje niemałą stratę gospodarczą, podczas gdy dla krajów je przyjmujących stanowi zysk, zważywszy koszty zaoszczędzone na ich kształceniu.

Z drugiej strony imigranci i uchodźcy przynoszą niemałe obciążenia dla KRAJÓW SCHRONIENIA, zwłaszcza gdy chodzi o zatrudnienie, zamieszkanie i świadczenia socjalne. Dotyczy to szczególnie krajów rozwijających się, w których znajduje gościnę większość emigrantów i około 90% uchodźców.

Te wszystkie realne problemy nie powinny jednak fałszować perspektywy znaczących zysków ekonomicznych – jakie niosą imigranci – dla krajów schronienia. Dotyczy to w szczególności sposób wciąż rosnącej liczby krajów Europy Zachodniej przeżywających problemy demograficzne (starzenie się populacji). Bez imigracji siły roboczej nie mogą one ani utrzymać swojego poziomu zatrudnienia, ani na dłuższą metę zabezpieczyć finansowo swojego systemu ubezpieczeń, rent i emerytur. Niektóre dziedziny już dzisiaj upadłyby bez pracowników zagranicznych (np. służba zdrowia, hotelarstwo, oczyszczanie miast). I tak w Langwied koło Monachium 90 ze 120 zatrudnionych przy sprzątaniu kolei niemieckich to azylandzi; jedynie nieliczni Niemcy byłiby skłonni wykonywać tę pracę¹³. Wstydliwą z kolei stroną jest nielegalna praca w gospodarstwach, gdzie wykorzystuje się zatrudnione osoby, czerpiąc z tego zyski tanim kosztem.

Istnieje zatem jasny związek – możliwy do udowodnienia właśnie w Niemczech – pomiędzy WZROSTEM GOSPODARCZYM A LICZBĄ MIGRUJĄCYCH. I tak np. w dawnych Niemczech Zachodnich powstanie od 1985 r. 3 mln miejsc pracy i wynikający stąd wzrost dobrobytu

¹³ Por. „Süddeutsche Zeitung” z 16 i 17 XI 1992 r.

nie byłyby możliwe do zrealizowania bez równoczesnej imigracji 4 mln osób (Niemców – byłych mieszkańców NRD lub innych krajów oraz obcokrajowców). Ten związek został potwierdzony przez wszystkie prognozy, które przewidują we Wspólnocie Europejskiej do 2000 r. występowanie braku siły roboczej. Nowe opracowanie kolońskiego Instytutu Gospodarki Niemieckiej¹⁴ dodaje w zakończeniu, że w Niemczech potrzeba przynajmniej 300 tys. imigrantów rocznie przez najbliższych 25 lat, aby ustabilizować stan tamtejszej populacji i jej zdolności produkcyjne, a co za tym idzie – jej dobrobyt. Starzenia się populacji można jednak uniknąć tylko przez wzrost liczby urodzeń.

Już tych kilka faktów wskazuje, jak krótkowzroczne i błędne byłoby, gdy chodzi o interes Europy, stałe ograniczanie imigracji. Poza tym Niemcy są już od lat krajem imigracji, jako że od 1945 r. 15 mln, a więc około 1/3 mieszkańców dawnej RFN, stanowili uchodźcy, azylandzi, repatrianci i przesiedleńcy.

Środki polityczno-zapobiegawcze podejmowane wobec migrantów i uchodźców

Globalność i niezwykła złożoność współczesnych ruchów migracyjnych pozwalają stwierdzić, że z całym prawdopodobieństwem problemy z nimi związane potrwają jeszcze długi czas. Co więcej, rozwiązanie tego problemu dotyczącego porządku światowego wymaga wielosektorowego działania i wspólnej „światowej polityki wewnętrznej” na płaszczyźnie solidarności i współpracy.

Nawet jeśli migracje w określonej mierze mogą być pomocne czy wręcz niezbędne, to w równej mierze jest niewątpliwe, że istnieje potrzeba polityki zapobiegawczej w stosunku do zjawisk migracyjnych, zwłaszcza

¹⁴ K.-H. Meier-Braun, *Deutschland braucht Einwanderer*, w: „Zeitschrift für Kulturaustausch”, nr 42/1992, s. 225–227.

wobec uchodźców, aby uniknąć, o ile to możliwe, napływu uchodźców i eksodusu nędzarzy wraz z ich strasznymi cierpieniami. Aby zwalczać przyczyny tych zjawisk, należy przede wszystkim:

- promować na całym świecie PRAWA CZŁOWIEKA, nie ograniczając się tylko do sankcji typu negatywnego, jak np. wycofywanie pomocy potrzebnej do rozwoju;

- podjąć AKTYWNA POLITYKĘ POKOJOWĄ, która rozładowałaby napięcia międzynarodowe w obrębie zbiorowych systemów bezpieczeństwa (jak np. KBWE) i jednym z celów której byłoby zburzenie potencjałów zbrojeniowych krajów rozwiniętych oraz skuteczne ograniczenie handlu bronią;

- podjąć POLITYKĘ ROZWOJU ZORIENTOWANĄ NA BIEDNYCH, która mogłaby być prowadzona i rozwijana przez bardziej wyrównany światowy porządek gospodarczy (przewidujący np. obalenie protekcjonizmu i likwidację zadłużenia), tak aby kraje najbardziej ubogie (np. Afryka subsaharyjska czy południowa Azja) dzięki hojnej pomocy przeznaczonej na ich rozwój mogły zostać wsparte w sposób szczególny;

- podjąć politykę UMIARKOWANEGO ROZWOJU (sustainable development), czyli politykę stylu życia i zarządzania gospodarką znośną dla środowiska naturalnego, rozumianą także jako presję społeczną, przede wszystkim w społeczeństwach dobrobytu (narzucenie sobie ograniczania przez redukcję konsumpcji, zmniejszenie produkcji odpadów i ich powtórne wykorzystanie), w celu zachowania zasobów naturalnych i dziedzictwa ekologicznego;

- kontrolować PRZYROST DEMOGRAFICZNY przez walkę z nędzą, polepszanie sytuacji kobiet, doskonalenie struktur edukacyjnych i medycznych, a także za pośrednictwem promowania przez państwo dobrowolnego planowania rodziny metodami szanującymi godność człowieka;

- nasilić – politycznie, prawnie i finansowo – DZIAŁALNOŚĆ ORGANIZACJI MIĘDZYNARODOWYCH, w szcze-

gólności Narodów Zjednoczonych i organizacji od nich zależnych, ograniczając np. obowiązywalność zasady nieingerencji (jak to się stało po raz pierwszy w przypadku utworzenia strefy chronionej dla Kurdów w północnym Iraku), w celu zabezpieczenia przed wybuchami egoizmów narodowych i krwawych wojen domowych na tle etnicznym;

– wspomóc w sposób znaczący i skuteczny politycznie i finansowo Komisariat Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców w celu polepszenia trudnych warunków, w jakich znajdują się uchodźcy w wielu krajach biednych (przez zaopatrywanie ich na okres uchodźstwa i na powrót do ojczyzny).

Wszystkie te środki powinny – i z pewnością mogą – zostać dopełnione przez CELOWĄ POLITYKĘ WOBEC IMIGRANTÓW, uchodźców i cudzoziemców. Powinna się ona charakteryzować wspaniałomyślnością, mieć obiektywne podstawy, być trwała, a przez to możliwa do oceny i zastosowania wraz ze specyficznymi od czasu do czasu zadaniami w bogatych państwach Północy. Wobec tego konieczne jest określenie wspólnego sposobu postępowania wewnątrz Wspólnoty Europejskiej i rozszerzanie go, o ile to możliwe, na płaszczyznę porozumienia i współpracy z krajami Europy Wschodniej. Jak do tej pory tego wszystkiego brakuje. Nie powiększają bowiem wiarygodności przypadki takie jak w Niemczech, gdzie z jednej strony decyduje się o przyspieszeniu procedury przyznawania azylu, a z drugiej nie zatrudnia się niezbędnych do tego rzeczoznawców, albo jak w Stanach Zjednoczonych, które z otwartymi rękami przyjmują Kubańczyków, a odsyłają Haitańczyków. Czysto defensywna polityka jest w każdym razie skazana na niepowodzenie, ponieważ w razie konieczności uchodźcy zawsze znajdą sobie drogi nielegalne. Tak samo daremne jest odkładanie problemów na później, jak to zrobiono uzgadniając np. z sąsiednimi krajami: Czechami i Polską, odsyłanie emigrantów bez zapewnienia im dalszej opieki.

Projektów i wspaniałych deklaracji intencji nie brakuje ani na szczeblu międzynarodowym, ani w samych Niemczech. Niemiecki rząd federalny przyjął w 1990 r. projekt ustawy na temat uchodźców, który słusznie przewiduje walkę z tym zjawiskiem przez politykę zagraniczną, pomoc ekonomiczną dla Europy Wschodniej i współpracę w dziedzinie rozwoju. Zabrakło natomiast, jak dotąd, woli politycznej i jej konkretnej realizacji.

tłum. Tadeusz Cieślak SJ

Możemy nauczyć prostoty

Z ks. Johannesem Trajem,
proboszczem katolickiej parafii w Karagandzie
w Kazachstanie,
rozmawia Krzysztof Renik

— Moi dziadowie byli wysłani z Ukrainy, z obłasti odesskiej do Tadżykistanu. Należeli do tej grupy Niemców odesskich, którzy w czasie II wojny światowej znaleźli się najpierw w Polsce, potem w Niemczech, a po zakończeniu wojny trafili z powrotem do Związku Sowieckiego. Tym ludziom obiecywano, że powrócą do swoich wiosek i osad w okolicach Odessy.

— *I nie powrócili?*

— Nic, nie powrócili. Zaraz po przekroczeniu granicy Związku Sowieckiego przewieziono ich w głąb Sojuza. Moich dziadów właśnie do Tadżykistanu. Mama była w tamtych czasach małym dzieckiem...

Początkowo wszyscy moi krewni, wszyscy wywiezieni żyli w wioskach, pracowali na roli. Dzięki temu moja mama może mówić po tadżycku, zna trochę kulturę i tradycję tadżycką. Może także mówić po uzbecku... W 1961 r. rodzice przenieśli się wszakże do Kurgan-Tiube, miasta na południu Tadżykistanu. Tam dopiero mama zaczęła się uczyć rosyjskiego. Rodzice pracowali fizycznie. Mama była tkaczką. W moich wspomnieniach zawsze ją widzę przy krosnach. Ojciec był robotnikiem budowlanym.

— *Jakie było to codzienne życie ludzi deportowanych do Tadżykistanu?*

— Jakie było to życie? Czuję, że zostałem z czegoś okradziony przez to, że urodziłem się i wychowałem w Tadżykistanie. Nie zdobyłem wykształcenia, nie poznałem wystarczająco dobrze naszej niemieckiej kultury. Przecież narodową kulturę mogliśmy kultywować jedynie w rodzinnym domu oraz w koś-

ciela. Innych możliwości nie było... Ale i w domu było to trudne. Rodzice mówili do nas po niemiecku, a my... my odpowiadaliśmy po rosyjsku. To był nasz język, język urodzonych już w Tadżykistanie. Uczyliśmy się w rosyjskiej szkole, wychowywaliśmy się w środowisku Rosjan.

Pozostawał jeszcze kościół, który był rzeczywiście naszą ostoją narodową. Na niedzielną mszę przychodziło około 600 osób, właściwie samych Niemców. W kościele przechowywaliśmy np. zwyczaj kolędowania na Boże Narodzenie, chodzenia ze świątecznym pozdrowieniem po domach. Tu, w Karagandzie, istnieje niemieckie centrum kulturalne i dzięki niemu łatwiej zachować rodzimą kulturę, tradycję. U nas, w Kurgan-Tiube, zajmował się tym kapłan. A początek wszystkiemu dał ks. Józef Świdnicki, który w 1978 r. zarejestrował parafię i zdobył zezwolenie na budowę kościoła.

— *Ale ks. Świdnicki nie zagrzął miejsca w Duszanbe?*

— Rzeczywiście, pewnego pięknego dnia ze Świdnickim przyjechał ks. Jan Paweł Lenga. Oszłomił mnie wtedy swoją młodością. Nie sądziłem wówczas, że kapłan może być młody... Takie były nasze doświadczenia. Zналиśmy tylko starych księży, tych, których zesłano do Środkowej Azji. Przyjazd ks. Lengi na stałe to była dla nas wszystkich ogromna radość. Do wspólnoty włączyli się nowi ludzie. Ale radość trwała pół roku. Po sześciu miesiącach KGB „poprosiło” księdza, żeby zostawił parafię i opuścił Tadżykistan... Po jakimś czasie przyjechał do nas ks. Jan Bielecki, który również odegrał niemałą rolę w budowaniu kurgan-tiubińskiej wspólnoty wierzących. Oraz w moim przygotowaniu do kapłaństwa. Przez 2 lata mieszkaliśmy razem, razem modliliśmy się i uczyli.

— *A jak wyglądało codzienne życie religijne w Kurgan-Tiube?*

— Moja rodzina była głęboko wierząca. Tylko taka rodzina w tamtych latach była w stanie zachować wiarę, pozostać przy religijnym poglądzie na świat. Oczywiście oprócz takiego religijnego życia w rodzinie funkcjonowało także życie religijne naszej wspólnoty. Stworzyliśmy koła modlitewne i po domach, w pewnej tajemnicy, zbieraliśmy się na wspólne modlitwy. Czy-

taliśmy wtedy Biblię, odmawialiśmy różaniec, prowadziliśmy rozmyślania... To dla mnie niezapomniane przeżycia. Niekiedy nie było modlitewnego nastroju i wtedy odbywało się zwykłe spotkanie towarzyskie.

Tych grup było w naszej wspólnocie kilka. Bardzo mi pomagały. Odnajdywałem się w nich. To były przede wszystkim grupy młodzieżowe, co w tamtych czasach było w naszych warunkach czymś zupełnie niezwykłym.

— *A czy do 1978 r., czyli chwili powstania parafii, było w Kurgan-Tiube jakieś zorganizowane życie religijne?*

— Było. Ludzie zbierali się po domach. Z tym że tych ludzi nie było zbyt wielu i byli to głównie ludzie starsi. Zbierali się w niedziele oraz w rocznice śmierci kogoś z bliskich. Z tych spotkań pozostało mi takie choćby wspomnienie. To była noc Bożego Narodzenia. Zebraliśmy się u jakiejś staruszki, żeby całą noc spędzić na modlitwie. Ja wtedy jeszcze mały byłem i oczywiście w nocy zasnąłem. Kiedy się przebudziłem, by wraz z rodzicami wrócić do domu, na ulicach leżał śnieg. Tam, w Kurgan-Tiube, gdzie śnieg pada rzadko, spadł właśnie w noc Bożego Narodzenia... Dla mnie, małego chłopca, było to jakieś niezwykle zdarzenie.

— *A czy w Kurgan-Tiube mieliście choinkę?*

— Tak. I w domach, i potem w kościele. Tylko że u nas w domu była zawsze sztuczna choinka. Naszej rodziny nie stać było na coroczne kupowanie drzewka. Te drzewka zresztą przywożono do miasta z daleka. W okolicach Kurgan-Tiube nie rosną ani świerki, ani jodły... To przecież południe, niedaleko Afganistan. Drzewka trzeba było przywozić z gór...

— *A jak lokalne władze w Kurgan-Tiube odnosiły się do ludzi wierzących?*

— Różnie w różnych okresach. Na przykład w czasach, kiedy w Kurgan-Tiube proboszczem był Jan Bielecki, często wzywali go na rozmowy. Krzyczeli na niego przede wszystkim z powodu dzieci i młodzieży, której było wówczas w kościele bardzo dużo. Kiedyś wezwali do gorispolkomu rodziców wszyst-

kich dzieci, które chodziły do kościoła. Odbyło się specjalne zebranie z tymi rodzicami, na którym dowiedzieli się oni, że ich dzieci są zaliczane do grupy miejscowych chuliganów... Dla nas, dzieci wówczas, to było straszne przeżycie, że postawiono nas na równi z chuliganami. A nasi rodzice? Cóż, nasi rodzice musieli tego wszystkiego wysłuchać w ponurym gmachu gori-spółkomu...

— *Kiedy Ksiądz opuścił Kurgan-Tiube?*

— Wyjechałem z miasta w 1984 r. Pojechałem do armii. Świadomie zgłosiłem się do poboru, ponieważ już wcześniej zdecydowałem się na wstąpienie do seminarium. Przed seminarium chciałem odsłużyć wojsko. Miałem co prawda możliwość wstąpienia do seminarium przed poborem, ale nie chciałem tego zrobić.

— *Dlaczego?*

— Musiałbym podpisać zobowiązanie o współpracy z KGB. Już w szkole, kiedy zorientowali się, że jestem blisko Kościoła, namawiali mnie do współpracy...

Z wojska wyszedłem w 1986 r. i jeszcze tego samego roku jesienią wstąpiłem do seminarium w Rydze. Ostatnie 3 miesiące przed wyjazdem do Rygi spędziłem na Ukrainie, u obecnego biskupa, a wtedy zwykłego księdza — Jana Olszańskiego. Ks. Olszański odegrał zresztą istotną rolę w moim przygotowywaniu się do kapłaństwa. Już od ósmej klasy jeździłem corocznie w czasie wakacji na Ukrainę i uczyłem się właśnie u niego. W tej małej wiosce Manikowce, pomiędzy Chmielnickim a Kamieńcem Podolskim. To jest człowiek modlitwy, wielkiej modlitwy... Kiedy byłem w wojsku, otrzymywałem od niego listy. W tych listach były modlitwy, były przepisane fragmenty Ewangelii. Uczyłem się tych listów na pamięć... Przecież w wojsku nie mogłem mieć Biblii...

— *Władze wojskowe wiedziały, że jest Ksiądz człowiekiem wierzącym, że chce wstąpić do seminarium?*

— Dowiedzieli się o tym nie od razu. I oczywiście dzięki działalności spec służby. Miałem podręcznik do nauki łaciny.

Przez długi czas nikogo nie interesowało, do czego mi ten podręcznik potrzebny. I dopiero któregoś pięknego dnia zostałem wezwany do przełożonego. Pytał właśnie o ten podręcznik. Nie było sensu niczego ukrywać, natychmiast zorientowałem się, że on już wszystko wie... Ale muszę powiedzieć, że później nie miałem żadnych przykrości. Miałem jakieś szczęście do przełożonych w wojsku.

Ja zresztą nie przeżyłem w swym życiu wielu wstrząsów. Takich wstrząsów i nieszczęść, jakie spotykały np. innych kapłanów czy seminarzystów. Może dlatego, że tyle osób się za mnie modli? Modli się przede wszystkim moja mama... Jeszcze z dzieciństwa pamiętam ten widok: gdy tylko się budziłem, widziałem mamę na kolanach szepczącą modlitwy. W modlitwach nigdy nie prosiła o nic dla siebie. Szepiała te modlitwy zawsze za innych.

— *Czy od 1984 r. bywał Ksiądz w Kurgan-Tiube?*

— Tak, bywałem kilkakrotnie. Ostatnie wiadomości, jakie mam z tamtego miasta, są smutne. Na msze przychodzi nie więcej aniżeli 20–25 osób... Kościół w miejscowości Waksz trzeba było sprzedać — nie było już wiernych... Tamtejsi katolicy, to Niemcy. A Niemcy z Tadżykistanu masowo wyjeżdżają do Republiki Federalnej.

— *Z jakich przede wszystkim powodów? Ekonomicznych?*

— Nie, nie z ekonomicznych przede wszystkim. Może nawet te ekonomiczne powody nie są specjalnie ważne dla wyjeżdżających Niemców. Dużo jeździłem po Środkowej Azji i wiem, że tutejsi Niemcy żyją całkiem dostatnio. Mają ładne domy, dobre gospodarstwa... Na pewno są bogatsi aniżeli tutejsi Rosjanie, Kazachowie, Uzbegy.

Głównym powodem wyjazdów jest sytuacja społeczna, w jakiej znajdują się tu Niemcy. Chodzi o stosunek do Niemców, o sposób traktowania Niemców przez inne narodowości. Wczoraj byłem u tutejszego artysty — Niemca. I on mi mówi: Mnie tutaj nie traktują jak człowieka! Ja tu nikomu nie jestem potrzebny! Mój talent, cała moja sztuka nikomu tu nie jest potrzebna! Nas, Niemców, nigdy tak naprawdę nie uznawano

tutaj za pełnowartościowych obywateli. Teraz jeszcze się to nasiliło.

— *Czy ma to związek ze wzrostem uczuć narodowych wśród rdzennych mieszkańców nowo powstałych krajów Azji Środkowej? Także islamskich przekonań religijnych?*

— Myślę, że tak. Ludzie, np. Niemcy w Kazachstanie, po prostu boją się Kazachów. Obawiają się, że Kazachowie — podobnie jak się to zaczyna dziać w Tadżykistanie czy Kirgistanie — zażądają, by Europejczycy opuścili te ziemie. Niemcy boją się, że nie będą mieli dokąd pójść. Rosjanie wrócą do Rosji, Ukraińcy na Ukrainę, a Niemcy — dokąd? Gdzie ich ojczyzna — na Ukrainie? W Rosji?

A odrodzenie islamskiej wiary? Takie odrodzenie jest. I co tu mówić, to odrodzenie jest dla nas, chrześcijan, nieco niepokojące. Bo jest to odrodzenie dość agresywne. My tu widzimy już niemal na co dzień islamski fundamentalizm.

— *W czym ten fundamentalizm się przejawia?*

— W tym, że fundamentalistycznie nastawieni muzułmanie chcą wygnać z tych ziem wszystkich niewiernych. W Tadżykistanie np. coraz częściej mówi się o oficjalnym wprowadzeniu do kalendarza wszystkich muzułmańskich świąt. Dniem świątecznym miałby być w takim przypadku piątek. Jeżeli niedziela przestanie być świętem, dla chrześcijan będzie to już poważny problem.

— *Czy w Kazachstanie sytuacja jest podobna do tego, co się dzieje w sprawach odrodzenia muzułmańskiego w Tadżykistanie?*

— Nie, nasza sytuacja jest inna. W Kazachstanie tak naprawdę odrodzenia muzułmańskiego nie widać. Zresztą Kazachowie nigdy nie byli w sprawach islamu tak bardzo fanatyczni. Tutaj raczej panował pewien liberalizm religijny, religijna swoboda. Może to jest w jakiś sposób związane z tutejszym środowiskiem, z tym stepem kazachskim, w którym człowiek czuje się tak swobodny. Kazachowie kochają wolność i trzeba powiedzieć, że dają tę wolność także innym... Tak w każdym razie jest u nas, w północnym Kazachstanie.

Ale mówiliśmy o niepokojach Niemców, o tym, dlaczego stąd wyjeżdżają. Otóż jest jeszcze strach ludzi starszych, iż nasza narodowość, w warunkach, w jakich tu żyjemy, zupełnie utraci swą tożsamość. Zaniknie znajomość języka, niemieckiej kultury. Starszych bardzo niepokoją mieszane małżeństwa...

— *Ale czy teraz, gdy upadł system komunistyczny, nie pojawia się możliwość ochrony własnej, niemieckiej tożsamości narodowej?*

— No cóż, powstała organizacja „Wiedergeburt“, czyli „Odrodzenie“, ale sądzę, że plany odrodzenia na większą skalę niemieckiej tożsamości są w byłym Związku Sowieckim nierealne. Przede wszystkim dlatego, że nie ma niemieckiej autonomii na Powołżu i nie sądzę, by powstała. Poza tym myślę, że dla odrodzenia niemieckiego na tych ziemiach potrzebna by była świeża krew, nowi ludzie. A takich ludzi tu nie ma...

— *Nie wierzy Ksiądz w odrodzenie autonomii niemieckiej?*

— Mówi się o tym bardzo wiele. Jest dużo pomysłów na odbudowanie tej autonomii. Tylko że my czujemy się trochę jak przedmiot, który można przenieść a to tu, a to tam. Dla nas jest to poniżające. Przecież nasi dziadowie nie są znikąd. Oni mieli swoją republikę na Powołżu i tam żyli, pracowali... A teraz mówi się o jakichś innych ziemiach, które ewentualnie może by Niemcy dostali. Od Jelcyna w Rosji, od Krawczuka na Ukrainie. Takie traktowanie narodu liczącego około 2 mln jest po prostu poniżające. Przecież nasi dziadowie od 200 lat zagospodarowywali Powołże. Jedyne uczciwe rozwiązanie to zwrócić Niemcom to wszystko, co zostawili nad Wołgą.

— *Ale czy Niemcy mieszkający obecnie w Azji Środkowej, a także na Syberii, zechcieliby rzeczywiście powrócić na Powołże? Po tych wszystkich tragicznych doświadczeniach przeszłości?*

— Wśród Niemców deportowanych z Powołża często słyszałem o chęci powrotu. Te ziemie nad Wołgą to ich ojczyzna. Natomiast o powrocie w rejon Odessy, na Ukrainę, Niemcy mówią rzadziej. Trudno mi powiedzieć, dlaczego tak właśnie jest. Może nad Wołgą Niemcy mieli więcej wolności, więcej

suwrenności. Tam była przecież prawdziwa republika. Były niemieckie uczelnie, niemieckie urzędy, drukarnia, były niemieckie kościoły.

— *Wróćmy do Księdza seminaryjnych lat. Cały okres seminarium spędził Ksiądz w Rydze?*

— Tak, przez 5 lat uczyłem się w ryskim seminarium. Natomiast święcenia kapłańskie otrzymałem w Duszanbe, w Tadżykistanie. Były to, jak sądzę, pierwsze w historii święcenia kapłańskie w tym mieście, a pewnie i w całej tej części Azji. Można co prawda przypuszczać, że w tych tragicznych latach komunizmu były jakieś przypadki święceń dokonanych podziemnie, na przykład w obozach, przez uwięzionych tam biskupów. Ale ja osobiście nic o tym nie wiem...

Moje święcenia odbyły 1 VI 1991 r. Mam świadomość, że to był jakiś przełomowy dzień w moim życiu. Na prymicji, która odbyła się dzień później w Kurgan-Tiube, byli nawet nauczyciele z mojej dawnej szkoły. Także ci, którzy przeprowadzali ze mną surowe rozmowy na temat religii i Kościoła...

— *Po święceniach trafił Ksiądz tu, do Karagandy. Co Ksiądz zastał w tym górniczym, czarnym od węglowego pyłu mieście?*

— Co zastałem? Przede wszystkim spotkałem ludzi, którzy bardzo szybko mnie pokochali i których ja także szybko pokochałem. To chyba jest najcenniejsze. Zresztą ta miłość do kapłanów, to jest chyba efektem doświadczeń tutejszych wiernych, którzy doskonale wiedzieli, jaką cenę płacili tu duchowni za wierność swemu kapłańskiemu powołaniu. Cenę więzień, obozów, zesłań... Tu kapłana zawsze nazywają słowem „pater“.

— *Z jakich narodowości wywodzą się tutejsi wierni?*

— To są przede wszystkim Niemcy i Polacy. W ostatnich czasach zaczęli wszakże przychodzić do kościoła także Rosjanie. Dużo jest też ludzi z małżeństw mieszanych, którym trudno określić swoją przynależność narodowościową.

— *Czy mówią, że są narodowości sowieckiej?*

— Nie, tego nie mówią. Zresztą to teraz już niemożliwe

określenie. Oni mówią po prostu: ojciec Niemiec, matka Polka albo odwrotnie. Może nie powinienem tego mówić, ale nie chciałbym pochodzić z rodziny o nieokreślonej przynależności narodowościowej.

— *Jaka była historia karagandijskiej wspólnoty katolickiej?*

— Świątynia katolicka w Karagandzie istnieje już 14 lat. Sama wspólnota katolicka — znacznie dłużej. Starzy ludzie jeszcze do dzisiaj opowiadają o czasach, kiedy ich tu wysiedlono. Gdy tylko trafili w te strony, natychmiast zaczęli się zbierać w małe wspólnoty ludzi wierzących. Modlili się po domach w niedziele i święta. Najczęściej spotykali się w tej dzielnicy Karagandy, w której teraz stoi kościół. Nazywa się ta dzielnica Majkoduk. Takich grup modlitewnych było tu kilka...

Z tymi ludźmi pracował w Karagandzie przez lata ks. Władysław Bukowiński, o. Seweryn Preszlak, grekokatolik, bazylianin, także Aleksander Hyra, o którym mało kto wiedział, że był grekokatolickim biskupem, oraz o. Albinas Dumbliauskas. To właśnie on zbudował kościół w Karagandzie.

— *Kościół katolicki w Kazachstanie żył przez całe lata bez biskupa, nie było tu katolickiej hierarchii. Jak miejscowi wierni przyjęli fakt nominacji biskupa dla wiernych w posowieckiej Azji Środkowej?*

— Mnie się wydaje, że dla naszych wiernych same słowa „hierarchia kościelna“ są czymś mało zrozumiałym. Tytuł biskupi jest wiązany wyłącznie z sakramentem bierzmowania. Tu trzeba jeszcze wiele czasu, aby nasi wierni w pełni zrozumieli, kim jest biskup, jaka jest jego rola w Kościele. Żeby w pełni zrozumieli całą wewnętrzną strukturę Kościoła. Ale powiem otwarcie — trudno się temu dziwić.

— *Tutejsza wspólnota katolicka to wspólnota wielonarodowościowa: Niemcy, Polacy, Ukraińcy, także Rosjanie. Jak się układają stosunki pomiędzy tutejszymi wiernymi? Nie ma nieporozumień na tle narodowościowym?*

— Jestem tu krótko, ale przez te kilka miesięcy nie słyszałem o żadnym takim konflikcie. W przeszłości był, o ile wiem,

jakiś konflikt pomiędzy grekokatolikami a katolikami łacińskimi, ale sądzę, że został sztucznie wywołany przez sowieckie władze. W tamtych czasach unici nie byli przecież oficjalnie uznani przez państwo i władze bardzo chciały zniszczyć grekokatolickich kapłanów i wiernych. Także za pomocą skłócenia ich z katolikami łacińskimi.

Ja naprawdę nie mogę sobie przypomnieć żadnego konfliktu pomiędzy tutejszymi wiernymi na tle narodowościowym. A teraz jest już w Karagandzie i ksiądz Niemiec, i ksiądz Polak... Msze św. w niedzielę odprawiamy po niemiecku, po polsku i po rosyjsku.

— *Sądzi Ksiądz, że potrzebne jest tutaj duszpasterstwo prowadzone po rosyjsku?*

— Oczywiście, ponieważ duża część młodzieży nie zna już wystarczająco dobrze ani niemieckiego, ani polskiego. Dotyczy to nie tylko młodzieży wywodzącej się z rodzin mieszanych, ale także z czysto polskich lub niemieckich. Nie chcę w tym miejscu powiedzieć, że to jest wina tych młodych ludzi. Po prostu takie były warunki. Dlatego myślę, że właśnie rosyjski jest tym językiem w Azji Środkowej, który ma w naszych kościołach jakąś przyszłość.

— *Także z tego powodu, że do kościołów zaczęły przychodzić Rosjanie? Że tutejszy Kościół przestanie być jedynie wspólnotą Polaków i Niemców?*

— To, że Rosjanie przychodzą do katolickiego kościoła, jest faktem. Na mszy odprawianej po rosyjsku połowa wiernych to właśnie Rosjanie. Ci ludzie nigdy przedtem nie słyszeli o wierze, o Bogu. Oni nie byli ani prawosławnymi, ani ateistami. Kiedy tacy ludzie do mnie przychodzą, zawsze im mówię, by się najpierw zastanowili, czy chcą być chrześcijanami katolickiego, czy prawosławnego wyznania.

— *Ale Rosjanie bardzo często nawet nie mając kontaktu z prawosławną Cerkwią uważają się za prawosławnych. Tu jest inaczej?*

— Opowiem Panu takie zdarzenie. Kilka dni temu przyszła

do mnie płacząc 15-letnia dziewczyna. Ona chodziła już od dłuższego czasu do naszego kościoła. I oto rodzice powiedzieli jej, że grzeszy, ponieważ będąc Rosjanką jest jednocześnie prawosławną i nie powinna chodzić do katolickiej świątyni. Tylko że cała rodzina praktycznie nie chodziła do Cerkwi. To jakieś potwierdzenie tego, o co Pan pyta.

Trzeba zresztą dodać, iż duchowni prawosławni nie bardzo przychylnie patrzą na tych Rosjan, którzy chodzą do kościoła katolickiego. Wiem, że nawet krzyczeli na takich Rosjan... Mówili im, że grzeszą, że porzucili wiarę swych ojców, że zaparli się Boga. My staramy się na to nie odpowiadać. Nawet przeciwnie, mówiłem kiedyś starszej kobiecie, że jeżeli jej bardziej odpowiada spowiedź w cerkwi, to może i tam przystąpić do sakramentu pokuty.

— *Czy po wyjeździe stąd księżę grekokatolickich Ukraińcy przychodzą na łacińskie nabożeństwa?*

— Przychodzą, ale nie jest ich wielu. Czasami zdarza mi się słyszeć opinię, iż Ukraińcy niezupełnie uznają liturgię łacińską za własną. Oni są przywiązani do liturgii wschodniej i o łacińskiej mówią: To nie nasza tradycja.

— *Przydałby się tu znowu ksiądz wschodniego obrządku?*

— Jak najbardziej. Przecież w samej karagandzkiej obłasti mieszka 50 tys. Ukraińców. Ci ludzie w większości pochodzą z zachodniej Ukrainy, gdzie grekokatolicyzm był powszechny. To ogromna rzesza ludzi... Niestety, właśnie z braku stałej opieki duszpasterskiej, odeszli od wiary. Tak, duchowny grekokatolicki byłby tu, w Karagandzie, potrzebny.

— *O Kościele w byłym Związku Sowieckim mówi się niekiedy, iż jest to Kościół ludzi starych. Czy w Karagandzie przychodzi do kościoła młodzież?*

— Zasadniczą grupę wiernych stanowią rzeczywiście ludzie starsi. Młodzież... młodzież dopiero zaczyna się pojawiać. My jeszcze musimy się nauczyć kontaktu z młodzieżą. Ten tradycyjny typ pobożności, który u nas panuje, nie bardzo przemawia do młodzieży. Młodzi nie bardzo rozumieją tych starych

ludzi szepczących godzinami różaniec... Modlących się po polsku, po niemiecku, w języku dla nich mało zrozumiałym.

Tak, musimy się jeszcze nauczyć pracy z młodzieżą...

— *A z jakimi oczekiwaniami ta młodzież przychodzi do wspólnoty katolickiej? Czego oczekuje od Kościoła?*

— Przede wszystkim wskazania jakiejś drogi, jakiegoś przewodnictwa. Takiej drogi nie wskazały te wszystkie tutejsze komsomoły, nie pomógł ruch pionierski. Wszystko się zawaliło, upadło... Przez tyle lat tutejszym ludziom wmawiano, że naród sowiecki jest zawsze na czele, że tutaj żyje się najlepiej, że Sojuz utrzymuje pół świata. Ludzie w to wierzyli, na swój sposób byli z tego dumni. Teraz okazało się, że to nieprawda. Pojawiła się pustka.

Ciężko istnieć bez przewodnika, jeszcze ciężiej bez drogi, po której chce się iść w przyszłość. Myślę, że właśnie ta chęć odnalezienia drogi powoduje, że spora część młodzieży żyjącej w byłym Związku Radzieckim zwraca się w stronę religii.

— *Także w stronę coraz liczniej pojawiających się na tych ziemiach sekt i ruchów parareligijnych.*

— To prawda. Sekty są tu bardzo aktywne, mają ogromną ilość literatury religijnej, otrzymują ogromną pomoc z Zachodu. A poza tym jest w nich jakiś niesłychany duch apostołski. My często czekamy, aż ludzie do nas przyjdą. Oni natomiast sami wychodzą do ludzi. Ja niestety obawiam się, że myśmy w pewien sposób utracili ten żar przepowiadania Chrystusa, żar przepowiadania wiary. Przepowiadamy głównie tym, którzy już żyją wiarą. Nie niesiemy wiary tym, którzy jej jeszcze nie znają. A dla tutejszych ludzi samo przyjście kapłana do domu, to już jest wielkie wydarzenie. Oni bardzo często wspominają takie spotkanie w domu i mówią, że skoro okazano im tak wiele uwagi, skoro ksiądz przyszedł do ich domu, to oni już nie będą szukać innej religii, tylko poproszą o chrzest w Kościele katolickim.

— *Jakie zatem zadania należy postawić przed Kościołem na tych bezkresnych obszarach Kazachstanu, Azji Środkowej?*

— Sądzę, że musimy wyjść ku ludziom, ku tym ludziom, którzy jeszcze nie mają wiary. Wtedy nasza praca będzie zgodna z dawnym duchem Kościoła. Tym duchem, którego być może gdzieś w ciągu wieków zagubiliśmy. Wszyscy musimy w sobie odbudować ducha apostołskiego.

— *Ale czy w tej chwili, po latach urzędowego ateizmu, są już w krajach byłego Związku Sowieckiego możliwości owego wyjścia z ewangelicznym posłaniem ku ludziom? Czy można już pójść do szkół, wyższych uczelni, szpitali, domów opieki, więzień, obozów karnych?*

— Właściwie wszystkie możliwości już są. Możemy korzystać nawet z audycji w lokalnej telewizji. Mamy zezwolenie na wydawanie czasopisma religijnego... Brakuje sił. Brakuje kapłana, który byłby w stanie prowadzić duszpasterstwo wśród inteligencji. Brakuje wykształconych ludzi świeckich, którzy mogliby prowadzić pracę ewangelizacyjną. Jeden kapłan nie jest w stanie podołać tym wszystkim zadaniom.

Zaczęliśmy już chodzić na miejscowy uniwersytet. Jaki jest poziom wiedzy religijnej studentów? Najlepiej powiedzą o tym pytania, które zadawali nam słuchacze uczelni w czasie pierwszego spotkania. To były pytania najbardziej podstawowe: Kto to był Chrystus? Jaka jest różnica pomiędzy Chrystusem, Buddą i Mahometem? Jak zacząć czytać Biblię? Często pytano o różnicę pomiędzy katolicyzmem i prawosławiem. Ale np. na wydziale psychologii pytań w ogóle nie było, ponieważ tematyka religijna była dla tych ludzi czymś zupełnie obcym...

— *Czy ludzie tutaj boją się chodzić do kościoła?*

— Nie, już się nie boją, ale istnieje jeszcze w ich świadomości stereotyp, że Kościół to jakaś ciemna i zacofana instytucja. Powodem jest pewnie i to, że ciągle zbyt mało o Kościele mówimy publicznie. Że nie wyjaśniamy ludziom, czym Kościół jest. Dlatego ciągle jeszcze w umysłach ludzi funkcjonują te stare, komunistyczne stereotypy.

A my w Kościele powinniśmy nieco uprościć niektóre tradycje. Przede wszystkim nie stwarzać sytuacji, iż takie albo inne zachowanie w kościele jest sprawą najważniejszą. Przecież wie-

lu tutejszych ludzi nie wie po prostu, jak się w kościele zachować. I jeżeli stare babcie będą na tych ludzi krzyczały, że oni nie w porę uklękli, lub nie w porę wstali, to ci ludzie rzeczywiście będą się bali do nas przychodzić. Miałem wiele takich sytuacji, gdy ludzie po raz pierwszy przychodzący do kościoła chcieli przede mną klękać, całować mnie w rękę. To wszystko trzeba odrzucić, wytłumaczyć tym ludziom, że może kiedyś były takie tradycje, ale nie one są ważne... Przyznam się Panu, że kilka razy ganiłem moich wiernych za to, iż ludziom nowo przychodzącym opowiadają, jak to trzeba przed księdzem przyklęknąć, jak trzeba księdza w rękę pocałować...

Ale z drugiej strony też i prawda, że ludzie, którzy są w kościele po raz pierwszy, zupełnie nie rozumieją sakralnej atmosfery tego miejsca. Nie bardzo pojmują, dlaczego nie należy tu rozmawiać, dlaczego potrzebna jest cisza. No cóż, to jest właśnie efekt wieloletniego urzędowego ateizmu.

— *Zdarza się słyszeć obecnie, że na ziemiach byłego Związku Radzieckiego zapanowała moda na religijność. Kiedyś modne było przynależenie do kompartii, teraz modny jest kontakt z Kościołem, z Cerkwią...*

— Rzeczywiście, wiele na ten temat pisze prasa. Ale ja myślę, że to nie jest tak. Na przykład w Kazachstanie takiego masowego przebudzenia religijnego o charakterze mody nie ma. Nie wiem dokładnie, jak to wygląda w Cerkwi prawosławnej. Tam zdarza się i ponad 100 chrztów w jedną niedzielę... Czy to moda? Nie wiem.

— *Jak Ksiądz ocenia Kościół na Zachodzie? Co ten Kościół może dać ludziom wierzącym w krajach byłego Związku Radzieckiego? I co ludzie wierzący stąd mogą dać Zachodowi?*

— Cóż, na przykład Kościół w Niemczech wydał mi się przede wszystkim wielką instytucją finansową. Tam bardzo wiele mówi się o pieniądzach... Każdy problem jest dyskutowany pod kątem pieniędzy. A co my możemy dać? Na pewno prostotę... My może modlimy się prościej, ale z pewnością modlimy się więcej...

Zbigniew Sudolski

Aleksandra Fredry świat wartości i antywartości

Od ukazania podstawowego kierunku refleksji filozoficzno-moralnej występującej w sentencjach Aleksandra Fredry (zob. „PP” 6/1993 ss. 416–429 – dop. red.) przejdźmy do szczegółowego przedstawienia świata wartości eksponowanego przez pisarza, stwierdzenie bowiem, iż sentencje te pisał człowiek mający *wszystko wszystkim za złe, kto nieustannie na wszystkich i wszystko się złości, kto pragnie się odgrodzić od świata i zamknąć w samotności przed ludźmi, ktoś, kto (...) światem po prostu gardzi, a ludzi po prostu nienawidzi. (...) ktoś godny litości, ale i wysoce antypatyczny*¹, jest zwykłym nieporozumieniem i uproszczeniem problemu. W ukazanym kierunku refleksji filozoficzno-moralnej Fredry widać było jego krytycyzm wobec świata tracącego busolę oraz dramatycznie przeżywany odwrót od wszelkich norm etycznych, poszukiwanie mocnego, a niesłusznie przysypanego niepamięcią fundamentu, na którym można by odbudować zdrową przyszłość. Adagia zgromadzone w pięciu częściach tzw. „Zapisków starucha”, dzięki swej tradycyjnie zwięzłej formie znakomicie nadawały się nie tylko do krytycznej oceny świata i snucia refleksji etycznej, ale również do przedstawienia w sentencjonalnej formie podstawowych wartości nadających kierunek jego odrodzeniu. Po zakwestionowaniu relatywizmu moralnego, jasnym sprecyzowaniu granic dobra i zła, Fredro układał dalsze sentencje, których założenia dydaktyczne były oczywiste, zwłaszcza

¹ J.M. Rymkiewicz: *Aleksander Fredro jest w złym humorze*, Warszawa 1977, s. 13.

w konfrontacji z przejmującą oceną krytyczną współczesnego świata, ukazaniem budzącego niepokój i dezaprobatę zła.

Niewątpliwie wartością prymarną umożliwiającą przewycięzenie relatywizmu etycznego jest według Fredry Bóg i zakorzenione w Nim ludzkie sumienie. To właśnie ta głęboko osadzona w człowieku tęsknota do sacrum staje się jego busolą pozwalającą odróżnić dobro od zła i prowadzi do ustalenia właściwej z punktu widzenia moralnego hierarchii wartości. Stwierdziliśmy również, iż odkrywany przez człowieka świat wartości nie został jasno osadzony przez Fredrę w chrześcijaństwie i w jego aksjologii. Widać to najwyraźniej w zupełnym pozbawieniu głębszej wymowy hasła MIŁOŚĆ, jednego z podstawowych nakazów moralnych Dekalogu i Nowego Testamentu. Ta tak istotna cnota ewangeliczna, na której cześć św. Paweł wyśpiewał wspinały hymn w I Liście do Koryntian (13,1–13), zostaje sprowadzona niemal wyłącznie do dość płytko rozumianej miłości małżeńskiej, ograniczona jedynie do wzajemnego szacunku i zrozumienia: *Kochaj tylko w ciszy* (III, 10)². *Wielka to męka – nie szanując kochać* (I, 289). „*Miłość wieczna!*” znaczy tyle, co: *Padam do nóg! – Słowa, nic więcej* (II, 66). *Pótyś mądry, póty kochasz, póki przyjemne słowa twoje. Ale jeżeli najszlachetniejsza rada, a niemila – wtenczas z mędrca kochającego stajesz się tylko gdyraczem* (II, 23). (Podobne zob.: I, 175; II, 104; II, 70; III, 76; II, 194.)

Jedynie w pierwszej cytowanej sentencji można się ewentualnie dopatrzeć jakiejś głębszej wymowy. Następne dotyczą raczej miłości małżeńskiej pojętej dość wąsko. Niewątpliwie wpływa na to wyraźnie krytyczna ocena przez Fredrę kobiet – sentencje pisarza na ten temat atakują płyciznę intelektualną, ślepe uleganie

² Wszystkie przytaczane sentencje pochodzą z pięciu części *Zapisków starucha*, według: *Pisma wszystkie*, oprac. S. Pigoń, t. XIII oprac. K. Czajkowska i S. Pigoń, Warszawa 1968, s. 221–271.

modzie, powierzchowną religijność, niewierność, kłótność powodującą, iż zacisze domowe staje się piekłem: *W sercu kobiety – mądrość kobiety* (I, 53). *Droga zawsze żona, ale w karnawał najdroższa* (I, 208). *Gdzie moda panią – rozum sługą* (V, 8). *Dziwny czasem program: rano spowiedź, w południe fioki, wieczorem miłości* (I, 310). *Rok czterdziesty zwykle drzwi szaleństwu zamyka mężczyznom, a otwiera kobietom* (I, 447). *W domu pokrzywa, róża za domem* (I, 313). *Uciekła od męża – mniejsza z tym! Ale porzuciła dzieci. Tego i sobaka nie robi* (III, 33). *Osoby lubo niewinne, ale które nam jakikolwiek nasz występki przypominają, najczęściej są nienawidzone. Dlatego przestępna żona nie może być dobrą matką w czasie swego obłąkania, któremu wprowadzie także nie zawsze jest winną* (IV, 28). (Podobne zob.: II, 55; II, 54; I, 418; II, 236; I, 536; I, 316; I, 311; I, 448; I, 309; III, 9; I, 312; II, 287; II, 288; I, 64.)

Jak widać z tego wyboru cytatów, Fredro nie idealizuje kobiety, daleki też jest od idealizacji pożycia rodzinnego. Znałe z jego biografii głębokie przywiązanie do rodziny, dzieci i wnuków w sentencjach pisarza znalazło wyraz jedynie w warstwie krytycznej, niewątpliwie narastającej z biegiem lat dzięki niezwykłemu darowi obserwacji życia. Nawet o dzieciach układa Fredro dwie sentencje pełne gorzkiego krytycyzmu: *Drogie dzieci – bo drogo je opłaca serce rodziców* (V, 42). *Jedne dzieci nam kwiatki, drugie śmieci znoszą* (I, 149).

Głównym powodem krytyki określonych postaw społecznych jest przede wszystkim niewolnicze uleganie modzie i naśladowanie wszystkiego, co rodowodem swym sięga zagranicę i Paryża: *Kurz paryski – w Polsce błotem* (I, 118). *Kraj nasz zawsze chorował na małpiarstwo, ale teraz więcej niż kiedy* (I, 444). (Podobne zob.: I, 251; I, 488; I, 456.)

Omawiane sentencje, dotyczące głównie kobiety, dzieci, życia rodzinnego, ujawniają chyba najpełniej dostrzeżone przez Fredrę całkowite zachwianie się ładu moralnego świata, zakłócenie jego wymarzonej w ko-

mediach idylli. Adagia Fredry są odwrotnością tej wizji rzeczywistości, którą nam dał w komediach, tak jak komedia Fredrowska jest „odwrotnością” *romantycznego teatru wielkich znaczeń*³. Jego sentencje przeciwstawiają się preromantycznej „filozofii idylliczności” lansowanej u nas m.in. przez Kazimierza Brodzińskiego. Występujące niekiedy tendencje do idealizacji przeszłości wynikają z krytycznej konfrontacji z teraźniejszością kwestionującą historyczne zasługi szlachty i ugruntowane tradycją prawdy moralne: *Pieśni ludowe milczą o nadużyciach szlachty – a pieśni ludowe są najpewniejszą historią* (V, 88). *Piękne zwaliska z daleka – miły dworek z bliska* (I, 239). *Na zadnieprzańskich stepach bielą się kości obrońców naszej wiary i ojczyzny, kości polskiej szlachty, co przez wieki była narodem. Wy postępowcy – występowcy, przestępczo rzucacie na nią klątwę. Ja waszą klątwą gardzę i szczycę się, że polskim szlachcicem umrę* (I, 537). *Przyjemnie, że twój pradziad zasłużył się dobrze Ojczyźnie. I słusznie. Ale niesłusznie, jeśli te zasługi zechcesz uważać za swoje* (I, 333). *Dla ducha czasu – kamienujecie dziś szlachtę. Ale ukamienowalibyście i Żyda, i Cygana, gdyby z niego dało się co obedrzeć, a zawsze w imię wolności* (II, 210). *W pośmiertnych moich pismach nie szukajcie tegoczesnych nowości, bo znajdziecie tylko zbutwiałe kartki z lat przeszłych* (IV, 14). (Podobne zob.: I, 52; IV, 20.)

Fredrowska wizja świata jest pełna dramatyzmu, wynika z rozpadu istniejącego dotychczas systemu wartości. Fredro snuł swą refleksję na gruzach przeszłości i mało obiecującej teraźniejszości. Był przekonany, iż współczesny mu świat zmierza ku zgubie głównie z powodu odrzucenia podstawowych nakazów etycznych, obowiązujących norm życia społecznego i rodzinnego. Zaostrzając swój krytycyzm wobec świata Fredro pragnął odbudować system tradycyjnych wartości: *Im*

³ Zob. K. Poklewska: *Aleksander Fredro, „Profile”*, Warszawa 1977, s. 345.

więcej moralność upada, tym więcej strażników wymaga (I, 491). Starzy częstokroć bajdurzą – to prawda. Ale i młodzi lubią zanadto kłaść wszystko na karb spróchniałych przesądów. A są jednak prawdy czasem uświęcone, które podług widzimi się bezkarnie przykroić się nie dadzą, jeżeli mają żyć dłużej jak jedną wiosnę (II, 311). „Będzie, co będzie! A jest, co jest” – godło zbójów. Społeczeństwo waży i mierzy, w jego sile rękojmnia porządku (IV, 13).

To nieprawda, iż Fredro: *Nienawidził nihilistów i wiedział, że nihilisci mają rację. Kochał cnotę i nie miał nadziei*⁴. Przeraża nas jedynie fakt, iż pisarz miewał niekiedy stany depresyjne, ostateczna wymowa jego wizji świata daje się jednak zawrzeć w łacińskiej dewizie: *Contra spem spero*.

Nieporozumieniem jest też posądzanie Fredry o *daltonizm moralny*, lub zdecydowane odbieranie mu miana wychowawcy narodu, jak czynił to Boy⁵. Niewątpliwie jego komedie z ogromnym uczuciem ukazywały przede wszystkim przeszłość, ale nie była to bynajmniej apoteoza *czerepu rubasznego* szlachetczyzny. Cały krytycyzm Fredry był jednak niewątpliwie skierowany ku teraźniejszości i skupiał się na trosce o odbudowę roztrwonionego systemu wartości uosobionego w tradycji. Początek upadku i zachwianie się podstaw obowiązującego systemu etycznego Fredro dostrzegł w pogwałceniu praw narodów do wolności i samostanowienia. Jego ocena rozbioru Polski jako faktu z gruntu amoralnego, o dalekosiężnych konsekwencjach widocznych w upadku zasad moralnych w polityce pozwala widzieć w nim nie tylko twórcę „komedii konserwatywnej”, bawiącego nas wyłącznie artyzmem i śmiesznościami. Nie był niewątpliwie moralizatorem na skalę Skargi czy czynu Rejtana, brakowało mu głębszej kultury duchowej, ale rehabilituje go w naszych oczach taka choćby

⁴ J.M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 341–363.

⁵ T. Boy-Żeleński, *Obrachunki fredrowskie*, Warszawa 1952.

sentencja: *Rozbiór Polski był w Europie złym przykładem, a skończy się ogromnym rozkładem* (III, 77). Stawia ona Fredrę w jednym szeregu z porozbiorowymi moralistami i publicystami politycznymi. Fakt, iż z kilkuset sentencji pisarza potrafimy dość łatwo wybrać refleksji na temat narodu, miłości ojczyzny, wad narodowych, świadczy o jego głębokiej trosce o tę podstawową wartość, jaką jest egzystencja narodu: *Zgnębienie jednej narodowości – zaraża łaknącą żądzą zdobyczy sąsiednie narody* (V, 58). *Biada narodowi, który traci szacunek samego siebie* (V, 9). *Miłość ojczyzny cicha, głęboka; głęboka, bo z wiecznych źródeł. – Patriotyzm przybyszów głośny, unosi się chwilowo jak balon, mniej więcej wysoko – ale zawsze za pieniądze* (II, 72). *Nieprzyjaciół, który podkopał cnoty narodu – już go przez to wynarodowił* (II, 169). *Naród, który nie ma woli i siły powiedzieć łotrom, że łotry – nie wart być narodem* (I, 205). (Podobne zob.: II, 128; II, 130; I, 236; II, 129.)

Miłość ojczyzny bije z *wiecznych źródeł* – to wyznaczenie sakralizujące naród zbliża Fredrę do naszych największych romantyków. Ta miłość obok wartości prymarnej, jaką jest Bóg i zakorzenione w nim sumienie człowieka, pozwala zachować godność, jedność, przezwyciężać wady, daje siłę i wolę do odbudowy narodowej egzystencji. Optymizm Fredry nie jest jednak optymizmem łatwym, wiele w nim gorczy i bolesnego demaskatorstwa o głębokich walorach wychowawczych, wiele pobożnych intencji ukazujących poprzez krytyczny obraz tęsknotę za właściwym wyborem zachowań. Nie brak tu również pełnych boleści akcentów pesymistycznych, świadczących o dramatycznym przeżywaniu współczesności; podkreślanie zgubnej roli pieniądza najbardziej podważającego tradycyjny system wartości: *Wszystko da się mniej więcej obliczyć, tylko nie głupota narodowa. Bo albo za tania sama w sobie, albo wznieci pożar, którego tak powodu, jak i końca zgadnąć nie można* (II, 168). *Aloes w 50-tym r. wystrzela nagle wysoką strzałą, kwitnie – i ginie. Tak i społeczeństwa*

mają swój czas: swój szczyt, swój kwiat i swoją śmierć (II, 137). *Podzięka ojczyzny i miliony w kieszeni – to dwa grzyby w barszczu* (I, 391).

Ten kierunek myśli Fredrowskiej potwierdzają również jego „Epigramaty“:

Wolność! Braterstwo! Ojczyzna! ba, Wiara!
A koniec: – Co dasz? To dziś grunt, to miara.

(„Epigramaty“, nr 43, t. XII)

Ojczyzna żyje zawsze, z tą jednak odmianą,
Że dawniej życie, mienie w ofierze dawano,
A teraz do Ojczyzny każdy ściga dłoń –
Od takich patryjotów Panie Boże chroń!

(„Patrioci“, „Epigramat“, nr 68, t. XII)

Podobne myśli prowadzą do sformułowania sentencji o bardzo ostrej poincie: *Wczorajszy patriota – istna hołota* (I, 472).

Źródłem podobnych poglądów i płynącego stąd pesymizmu Fredry jest wżgarda dla zmaterializowanego świata, który przede wszystkim deprecjonuje tradycyjny system wartości. Brak poszanowania dla prawa, bezwzględny egoizm osłaniany maską rzekomego patriotyzmu, próżniactwo i lenistwo – oto rejestr podstawowych wad rozsadzających społeczność tworzącą naród: *Zna wszystkie prawa; wie jak je omijać* (II, 77). *Do wszystkich wad naszego dawnego społeczeństwa – nowe dołączyło (się) jeszcze: Bezwzględny egoizm, osłaniający się świętą miłością ojczyzny* (II, 127). *W Chinach czy w Polsce – kosmopolita agituje tylko dla siebie* (II, 131). *Lenistwo polipem społeczeństwa. – Posiekaj na kawałki, a z każdego kawałka będzie próżniak, żebrak albo zbój* (II, 123).

Nowa warstwa inteligencji wyrastająca ze zdeklasowanej szlachty i reprezentantów innych stanów, jej krytycyzm wobec przeszłości, jak również brak odpowiedzialności ze strony szlachty prowadzi do podważenia ugruntowanego tradycją porządku społecznego i mo-

ralnego. „Nie daj Boże pana z Iwana“ – Nie arystokratyczne to przysłowie, ale czysto chłopskie – i bardzo trafne (I, 271). Proletariat inteligencji – ferment wieczny, a spirytus wątpliwy. Rozgoszczą się teraz w tej narodowości, którą drudzy krwawym znojem dziesięć wieków utrzymali – wolność ogranicza swoją wolą, kamieniami oplaca bratnią pomoc; wciska się paszkwilami w rodzinne koła, a wzdargę pocziwych ludzi bierze za dowód swojej zmyślnej potęgi (II, 40). Wielką wadą, ledwie nie narodową, naszej tzw. jeszcze szlachty jest zapatrywanie się z własnego tylko stanowiska, nie mówię: na sprawę krajową, ale na osoby, którym powierza się czynność: – Dobry człowiek, biedny! stracił majątek! ma dużo dzieci!! Dajcie mu urząd! – Ale czy ten dobry człowiek odpowie swojemu zadaniu? Potem o tym! Wielu chcąc zmniejszyć odpowiedzialność powiada: – Jeden mój głos nie zaważy w wyborze. Albo: – I tak wyboru nie potwierdzę. – Albo nareszcie: – Jeden mniej rozumny państwa nie zgubi. Mamy poczucie obowiązków osobistych, domowych, rodzinnych, ale nie mamy poczucia twardego obowiązku społecznego. Wypełniamy leniwo, a chętniej jeszcze omijamy (II, 255). (Podobne zob.: V, 7; V, 66; III, 48.)

Największym wrogiem przeszłości i uświęconego tradycją systemu wartości jest według Fredry ówczesna demagogia szermująca hasłami demokracji, socjalizmu, materializmu, nienawiści, relatywizmu moralnego, podważenia praw własności, wartości pracy, podstawowych norm współżycia społecznego itp. Przyszłość może być waszą, ale nigdy przeszłość. Dlatego demagogi jej nienawidzą (V, 33). Socjalizm – pisz: zabieralizm (III, 75). Ideolog chce z swojej gliny nowego człowieka ulepić. – I zawsze robi tylko błoto (II, 172). Gdzie nienawiść kują, tam demagog przy miechu, a diabeł przy młocie (I, 3). Od biurokraty do demokraty dziś przejście nie inne, jak z deszczem pod rynną. Pierwszy działa wstecz, drugi woła: precz. Pierwszy próg, drugi wróg, swobody i zgody wieczny wróg (V, 94). Nie udawaj reformatora, powiedz otwarcie, żeś rozbójnik, a mniej tobą gardzić będą

(II, 201). *Tyle namnożyło się fałszywych monet, że już teraz i ZASŁUGA kursu nie ma* (IV, 10). *Żądza wściekła zysku ogarnęła społeczeństwo. Póki jej jaka nowa idea nie okiełzna, póty ani nauka, ani praca wystarczać jej nie będą* (I, 318). „*Siła przed prawem*” – *niebezpieczna sentencja, jak z gabinetów przejdzie do gminu* (III, 74). (Podobne zob.: II, 166; I, 32; I, 167; I, 533; IV, 7; II, 233; III, 44; I, 139.)

Przytoczone wyżej sentencje stanowią istotę współczesnego Fredrze *ducha czasu*, przeciwstawianego tym wartościom, jakie uosobiała tradycja i uświęcony wiekami system wartości. W jednej z refleksji stwierdzał pisarz: *Jak Cygan na ślepej kobyle na targ, wyjeżdżacie zawsze z waszym DUCHEM CZASU. Ale duch czasu to nie zawiść, nie oszczerstwo, nie chciwość, nie rozbój. – A jeżeli nim jest, to taki gałgan jak i wy!* (II, 209).

Również w „Nowych herbach” znalazła się bardzo wymowna propozycja herbu dla owego okrzykanego *ducha czasu*, którego przedstawia Fredro w dość wymownym, plastycznym skrócie: *W błękitnym polu diabeł we frygijskiej czapce dmie w dudy. (Zawołanie:) „Gram na dudach!”* (nr 18, t. XIII, cz. I, s. 274).

Raz jeszcze znaczący cień wielkiej rewolucji francuskiej przesuwają przed oczyma pisarza i grozi światu, którego degradacja moralna przeraża Fredrę. Pisarz czuje się tragicznie osamotniony na tym cmentarzysku współczesności, na którym *postęp* znaczy *rozkład*, gdzie nienawiść góruje nad miłością, a brak jedności prowadzi do *zawiści i niesforności*. W wierszu pod znamienitym tytułem „Cmentarz” współczesność ze swym *duchem czasu* jawi się jako coś porażającego swym *rozkładem*:

(...) *Błąkam się jakby widmo po nieznanym tłumie,
Nikogo nie rozumiem, nikt mnie nie rozumie.
O, zły duch, ten „duch czasu” w ciągłej teraz mowie,
Co szumnie zwą postępem, ja – rozkładem zowią,
Wprawdzie i dawni ludzie świętymi nie byli*

*I zawsze, jak to ludzie, żyli i bładzili,
Ale nawet w ich błędach coś wyższego było.
Co parło ze sobkostwa niepojętą siłą;
Był jakiś cel ogólny, był jakiś hart męski,
Miano odwagę czynu i odwagę klęski
I nie kryto się nigdy w świętoszka ostonie,
By truciznę zaszczepiać w macierzyńskim łonie.*

*Teraz świat złudnym słowem w oczy tylko prószy,
Miłość zawsze ma w ustach, a nienawiść w duszy;
Narodowość dziś godłem, a narodowości
Zgasła iskra ostatnia – dla braku jedności.
O, nie arystokraty ani demokraty,
Lecz zawiść i niesforność – to są nasze KATY!*

*Może się mylę, zresztą... nie rozumiem może,
Dlatego pod murawę chętnie głowę złożę.*

(5 VI 1873)

(„Cmentarz“, „Wiersze osobiste“, t. XII, s. 141)

Znamienne, że ta tak dramatycznie przeżywana przez Fredrę degrengolada współczesności nie jest jednak równoznaczna z bezkrytyczną apoteozą i idealizacją przeszłości. Ludzie odchodzącej epoki szlacheckiej, jak to ludzie żyli i bładzili, ale kierowali się jednak jakimiś ideałami, wartościami, które nie pozwalały im, zdaniem Fredry, zasklepić się w *sobkostwie*, lecz promieniować odwagą i męstwem mającym na celu dobro ogólne oraz zdrowie moralne. Z perspektywy spełnionego życia również ocena własnej przeszłości nie jest pozbawiona krytycyzmu, ale *prawa droga* prowadząca w przyszłość budzi trwogę, zwątpienie, otwiera perspektywę nocy: *Przy schyłku życia na cóż grzebiesz w swojej przeszłości? Cóż tam zobaczysz?!!! Trochę szatu..., trochę błędów..., trochę głupstwa... Na prawej drodze – ciernie, obok pociechy – trwogę..., obok nadziei – zwątpienie. – Teraz noc* (II, 226). *Już teraz nie śmierci – ale lękam się życia* (II, 308). (Podobne zob.: I, 269; III, 65.)

Zakończmy tę egzemplifikację odwołaniem się raz jeszcze do poezji Aleksandra Fredry. Jest taki wiersz pt. „Niestety!“, w którym krytyczna ocena teraźniejszości i głęboki pesymizm z powodu braku perspektyw na przyszłość spowodowane są aż dwukrotnie (na początku i na końcu wiersza) powracającym stwierdzeniem o potrzebie „serca“ będącego *odblaskiem Boga*.

*Kochałem moję Ojczyznę,
Moję ziemię, moich braci,
Jakikołwiek był jej los;
Zawsze serce górą było,
A gdzie serce, tam i Bóg.*

*Kochałem Polskę, kochałem,
Jak się kocha tylko matkę...
Lecz ją poznać trudno dziś;
Te zawrotne, mściwe tłumy –
To nie polski dobry lud.*

*Ta handlu, fałszu, przekupstwa
Targowica nieustanna –
Nie rycerski to już kraj.
Jeszcze polska dotąd mowa,
Lecz Polaków nie ma już.*

*Niegodne wnuki pradziadów!
Ich pomników, ich ołtarzy
Nie chcą święcić, nie chcą znać;
A w ich piersiach serce milczy
Na rodzimej pieśni głos.*

*Już męstwem, wiarą potężne,
A miłością nigdyś słynne
Pokolenia zeszły w grób;
Zniknął w sercu odblask Boga
I zgaśł Polski dawny duch.*

W ten sposób Aleksander Fredro raz jeszcze powracał do stwierdzeń, których echo znalazło swój wyraz również w sentencjach o Bogu – sercu – sumieniu, będących gwarantem najwyższych wartości moralnych.

Bezwzględne odrzucenie *ducha czasu* i zwrot ku przeszłości świadczy niewątpliwie o konserwatyzmie Fredry, ale nie jest to bynajmniej konserwatyzm *skostnienia i niemocy*, czy nawet tylko *żywego, rasowego i uczuciowego związku z przeszłością*⁶, ale świadomość konieczności przywrócenia zdeprecjonowanym i odrzuconym wartościom moralnym pełni ich blasku. Jego dramatyczne przeżywanie „rozkładu” współczesności, tragizm nieuniknionej zagłady nie wynikały bynajmniej z nihilizmu czy starczego zrządzenia i utyskiwania, lecz z głębokiego przekonania, iż odrzucenie uświęconych tradycją wartości moralnych, norm i zasad życia indywidualnego i zbiorowego jest aktem samobójczym dla jednostki i narodu. „Nowoczesność” była dla Fredry synonimem amoralności i podważeniem narodowego bytu. Wstrętne było mu wszelkie doktrynerstwo; był człowiekiem trzeźwym i krytycznym, wyrozumiałym na błędy, potrafiącym oceniać po ludzku to co ludzkie oraz widzieć fundamentalne znaczenie zakorzenionych w człowieku prawd moralnych. – *Jestem z tych, którzy wierzą, że Opatrzność do nas czasem przez serce przemawia* – wyznaje jeden z bohaterów komedii „Dwie bliźny”. Jego twórczość, jak słusznie podkreślał znany krytyk Stefan Kołaczkowski, jest twórczością *ograniczenia, umiaru, bez niej głębia moralna poezji Fredry nie byłaby dostępna*⁷. Jest to stanowcza *pochwała stałości*, gdyż tylko ona nadaje życiu sens i pozwala dojrzeć *głębszy odcień metafizyczności*. Jego krytyczna ocena świata wynika niewątpliwie z głębokiego wewnętrznego przeżycia. Twórczość Fredry była ze swej natury

⁶ S. Kołaczkowski, *Osobowość i postawa poetycka Fredry*, w: *Dwa studia: Fredro – Norwid*, Warszawa 1934, s. 11.

⁷ Tamże, s. 20, 24.

twórczością społeczną, stąd tak silne w niej akcenty moralistyczne i dramatycznie przeżywane porażenie złem. Ale mimo stwierdzeń Kołaczkowskiego, twórczość Fredry wieku dojrzałego nie jest tylko *dokumentem strasznym, sączącym jedynie beznadziejny smutek, wzgardę dla zmateralizowanego świata, odbijającą się w aforyzmach zgorzkniałego moralisty*. Śmiałość Fredrowskiego odrzucenia i krytyki zdeprawowanej współczesności wynika z jego obrony podstawowych wartości moralnych, których uosobieniem jest tradycja. Słusznie tym razem Kołaczkowski pisał: *Fredro, moralista surowy, odwrócony od świata i jego małej podłości, szukał tam właśnie (tj. na wsi), w tej oazie WARTOŚCI MORALNYCH, szukał, znalazł i posiadał*⁸.

Przypominał je, nie tylko gdy ożywiał świat szlacheckiej przeszłości w swych komediach, ale również wtedy, kiedy jako nieodrodny syn tej warstwy formułował swoje refleksje i sentencje moralne, uprawiając w ten sposób swoistą dydaktykę, której mądrość płynąca z gorzkiego doświadczenia zasługuje w pełni na przypomnienie. Definicja istoty przysłowia silnie osadzonego w tradycji, sformułowana przez Wincentego Pola, znakomicie oddaje charakter refleksji paremiograficznej Fredry: *...są to przewodniki na ciemnej drodze żywota, składy drogo opłaconych doświadczeń, sumienne definicje cnót i dziejów domowych, a niekiedy jakoby zagadki i hieroglify brzemiennie wielką treścią ducha, a jak ziarna na rolę przyszłych pokoleń rzucone*⁹.

Dlatego w pełni podzielam pogląd J.M. Rymkiewicza, iż: *Dzieło Fredry jest dla nas (...) tekstem złożonym z rozerwanych zdań i rozsypanych słów, które wciąż coś znaczą, ale które domagają się od nas, abyśmy nadali im nowe znaczenie*¹⁰.

⁸ Tamże, s. 36.

⁹ W. P[ol], *Filozofia i przysłowia ludu w Polsce*. „Kwartalnik Naukowy”, Kraków 1835, t. II, z. 1, s. 37.

¹⁰ J.M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 344.

Cenne to stwierdzenie, warte przypomnienia zwłaszcza w dwusetną rocznicę urodzin Aleksandra Fredry.

A swoją drogą warto też odwołać się do opinii Henryka Sienkiewicza przypomnianej przez Ignacego Chrząnowskiego; wielki twórca trylogii pisanej *ku pokrępieniu serc*, mając na uwadze rangę pisarstwa Fredry, stwierdzał: *Jest to chyba jakiś błąd, że go się u nas nie nazywa wielkim poetą*¹¹.

¹¹ Cyt. za S. Kołaczkowskim, dz. cyt., s. 40.



ZBIGNIEW JANKOWSKI

Hymn do niepochwytności

Dzięki Ci, Boże,
za tę żarliwą pajęczynę,
która mnie chwyta,
rwie się i wiąże
moje ręce i słowa,
aż skulonego w kłęb,
bzyczącego ostatnią modlitwę
przeszyjesz światłem
nowego Jeruzalem.

Dzięki za wszystko,
co nieuchwytnie
jak horyzont stawia mnie w środku
Twojej wyczuwalnej uwagi.

Dzięki
za Twoją nieobecność w dosłowności
także biblijnej,
za to, że nawet
z najświętszych ksiąg wychodzisz
obronnym technieniem,
pod kluczem kluczysz
jak w tabernakulum
złoty węgorz blasku.

Że tak sucho trzeszczą
zasuwy dogmatów,
a tak cicho i bezwiednie
rodzisz się w Betlejem
rozpaczy.

Racje za racjonalnością

Józef Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, PWN, Warszawa 1993

Przekonanie o racjonalności świata i ludzkiego poznania wpłynęło decydująco na rozwój nowożytnej nauki. Dzisiaj, kiedy wyraźniej widać nie tylko nowe perspektywy, ale i ograniczenia związane z nauką, także pytanie o racjonalność domaga się aktualizacji. Nie wystarczy powtarzanie dawnych racji przemawiających za racjonalnością. Sama nauka zmusza do spojrzenia bardziej zróżnicowanego, nie ograniczającego się do jednej tylko postaci tego, co racjonalne. W miejsce prostej, nazbyt uproszczonej alternatywy „racjonalne–irracjonalne” należy dopuścić nową możliwość: poza tym, co w określonym modelu nauki uchodzi za racjonalne, kryją się także racje – niekoniecznie pozbawione racjonalności, lecz wskazujące inny, głębszy jej wymiar.

Znaki graniczne w nauce

Dzisiejsza konieczność nowych racji na rzecz racjonalności wiąże się z reakcją na skrajności w dotychczasowym rozwoju nauki. Taką skrajnością był kartezjański racjonalizm z jego poszukiwaniem wiedzy absolutnie pewnej – z nadzieją, że można ją będzie zbudować na fundamencie prawd pojmowanych przez ludzki rozum „jasno i wyraźnie”. W związku z tym bp Życiński przypomina, że za symboliczny początek epoki tryumfującego racjonalizmu uważa się 10 XI 1619 r. Wtedy 23-letni Kartezjusz w słynnej nocnej wizji wymarzył sobie naukę opartą na niekwestionowalnych fundamentach. Pod wpływem tego doświadczenia odbył pielgrzymkę do Loreto, a następnie oddał się konstruowaniu wyśnionej nauki. Wydana 18 lat później „Rozprawa o metodzie” zapowiadała już w podtytule *właściwe prowadzenie rozumu w poszukiwaniu prawdy w naukach*. Przedstawiona tutaj wizja pociągnęła wielu. Niektórzy uważają, że wpływ Kartezjuszowych „*Principia philosophiae*” był w XVIII w. większy niż wpływ „*Principiów*” Newtona (s. 302).

Pod względem filozoficznym wiadomo było już wcześniej, że osiągnięcia rozumu i związanej z nim nauki nie wyczerpują całej rzeczywistości – ani ludzkiego poznania, ani poznawanego świata. Spośród

wielu myślicieli, którzy o tym przypominali, wystarczy wymienić innego filozofa-matematyka – wielkiego Pascala z jego słynną maksymą o niedostępnych dla rozumu *racjach serca*. Znana jest także reakcja romantyzmu na skrajny racjonalizm zachodniego Oświecenia, jakże różnego pod tym względem od wschodniego pojmowania iluminacji... Jednak w XX w. pojawiła się odmienna reakcja. W odróżnieniu od wcześniejszej krytyki racjonalizmu, która płynęła niejako spoza nauki i z opozycji wobec jej dokonań, ostatni wiek doprowadził samą naukę do rozpoznania jej własnych ograniczeń. Fakt, że Kartezjuszowy model racjonalnej nauki okazał się niemożliwy do zrealizowania, prowadzi dzisiaj do kolejnej skrajności – do radykalnego kwestionowania samej racjonalności. Czy jednak ujęcia jednostronne zdołają wyrazić CAŁĄ, pełną prawdę? Autor „Granice racjonalności” uważa: *Nie jest prawdą, iż obecną modę na irracjonalność trzeba przyjąć jako fatum stanowiące nieuchronną reakcję na wcześniejsze bezkrytyczne fascynacje doskonałością metod badawczych nauki. Ostrożne uwzględnienie odcieni i wprowadzenie istotnych dystynkcji może chronić zarówno przed Scyllą uproszczeń racjonalizmu, jak i przed Charybdą łatwej negacji rozumu* (s. 12).

Ostatnie sformułowanie wskazuje szlak rozważań bpa Żyćcińskiego. Meandry jego myśli wiją się pośród rozmaitych ujęć skrajnych, od których odcina się nie tylko przytaczaniem racji, ale i ostrzem błyskotliwego dowcipu. Posuwając się jego śladami nie zamierzam go jednak naśladować. Skupiam zatem uwagę przede wszystkim na pozytywnych elementach prezentowanych rozważań. Dotyczą one, jak mówi ich podtytuł, filozofii nauki. Oznacza to, że elementy samej nauki – głównie nauk przyrodniczych – są przedstawione jedynie pobieżnie i służą jako tło dla metanaukowej, filozoficznej refleksji¹. Autor podkreśla: *W swej pracy poświęcam wiele miejsca problematyce związków, jakie zachodzą między teoriami przyrodniczymi danej epoki a korespondującą z nimi filozoficzną wizją racjonalności ontycznej* (s. 18). Istotne jest przy tym, że właśnie z punktu widzenia filozofii nauki należy rozróżnić wiele typów racjonalności. Prócz jej sensu ontycznego, związanego z wypowiedziami o metafizycznej istocie świata, ważną rolę odgrywa sens epistemologiczny (związany ogólnie z naturą ludzkiego poznania) oraz metodologiczny. W tym ostatnim znaczeniu racjonalność nauk przyrodniczych wiąże się zasadniczo z ich matematyczno-empirycznym charakterem.

¹ Sam autor zaznacza, że fragmenty jego książki ukazały się już wcześniej w języku angielskim – w publikacji poświęconej „strukturze rewolucji metanaukowej” (s. 21).

Nie powinno dziwić, że pierwsze ograniczenie nauk o przyrodzie wiąże się z samą ich metodą. Jednak zawrotne powodzenie mechaniki Newtonowskiej i ciągle doskonalenie jej matematycznej postaci doprowadziło do złudzenia mechanicyzmu. Był on filozoficzną ekstrapolacją fizykalnej mechaniki, która została uznana za dostateczny i pełny opis całej rzeczywistości. Kryzys tej wizji świata zbiegł się z początkiem nowego wieku – z przyjęciem hipotezy kwantowej przez Plancka w 1900 r., choć odkrywanie rewolucyjnych konsekwencji nowej teorii wymagało jeszcze wiele czasu i trudu. Sam Życiński poświęca więcej uwagi innemu kryzysowi, który pojawił się w matematyce. Szok był tym silniejszy, że właśnie matematyka była już w starożytności najściślejszym wzorem poznania racjonalnego, stając się później decydującą siłą w rozwoju nowożytnej nauki.

Limitacyjne twierdzenia Gödla

Kłopoty ujawniły się szczególnie tam, gdzie została podjęta najbardziej ambitna próba uporządkowania podstaw matematyki – w fundamentalnym dziele „Principia Mathematica” B. Russella i A. N. Whiteheada. Życiński zauważa: *Z perspektywy czasu można stwierdzić, iż to właśnie niepowodzenia programu uporządkowania podstaw matematyki okazały się szczególnie wartościowe dla naszej wiedzy* (s. 53). Okazało się, że w samych podstawach matematyki tkwią paradoksy – pierwszy znak, *jak wiele uproszczeń i naiwności było we wcześniejszych wyobrażeniach o doskonałej i przejrzystej matematyce opartej na samooczywistych fundamentach*². Konsekwencją, jaką wyciągnął sam Whitehead, było zwrócenie się ku filozofii, by w niej – zwłaszcza w nawiązaniu do idei Platona – znaleźć trwalsze, metafizyczne podstawy także dla matematyki.

Kolejnym i jeszcze wyraźniejszym znakiem ograniczeń obecnych w matematyce były odkrycia Kurta Gödla. Nowy szok wiązał się z tym, że miał on miejsce w środowisku, gdzie nadal obowiązywała pozytywistyczna wiara w naukę i jej ścisłość – w słynnym Kole Wiedeńskim. Gödel, zaproszony do niego już jako 20-letni student, nie mógł się zgodzić z wyznawaną tam filozofią. Większość członków Koła traktowała matematykę jako wytwór tych, którzy ją uprawiają. Natomiast genialny młodzieniec sympatyzując z platonizmem wierzył w obiektywne istnienie matematycznego świata; dlatego był przekonany, że świat ten narzuca twórczości matematyków ważne ograni-

² J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992, s. 22.

czenia. Twierdzenia Gödla, opublikowane w 1931 r., przyniosły ścisły dowód tej intuicji, wykazując istotną niezupełność teorii matematycznych.

Pierwsze twierdzenie łączy niezupełność matematyki z problemem nierozstrzygalności. Gödel dowiódł, że w tzw. bogatych systemach logiki, czyli takich jak w „Principia Mathematica“, gdzie można wyrazić arytmetykę z dodawaniem i mnożeniem, muszą istnieć zdania nierozstrzygalne – nie dające się zweryfikować czy sfalsyfikować na gruncie przyjętych aksjomatów. Skoro zatem, na przekór optymistycznym oczekiwaniom, już tak prosta dziedzina jak arytmetyka jest niezupełna, to w jeszcze większym stopniu dotyczy to bardziej skomplikowanych teorii matematycznych. Drugie twierdzenie idzie jeszcze dalej, łącząc niezupełność z problemem niesprzeczności. Wcześniej w środowisku Koła Wiedeńskiego traktowano niesprzeczność jako kryterium istnienia – w tym sensie, że wykluczano z teorii obiekty, którym trzeba by przypisać cechę „p“ i „nie-p“. Panowało przekonanie, że wewnętrzna niesprzeczność stanowi podstawową cechę logicznie uporządkowanej, dojrzałej nauki. Tymczasem Gödel wykazał, iż dowodu wewnętrznej niesprzeczności bogatych systemów logicznych nie można wypracować za pomocą środków dostępnych w tych systemach. Oczekiwanie takiego „wewnętrznego“ dowodu jest *równie nierealne, jak podejmowane przez barona Münchhausena próby wyciągnięcia siebie samego za włosy z bagna. Nie istnieje absolutny dowód niesprzeczności; musimy zadowolić się dowodem względnym, w którym ZAKŁADAMY niesprzeczność jakiegoś systemu logicznego* (s. 65).

Twierdzenia Gödla, zaliczane obecnie do *najważniejszych odkryć logiki nowożytnej* (s. 66), potrzebowały niemało czasu, by ich szokujące konsekwencje zostały zaakceptowane przez świat nauki. Najpierw matematycy i filozofowie nauki poczuli się zmuszeni do rezygnacji z marzenia o teorii zupełnej – wolnej zarówno od kwestii nierozstrzygalnych jak i od wewnętrznych sprzeczności. Marzenie było wprawdzie uzasadnione; wiązało się z obawą, że w teorii zawierającej sprzeczności można by udowodnić każde, nawet fałszywe zdanie, co dla nauki szukającej prawdy byłoby zabójcze, natomiast dla ideologii było pożywką, w końcu nie mniej szkodliwą... Choć zatem unikanie sprzeczności pozostaje ważnym elementem metody naukowej, to jednak osiągnięta dzięki nauce pewność nie może mieć charakteru absolutnego, pełnego. Podejmowane obecnie w fizyce próby zbudowania „teorii wszystkiego“ (theory of everything – TOE) świadczą, zdaniem S. L. Jakiego, o tym, że na *wydziałach astronomii czy fizyki częstokroć elementarnych nie mówi się studentom nic albo prak-*

tycznie nie o twierdzeniach Gödla. A Życiński dodaje: *Opinia Jakiego wydaje się uzasadniona, gdyż po jego polemice z Gell-Mannem w 1976 roku amerykański laureat Nobla zrezygnował z prognoz o bliskim już końcu „pełnej” fizyki i zaczął powoływać się na twierdzenie Gödla, głosząc, iż nieosiągalna jest teoria przyrodnicza, w której dałoby się uzyskać odpowiedzi na wszystkie intrygujące poznawczo pytania* (s. 68).

Znaki graniczne w fizyce

Na czym opiera się optymizm tych fizyków, którzy nadal podtrzymują nadzieję na bliskie już osiągnięcie „pełnej” teorii fizycznego świata? Czy można to tłumaczyć jedynie słabą znajomością logiki matematycznej? Czy fakt, że już matematyka, na której fizyka się opiera, okazuje się ograniczona, nie musi rzutować także na ograniczenia w fizyce i jej wizji świata? Postęp współczesnej fizyki jest na tyle imponujący, że bliższa może się wydawać myśl nie o jego granicach, lecz o końcu, który dawałby nieograniczone możliwości wyjaśnienia wszystkiego. Fizykalna wizja świata staje się znowu – jak w mechanicyzmie – tak bardzo jednolita, że odrębne dotąd dziedziny i siły zaczynają odślaniać swą jedność. Przykładem mogą być nowe teorie ukazujące głębszą jedność oddziaływań elektromagnetycznych i słabych jądrowych (odpowiedzialnych za rozpad promieniotwórczy), a także próby połączenia fizyki mikroświata (mechaniki kwantowej) i makroświata (teorii względności). Życiński nie poświęca tym sprawom wiele uwagi. Szukając w swych rozważaniach przede wszystkim granic racjonalności, skupia się także w fizyce raczej na tym, co świadczy o jej ograniczeniach. Swoistym odpowiednikiem limitacyjnych twierdzeń Gödla w matematyce jest dla niego w fizyce tzw. nierówność Bella. W jakim sensie?

Tłem dla wspomnianej nierówności jest kwestia interpretacji mechaniki kwantowej. Zasadnicza różnica sprowadza się zdaniem Życińskiego do alternatywy: *Czy na poziomie atomów i cząstek struktury obiektywne różnią się istotnie od struktur poznawanych na poziomie naszego doświadczenia, czy też są one takie same, ale nasze procesy poznawcze i nasza wyobraźnia nie są w stanie przezwyciężyć narzuconych nam przez biologię ograniczeń?* (s. 110). Najbardziej znanym rzecznikiem drugiego członu alternatywy był Albert Einstein. Szukał on jednolitej teorii, w której kategorie odkryte na poziomie makrodoświadczenia można by odnosić również do świata atomów i kwantów. Natomiast za pierwszym rozwiązaniem opowiadała się

szkoła kopenhaska, zapoczątkowana przez Nielsa Bohra i Wernera Heisenberga.

Ważnym krokiem w kierunku rozstrzygnięcia sporu między Einsteinem i Bohrem był eksperyment myślowy, zaproponowany w 1935 r. przez Einsteina, Podolsky'ego i Rosena (EPR). Jego celem było wskazanie na paradoksalny wynik jako znak, że oparcie się na założeniach mechaniki kwantowej prowadzi do wyników, które jej zaprzeczają. Zdaniem Einsteina miało to świadczyć przynajmniej o niezupełności mechaniki kwantowej³. Bohr jednak kwestionował Einsteinową interpretację paradoksu EPR i w rezultacie kwestia pozostała nadal nie rozstrzygnięta. Dopiero irlandzki fizyk John S. Bell opublikował w 1965 r. pracę, która wskazała eksperymentalną możliwość rozstrzygnięcia sporu. Sformułował on mianowicie nierówność matematyczną (nazwaną później nierównością Bella), przewidującą wynik pomiaru na cząstkach elementarnych w tzw. układzie sprzężonym. Istotne było to, że również mechanika kwantowa przewidywała w tym przypadku określony rezultat – przeciwny niż według nierówności Bella! Rozpoczęto próby przeprowadzenia postulowanego doświadczenia, które wymagało dużej precyzji pomiarowej. Po kilku niedostatecznie dokładnych eksperymentach uznano wreszcie, że wymagania spełniła w 1982 r. francuska grupa doświadczalna pracująca pod kierunkiem A. Aspecta. Okazało się w sposób niezbity, że uzyskany wynik potwierdzał przewidywania mechaniki kwantowej, nie zaś nierówności Bella.

Oznaczało to, że wielki Einstein nie miał racji, uważając mechanikę kwantową za niezupełną. Jednak fizycy nadal nie są zgodni wobec kwestii, co dodatkowo wynika z falsyfikacji nierówności Bella. Jasne jest, że trzeba poddać rewizji zakładane w jej dowodzie przesłanki. Problem tkwi w wielości tych założeń. Jedno dotyczyło obiektywnego istnienia badanych w doświadczeniu cząstek – niezależnie od przeprowadzanej obserwacji, która pozwala zmierzyć ich określoną właściwość. Zanegowanie tego założenia odpowiada właśnie stanowisku Bohra i szkoły kopenhaskiej. W ich interpretacji kluczowe znaczenie ma zasada nieoznaczoności Heisenberga, która wskazuje istotne ograniczenie wiedzy o przyrodzie zdobywanej za pomocą pomiarów fizycznych. Ograniczenie wiąże się w tej interpretacji z faktem, że w zjawiskach mikroświata przeprowadzany pomiar nieuchronnie determinuje badaną rzeczywistość, tak że dokładne, ściśle określone

³ Dokładniejszą analizę tego doświadczenia J. Życkiński przedstawia w: *Teizm i filozofia*, Kraków 1985, t. I, s. 175 nn.

własności można przypisywać rzeczywistości jedynie wówczas, gdy faktycznie są one mierzone.

Jednak dla fizyków, którzy nie zgadzają się z interpretacją kopenhaską, istnieje możliwość zanegowania innego założenia z nierówności Bella. Irlandzki uczony zakładał mianowicie, podobnie jak Einstein w swym eksperymencie myślowym, że nie istnieją natychmiastowe oddziaływania na odległość. Wprawdzie założenie to było już obecne w teorii Newtona, który zdawał sobie sprawę z jego problematyczności, nie potrafił jej jednak rozwiązać. Dopiero teoria względności Einsteina wyjaśniła kwestię sił grawitacyjnych; przyjęła nadto niemożność uzyskiwania prędkości przewyższającej rozchodzenie się światła w próżni. Zanegowanie przyjętego założenia i przyjęcie „natychmiastowych” oddziaływań było zatem ceną, którą należało płacić w przypadku niezgody na interpretację kopenhaską. Dalsze próby wyjaśnienia tego rodzaju oddziaływań prowadziły do przyjmowania „telepatycznego” kontaktu między działającymi na siebie obiektami (T 177). Jak widać, próby ratowania „obiektywności” rzeczywistości na poziomie mikroświata wiążą się z rozszerzeniem jej o zjawiska, które w dotychczasowej fizyce nie znajdowały miejsca.

Niedookreśloność teorii naukowych

Wielość możliwych interpretacji w odniesieniu do tego samego doświadczenia fizycznego (Aspecta) jest zdaniem Życińskiego kolejnym znakiem, że w nauce trzeba nowego spojrzenia na racjonalność. Nie wystarcza dawny model, formułowany m.in. przez Johna S. Milla, który drogę ku racjonalnej teorii widział w obserwacji prostych faktów i w stopniowym uogólnianiu ich w teorii. *Zachodzi obawa, iż gdyby Einstein czytał Milla i kierował się podawanymi przez niego wskazówkami, teoria względności nie powstałaby do dziś* (s. 27). Jest raczej prawdą, że teoria wyprzedza dane empiryczne, które ze swej strony nigdy nie są czystymi, nagimi faktami, lecz zawsze zawierają jakiś element interpretacyjny. Zwraca na to uwagę epistemologiczna zasada niedookreśloności (undetermination principle). Niedookreśloność wyraża się w tym, że w celu interpretacji danych można stworzyć zespół konkurencyjnych teorii o nierównoważnej zawartości treściowej. *Nie należy więc optymistycznie oczekiwać na powszechną zgodę przedstawicieli nauki, sama bowiem natura naszego poznania jest taka, iż mogą istnieć równoważne empirycznie alternatywne teorie, które tłumaczą w odmienny sposób dostępne wyniki obserwacji* (s. 90).

Kontrowersje wokół nierówności Bella są jednym z wielu przykła-

dów niedookreśloności teorii naukowych. Różnice interpretacyjne występują nie tylko w mechanice kwantowej, lecz również w rozmaitych wersjach ewolucjonizmu nawiązujących do tradycji darwinowskiej. Obok tych przykładów niedookreśloności, w aktualnych teoriach (synchronicznej) można też wskazać jej wymiar diachroniczny – w procesie dziejowego rozwoju nauki. W tym kontekście Życiński rozważa relację między teorią Newtona i teorią Einsteina. Uważa, iż właśnie ignorowanie zasady niedookreśloności prowadzi do *trąących myszką* wypowiedzi, iż *teoria Einsteina OBALŁA teorię Newtona albo że jakieś odkrycie DOWIÓDŁO prawdziwości nowej interpretacji* (s. 91 n.). Ten sposób mówienia jest niedokładny, gdyż w gruncie rzeczy można by bronić dowolnie długo dawnej teorii (Newtona) przez wprowadzanie dodatkowych założeń. Rację na rzecz nowej teorii nie mają charakteru ścisłego, ostatecznego dowodu. Zgodnie bowiem z zasadą niedookreśloności dla nowych wyników można wypracować alternatywne interpretacje także w obrębie dawnej teorii.

Wielość interpretacji nie oznacza jednak, że opowiedzenie się za jedną z nich jest sprawą dowolną. Istnieje bowiem wiele zasad określających heurystyczne wartości nierównoważnych teorii. Istotnym kryterium jest np. falsyfikowalność teorii, czyli podatność na testy, które mogłyby wykazać fałszywość przyjętych założeń. Wielką rolę odgrywa też matematyczna prostota, czyli estetyka odsłanianej w teorii harmonii – jedności. Dlatego Życiński nie zgadza się z filozofami nauki, którzy traktują wspomnianą niedookreśloność teorii tak, jakby wszystkie były równie dobre, i w konsekwencji głoszą zasadę: *wszystko ujdzie* (P. K. Feyerabend). Owszem, niedookreśloność teorii każe zrezygnować z dawnego modelu racjonalności nauki, która domagała się jednoznacznego opisu opartego na *skalistych fundamentach (...) wolnych od cienia wątpliwości*. Odejście od tej wizji nie oznacza jednak konieczności przyjęcia, że *skoro skała wiedzy okazuje się nieosiągalna, lepiej budować na piasku niż w próżni* (s. 92 n.). Zamiast bezkrytycznej wiary w racjonalność nauki albo jej totalnej (równie bezkrytycznej) negacji potrzebne jest raczej głębsze spojrzenie na i poza granice naukowej racjonalności. Wielości różnych interpretacji *nie należy uważać za oznakę kapitulacji intelektualnej; wyznaczają one bowiem dziedzinę, w której możliwe jest odkrywanie prawdy za pomocą metod racjonalnych. Nierealne okazało się tylko oczekiwanie na jedną prostą metodę, która prowadziłaby automatycznie do natychmiastowych rozwiązań* (s. 93).

Niedookreśloność teorii naukowych przejawia się także w tym, że opowiedzenie się za jedną z nich może być podyktowane racjami

związanymi nie tyle z samą nauką, ile z wyznawanym światopoglądem. Życiński pokazuje najpierw, *jak różne komentarze filozoficzne towarzyszyły tym samym odkryciom nauki nowożytnej* (s. 100). Przykładem są odmienne stanowiska angielskich i francuskich uczonych wobec teorii Newtona. Chociaż sam twórca teorii w pierwszym wydaniu swoich „Principiów” ograniczył się do matematyczno-fizycznych aspektów, unikając wszelkich komentarzy pozaprzyrodniczych, to jednak w drugim wydaniu i w „Optyce” poszedł dalej, wspominając także o Pierwszej Przyczynie... Wywarło to znaczny wpływ na styl uprawiania nauk przyrodniczych w Anglii XVIII w. Teizm był uważany za naturalne następstwo refleksji przyrodniczej, zaś ateizm – za skutek ignorancji. Jeszcze w pierwszej połowie XIX w. określano zoologię jako dyscyplinę, która rozważa *mądrość planów Opatrzności* odkrywaną w świecie zwierząt. Natomiast w salonach Paryża radykalnie odmienne poglądy łączono z odkryciami nauki. Znamionną cechą francuskiej reakcji było traktowanie nowych odkryć jako namiastki religii. Saint-Simon pisał np. o *religii Newtona* zapowiadając, że wszystkie zjawiska moralne będzie można wytłumaczyć przez prawa grawitacji. Nauka miała stanowić panaceum, dzięki któremu będzie można zrealizować także wzniosłe wizje nowego społeczeństwa.

Wpływ opcji filozoficznych na pojmowanie nauki z jej teoriami może prowadzić do zatarcia różnic, jakie istnieją między badaniem naukowym a wykraczającą poza nie refleksją. Przytoczone wyżej przykłady świadczą właśnie o negatywnych skutkach takiego podejścia. W obu przypadkach pomieszczenie religii z nauką prowadzi do ściśle się wiążących, choć przeciwnych konsekwencji. Z jednej strony mamy do czynienia ze swoistą fizyko-teologią, w której argumenty teologiczne służą wypełnianiu luk w teorii naukowej; kiedy zatem uda się wypełnić lukę w obrębie samej teorii, może to skłaniać do stwierdzenia, które już z góry pojawiło się z drugiej strony, że mianowicie Bóg jest niepotrzebny, a miejsce zajmowane przez teologię można w całości powierzyć innym naukom. Znamienne jest, że związek obu postaw daje się zauważyć także dzisiaj, nawet u najwybitniejszych uczonych. Świadczy o tym przykład słynnego Stephena W. Hawkinga⁴.

Powyższe uwagi pokazują, że także niedookreśloność teorii – znak ich ograniczonej racjonalności – mieści się w określonych, ograniczonych ramach, w których nie wszystkie rozwiązania są dopuszczalne.

⁴ Zob.: J. Życiński, *Bóg Hawkinga a chrześcijański Logos*, „PP” 3/1990, s. 399–416.

W tym duchu Życiński formułuje dodatkową zasadę pozwalającą uniknąć zacierania granic między naukami przyrodniczymi z jednej strony a filozofią czy teologią z drugiej. Chodzi o zasadę pozytywizmu metodologicznego, która odegrała ważną rolę w rozwoju nauk nowożytnych. *Orzeka ona, że w perspektywie poznania przyrodniczego nie można tłumaczyć zjawisk fizycznych przez odwołanie się do czynników pozafizycznych, przeciwnie – zjawiska należące do przyrody należy wyjaśniać wyłącznie przez odwołanie się do innych zjawisk z obrębu przyrody* (s. 161). Przyjęcie tej zasady jest koniecznym, chociaż niewystarczającym warunkiem filozofii nauki, jak o tym świadczy przykład pozytywizmu. Jego błąd bowiem leżał nie w akceptacji tej zasady, ale w przyjęciu uproszczonej opozycji między empirycznie sensowną treścią teorii przyrodniczych a stanowiącą jej dopełnienie dziedziną zainteresowań metafizyki i teologii. Unikając powtarzania tego błędu, należy obecnie poszukiwać w perspektywie poznania filozoficznego takiej unifikacji, w której, bez zacierania różnic pomiędzy odmiennymi typami wiedzy, nauki szczegółowe i metafizyka uzupełniałyby się wzajemnie w dążeniu do pełnego obrazu świata (s. 164).

Perspektywy nauki

Trudność w mówieniu o rozwoju nauk przyrodniczych nie jest związana jedynie z ogólnym problemem prognozowania, które ze swej natury nie daje pewności... Dodatkowe utrudnienie pochodzi stąd, że nie da się tu uniknąć refleksji metanaukowej, skoro istniejące obecnie teorie są także otwarte – niedookreślone – w sensie filozoficznym. Przykładem takiej teorii jest dla Życińskiego znana z kosmologii zasada antropiczna, która dopuszcza różne interpretacje właśnie w sensie *niedookreśloności filozoficznej* (s. 186). On sam opowiada się w tym wypadku za interpretacją mówiącą o *quasifinalnym ukierunkowaniu* procesów kosmicznej ewolucji (s. 185). Na uwagę zasługuje także inna jego opcja związana z kwestią otwartego nadal sporu co do interpretacji mechaniki kwantowej. Nie zgadzając się ze stanowiskiem szkoły kopenhaskiej, której zarzuca odejście od realizmu ontycznego w ślad za Einsteinem, opowiada się za realizmem, choć w ostrożniejszej postaci: *W swym osobistym zdeklarowaniu za epistemologiczną podstawę dalszych rozważań przyjmuję REALIZM KONSTRUKTYWNY. Uznaje się w nim zarówno ważną rolę w nauce konstrukcji teoretycznych, jak i możliwość przybliżonego poznania istniejących obiektywnie struktur przyrody*. W tym duchu dopuszcza się możliwość, że niektóre terminy teorii naukowych – jak superstruny czy nawet

kwarki – mogą nie mieć żadnych odpowiedników w rzeczywistości, jak kiedyś np. flogiston. *Uznaje się także możliwość istnienia prawd, które pozostaną poza zasięgiem naukowej metody badań, a nawet prawd, które nie zostaną poznane nigdy w żaden sposób. Nie oznacza to wcale ucieczki w irracjonalizm, lecz tylko realistyczną ocenę naszych ograniczeń poznawczych* (s. 129).

Jak zatem będzie przebiegał rozwój nauk przyrodniczych? Życiński nie podejmuje szerzej tej kwestii, choć jego stanowisko pozwala na wskazanie kierunku. Wolno oczekiwać, że nadal będą doskonalone *konstrukcje teoretyczne* wyrażane językiem matematyki, prowadzące do coraz prostszej i bardziej... estetycznej wizji struktury świata. Przykładem takiej właśnie konstrukcji jest dla autora nowa teoria (tzw. geometria fraktalna), która pozwala opisać w matematyczny, precyzyjny sposób zjawiska uznawane dotąd za „chaotyczne” i nieprzewidywalne, jak wędrowka chmur po niebie, zmiany warunków klimatycznych itd. Wcześniej zjawiska tego typu były problemem dla zwolenników ontycznej racjonalności świata, bowiem wydawało się, że jej przeczą. *W nowej perspektywie poznawczej domniemany chaos ujawnia wyrafinowaną logikę struktur wewnętrznych*. Zatem jeszcze raz wniosek: *Nasza wiedza o racjonalności świata zależy więc w dużym stopniu od przyjętych środków poznawczych* (s. 306). Decydujące jest tu postępujące odkrywanie *matematyczności przyrody* – zadziwiającego faktu, że „wymyślane” przez ludzki umysł struktury tak ściśle opisują obserwowane zjawiska. To właśnie daje wyrażoną w konstruktywnym realizmie nadzieję na coraz bliższe *poznanie istniejących obiektywnie struktur przyrody*.

Nadzieja ta implikuje wiarę, że odkrywane struktury matematyczne są czymś więcej niż tylko wytworem umysłu badacza. Życiński z wyraźną sympatią referuje poglądy filozoficzne brytyjskiego matematyka i kosmologa, Rogera Penrose’a. Uczony ten, w odróżnieniu od współpracującego z nim niegdyś S. Hawkinga, nie uważa matematycznych koncepcji i modeli jedynie za *użyteczną fikcję*. W swej głośniejszej książce „The Emperor’s New Mind” („Nowy umysł króla”) uzasadnia swoją opcję na rzecz filozofii platonizmu: *W Platońskim ściśle matematyzowanym świecie istnieje wiele tajemnic i piękna. Większość tych tajemnic kryje się w czynnikach, które znajdują się poza relatywnie wąską dziedziną dostępną dla algorytmów i obliczeń*. Tłumaczący te słowa Życiński tak komentuje: *To właśnie refleksja ukazująca nieprzekraczalne granice logicznych dedukcji i obliczeń matematycznych skłania Penrose’a do wniosku, iż rzeczywistość relacji matematycznych istnieje obiektywnie, niezależnie od naszych procesów poznawczych* (s. 217).

Ostatnie uwagi wykraczają poza teren samej nauki. Wskazują kierunek – nie tyle dla nauki, ile dla uprawiających ją ludzi. O ile w przypadku Hawkinga rozwój badań przyrodniczych usuwa potrzebę refleksji teologicznej, o tyle dla Penrose’a doświadczenie świata, matematyczność przyrody i porządku jej praw prowadzi do odsłonięcia wewnętrznej racjonalności i piękna rzeczywistości. Różnica obu postaw przejawia się także w relacji do samej nauki: *Podczas gdy Hawking marzy o bliskim końcu fizyki, Penrose uznaje za ważny składnik ludzkiej kondycji poznawczej sokratejskie „nie wiem”* (s. 216). Początkiem filozofii, także u Sokratesa, było zdziwienie w obliczu świata. Zawrotny rozwój nauki sprawia, że w miejsce zdziwienia pojawia się przyzwyczajenie i poczucie, iż nie ma ostatecznie tajemnicy, której nauka nie mogłaby w końcu wyjaśnić. Penrose nie tylko nie podziela tej postawy, ale pragnie jej przeciwdziałać, ucząc na nowo *trudnej sztuki zdziwienia*. Racjonalność odkrywana w nauce przy wszystkich jej ograniczeniach jest znakiem *tajemniczej racjonalności świata, która umożliwia rozwój racjonalnej refleksji. Codzienna rutyna zabija w nas wrażliwość na ten aspekt przyrody; dlatego właśnie trzeba tak jak dziecko dążyć do wyzwolenia z tego, co schematyczne, zrutynizowane i bezmyślne, aby stać się uczestnikiem metafizycznego „misterium mundi” i doświadczyć estetycznego wymiaru świata* (s. 229).

Uznanie granic naukowej racjonalności otwiera zatem drogę, która w samej nauce nigdy się nie skończy. Jednak świadomość granicy może być dla naukowców dodatkowym znakiem, że warto pytać o sens tego ograniczenia. Tak było w przypadku wielkiego Gödla, choć odsłoniło się to dopiero po przekroczeniu granicy – śmierci. W pozostawionych przez niego, nie opublikowanych za życia papierach znaleziono 14 tekstów filozoficznych i 2 teologiczne, w tym nową wersję ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Życiński komentuje: *Zawartość tej spuścizny świadczy, iż do przeszłości należy już okres, w którym usiłowano wprowadzać sztuczne rozgraniczenia między dziedziną racjonalnych i wartościowych poznawczo teorii przyrodniczych a ich irracjonalnym dopełnieniem dostarczanym przez metafizykę i teologię* (s. 308).

Przykład Gödla świadczy nie tylko o potrzebie przekraczania granicy racjonalności właściwej naukom ścisłym. Jest on także znakiem daleko idącej dyskrecji – w jej etymologicznym znaczeniu rozeznania, ale i w potocznym sensie, odnoszącym to rozeznanie do kwestii mówienia czy raczej milczenia... Liczne przykłady innych uczonych, którzy są o wiele bardziej skłonni do publicznego wypowiadania się na tematy metanaukowe, metafizyczne, wskazują aż nadto wyraźnie,

że zabrakło im właśnie dostatecznego rozeznania. Oprócz Hawkinga, który kontynuuje wąski racjonalizm pozytywistów, w książce Życińskiego pojawia się wiele postaci z przeciwnego krańca, gdzie rozczarowanie tymże racjonalizmem rodzi pokusę *łatwej ucieczki w irracjonalizm*. Wystarczy wówczas założyć, że świat sam w sobie jest tajemniczy, niepoznawalny i mistyczny. Że nie należy go kłaść spekulatywnym formalizmem matematyki. Że najlepiej zanurzyć się w tajemniczym nurcie wrażeń i szukać ukojenia w „satori”, o którym zapomnieli cywilizacja zachodnia, wychowana na Euklidesie i Newtonie (s. 111). Życiński nie szczędzi ostrych, często złośliwych uwag pod adresem tej postawy, którą dostrzega m.in. u różnych współczesnych zwolenników „nowej fizyki” i nowego paradygmatu w naukach przyrodniczych. Ta negatywna, polemiczna część rozważań jest jednak – moim zdaniem – mniej przekonująca i nie wolna od przesady⁵. Dlatego posuwając się dotąd jego śladem – w tym miejscu wolę się (na razie) zatrzymać. Może osobista lektura krytykowanych przez niego autorów pozwoli znaleźć także u nich dodatkowe racje za racjonalnością.

Jacek Bolewski S.J

⁵ Na przykład w swej niechęci do deklaracji „o potrzebie rewolucji we współczesnej epistemologii, przewrocie kopernikańskim lub kantowskim we wzorach racjonalności” Życiński stwierdza kategorycznie, że „sam Kant nie porównywał nigdy swych osiągnięć do dzieła Kopernika” (s. 18). Polski filozof czerpie tę opinię z drugiej ręki, powołując się na I. B. Cohena. Tymczasem, gdyby sięgnął do samych źródeł – do *Krytyki czystego rozumu*, mógłby znaleźć w *Przedmowie* do drugiego wydania zdanie, w którym Kant całkiem wyraźnie mówi o swoim przewrocie w epistemologii: „Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika” (B XVI n.).

Sztuka – procent od kontemplacji...

August Zamoyski

Tego wspomnienia nie chciałbym zostawić bez opisu. Zamoyski przypadkiem znalazł się na mojej drodze, zastąpił mi ją, zgodnie ze swoim temperamentem i niekonwencjonalnym sposobem bycia. Biorąc pod uwagę wszelkie między nami różnice, jego wiek i mistrzostwo, renomę – to ja powinienem był go szukać. Ale on się z takimi względami nie liczył. Byłem akurat w Paryżu. Spotkaliśmy się w domu znajomego nam obu nauczyciela z polskiej szkoły w Batignolles, Tadeusza Domańskiego. Wiosną 1957.

Potem nastąpiło spotkanie w Warszawie. W końcu – seria listów. Pisałem kilka razy o Zamoyskim, ale to było zbyt gazetowe. Pragnę się zastanowić – na nieco innym poziomie. Pamięć jest pasjonująco ciekawym urządzeniem, nie zna reguł. Wewnętrzne odległości nie pokrywają się tu z oddaleniem w czasie. *Comme il y a une géométrie dans l'espace, il y a une psychologie dans le temps*. Proust dowodzi, że pogrążona w czasie istota ludzka rozkłada się na nieskończenie wiele składników. Jednak czas nie przepada w całości, jak się wydaje – wciela się syntetycznie w człowieka. Ludzkie ciała i umysły są rezerwuarami czasu.

* * *

Nie miał jeszcze wtedy tak białych włosów i wąsów. Czarne oczy myskowały bystro po twarzy rozmówcy wypatrując miejsc, które może nalczałoby skorygować dłutem. Oczarował mnie swoją wymową i gestykulacją. Rodzaj monologu niezbyt uporządkowanego formalnie, ale z gotowością wysłuchania partnera. Z przeskokami i dygresjami. Całość – wymoszczona emocją, która w tym oralnym dziele grała rolę podkładu instrumentalnego. Z rue de Temple (gdzie mieszkali gościnni państwo Domańscy) odwiózł mnie swoim blaszanym citröenem w okolice Palais Bourbon, do mego hoteliku. W dniach następnych dwa spotkania. Najważniejsze – w klasztorze dominikanów Saint-Jacques, przy rue de la Glacière, w pobliżu place d'Italie. Mieszkał tu i pracował. Na podwórku, pod jabłonkami, wielki namiot-atelier, z pysznym wewnątrz bałaganem. Mnóstwo

narzędzi (jakich nigdzie się nie widuje, sam je koncypował i kuł), zapasy kamienia, drewna, stoły z notatkami, kowadło, prosty ogromny krzyż i kartka z sentencją przypięta do foliowej ściany namiotu: *Dieu est ma force*. Na środku dziedzińca wysoko się wznosił „Św. Jan Chrzciel”, ostatnie dzieło (którego nie zdołałem dokładnie obejrzeć). Nagi, kroczący mężczyzna, naturalnej wielkości, z lewą dłonią przy uchu, jakby do miotu kulą, drugie ramię wyciągnięte ku górze. Dwie rzeczy w tym zaskakiwały: ten ruch i szarpana ekspresyjna faktura brązu. Dotychczas posągi Zamoyskiego stały osadzone jak opoka i były kute na gładko.

* * *

Kolejne spotkanie – aż po siedmiu latach, w Warszawie, w hallu „Europejskiego”. Na mlecznej głowie odwieczna furazerka, którą widać na zdjęciach z kolejnych pracowni, od Brazylii przez Paryż, aż do cudownej Langwedocji. Na smyczy owczarek pirenejski – Picou, wielki przyjaciel. Zamoyski wydał się jakiś drobniejszy. Liczył już 71 lat. Zapamiętałem kolację we czworo (z przyszłą żoną, Helène Peltier, i nas dwoje), w niemiłosiernym hałasie muzykantów pod ścianą. Zamoyski wytrącony z równowagi. Ale nie przestawał perorować – jeżeli godzi się tak nazwać namiętny, plastyczny, czarujący dyskurs. Zaczynałem czuć przywiązanie do dwakroć starszego ode mnie pana. Nazajutrz – w tym samym hallu. Obmacawszy palcami hotelowe marmury, zakomunikował dwie uwagi: że marmur jest tu kiepsko cięty, wbrew naturze barwnego żyłkowania, i że w Polsce nie brakuje doskonałego kamienia, tylko nie ma kamieniołomów ustawionych na potrzeby rzeźbiarskie. Potem – na jego odczycie w Muzeum Narodowym, o uczonym (jeżeli dobrze pamiętam) tytule: „Rzeźba kuta bezpośrednio, w Grecji i Rzymie: jak i dlaczego?” Właściwie była to znowu historia jego własnego rozwoju. Zobaczyliśmy się jeszcze raz u prof. Lorentza, przy rzeźbach: słynnej „Wierce”, „Nataszy” i wspaniałej „France”.

* * *

Pewne idee, obsesje wracały w każdej rozmowie. Nie było trudno pojąć, co jest ich istotą, jakie w tym pracuje koło zamachowe: zdecydowana reakcja na swoje własne poglądy estetyczne z młodości. W połowie lat dwudziestych, w „Zwrotnicy” Peipera, wydrukował swoje credo formistyczne. W ramach tej koncepcji tworzył zresztą rzeczy

imponujące, z piekielnym szwungiem: abstrakcyjna „Odwaga“, erotyczny cykl „Ich dwoje“, portret Rogera Raczyńskiego, portret pierwszej z czterech żon, Rity Sacchetto, portret Marcoussisa w czarnym gipsie, wpisany w kulę jajka świetny portret Słonimskiego w diorycie. W 40 lat później ogłosi retrospektywną samokrytykę, pod wszystko mówiącym tytułem: „Jak wyrosłem z Formizmu“. Wyznanie sensacyjne, spowiedź – o rozstaniu się, raz na zawsze, z nęcącymi urojeniami skrajnej deformacji. Na rzecz realizmu. Realizmu czujnego, spenetrowanego głęboko filozoficznym przemyśleniem, co historyk sztuki (Zofia Kossakowska-Szanajca) nazwie realizmem syntetycznym.

W tym drugim okresie, trwającym już do końca, pojawiły się arcydzieła. Wspomniane „Wierka“, „Natasza“, „Franka“, olśniewająca „Rhea“ (czyli „W półmroku tego świata“: zwracam uwagę na ontologiczny charakter tej nazwy), ustawiona w stolicy Brazylii „Carmela“, w tle architektury Oskara Niemeyera. Z. Kossakowska-Szanajca wyróżni jeszcze ostatnią fazę: „nowego ekspresjonizmu“. Zacznie się w epoce – powiedzmy sobie – namiotowej pracowni w klasztorze Saint-Jacques, i wypełni wszystkie lata w odludnej hacjendzie langwedockiej, u stóp Pirenejów, w Saint-Clar de la Rivière. Tam będzie tej manieri, tej postawy kulminacja. Tu Zamoyski przedsięwzięcie ogromną, nie dokończoną robotę nad metaforycznym „Wniebowstąpieniem“, o czym tak dużo w jego listach. Zaprojektuje swój nagrobek. W tym miejscu należy się chyba zdziwić. Estetyka jego wydawała się od dziesięcioleci uporządkowana i zamknięta. A jednak coś jakby nowego w tej twórczości się pojawiło: niepokój i zatroskanie, co znajduje wyraz w gwałtowniejszym ruchu postaci i w ekspresyjnych powierzchniach kamienia. Nazwałbym tę fazę mistyczną.

* * *

Drogę swoją August Zamoyski skwapliwie i niejednokrotnie objaśniał, publicznie i prywatnie. Pisał z talentem. Kiedy tylko okazja się zdarzyła, nalegał na wartości własnoręcznego kucia bezpośredniego (*taille directe*) i na konieczność stosowania metody straconego wosku przy odlewach, która pozwala artyście kształtować dzieło do ostatniego momentu. Nie sprzeciwiał się powstawaniu legendy wokół siebie. Ale cóż to szkodzi? Wszyscy fabrykujemy koło siebie, w miarę swoich możliwości, otoczkę mistyfikacji. Z tą różnicą, że możliwości Zamoyskiego były wielkie, rozległe. Co mnie w tym życiorysie nie przestaje urzekać – sprowadza się do jednego. Mam na myśli już wspomnianą, fenomenalną w dzisiejszej sztuce metamorfozę; Zamoys-

ski awangardowy przeobraził siebie w Zamoyskiego realistę – w fundamentalnym znaczeniu tego pojęcia. Zostało to wyposażone w oryginalną filozofię realizmu jako jedynej postawy godnej artysty myślącego i czującego. Wynikają z tego prawdopodobnie (tak mi to chodzi po głowie) jakieś zasadnicze uogólnienia i sugestie – w zakresie kryteriów narzucanych nam od początku wieku przez apodyktyczną krytykę.

* * *

W naszych raczej jednostronnych dyskusjach zachowywałem się potulnie. Raz tylko postawiłem kwestię, która go poruszyła, i miał do tego wrócić w jednym z listów, który mi, niestety, zaginął. Ale odnalazłem wypis z niego, notatkę. Moja uwaga musiała brzmieć tak, mniej więcej, jak poniżej.

Kategorycznie mierzy pan wartość rzeźby wedle dokonań starożytnych i rzeźbiarzy romańskich. Czy nie jest to aby wpływ naiwnej tezy Hegla? W pewnej chwili nastąpiła w Europie charakterystyczna zmiana układu odniesień. Aż do neoklasycyzmu, krytyka i historia sztuki stosowały jedyne kryterium – sztuki współczesnej. Gdy studiowano sztukę minioną, oceniano ją z reguły w stosunku do sztuki obecnej, a nie na odwrót. Vasari podziwiał Giotta w imię współczesnego mu Michała Anioła, Bellori w „Idee” analizował starożytnych odwołując się do Carracciego i Poussina. Zmieni się to stanowisko radykalnie w końcu XVIII w., za sprawą Winckelmanna. To on odwróci dotychczasową relację osądzając sztukę wedle starożytnych Greków. Pojęcie i miara doskonałości przeniosły się z teraźniejszości w przeszłość. Potem romantycy szukali wzorów nie u starożytnych, co prawda, ale w sztuce średniowiecznej, więc znowu w czasie przeszłym. Co do Hegla, ten wyciągnął z tego absurdalne wnioski. Skoro modelu sztuki musimy szukać w dawnych czasach, to znaczy, że cała prawdziwa sztuka należy już do przeszłości. Piękne dni się skończyły – powiada, dosłownie, Hegel. (Nawiasem mówiąc, dwaj prorocy czasów nadchodzących, Marks i Freud, swoją estetykę zawdzięczali Heglowi. Ideałem był dla nich Biedermeier.)

Zamoyski poczuł jakby dotknięcie ostrogą. Odpowiedział wybuchem entuzjazmu. Sztuka i filozofia są jednym i tym samym, zachodzi między nimi tylko instrumentalna różnica! Prawda, że filozofią nie można kuć marmuru, ale długie kucie sprzyja rozmyślaniu... Odpowiedź jego poszła bokiem: Moja miłość do Greków, do gotyku i renesansu nie szkodzi mojemu wrośnięciu w ziemię, i to w czasie

teraźniejszym. Buduję sam siebie własnymi środkami. Novalis pisał, że chodzi o uświadomienie sobie konieczności obrania *drogi ku wnętrzu*. Rozumiem przez to, że duchowe odnowienie sztuki byłoby tylko fragmentem ogólnego odrodzenia, o co zresztą mądrzy ludzie nie od dziś się dobijają. W 1800 r. Friedrich Schlegel wzywał Europejczyków: *Nie ma w tej epoce nic bardziej potrzebnego niż duchowe przeciwstawienie się rewolucji i despotyzmowi (...) Ale gdzie takiej przeciwwagi szukać? Odpowiedź nie jest trudna: niezawodnie w nas samych; i ktokolwiek pojmie, że tam jest ośrodek człowieczeństwa, tym samym, momentalnie, znajdzie środek ciężkości nowoczesnej cywilizacji.*

W gruncie rzeczy na moją wątpliwość: Czy uzależnienie się od wzorców przeszłości nie jest jednak obciążeniem dla artysty naszych czasów? – Zamoyski nie odpowiedział.

* * *

Stale mówił o wrodzonym człowiekowi powołaniu do życia twórczego, patetycznego – w odróżnieniu do życia trywialnego. W jego pismach (i rozmowach z nim) wciąż wracała metafora strzały na cięciwie. Do Witolda Micczyńskiego powiedział: *Dla mnie życie jest napiętym łukiem, a celem jego strzały – śmierć, do której przygotowuję się prując marmur dłutem, jak to ujął Platon ustami Sokratesa, w „Fedonie”.* Powołując się na Tatarkiewicza interesująco tłumaczył termin „mimesis”, który Rzymianie wypaczyli przekładając na „imitatio”. Dla Greków był to termin złożony, nie znaczył odtwarzania świata zewnętrznego, tylko WYPOWIEDZENIE SIĘ, ukazanie przeżyć metafizycznych i religijnych. Platon i Strabon oznaczali tym wyrazem także misteria, czynności kultowe, z czym sztuka ściśle się wiązała. Dużo czasu minęło, nim się zorientowałem, że ten pion myślenia jest u Zamoyskiego zintegrowany z jego postawą wobec natury, nie jest tylko dewocyjnym przystrojeniem estetyki.

* * *

Listy. Żałuję, że nie mogę ich tu przytoczyć w obszernym wyborze, z całą ich oryginalną ortografią. Pisane odręcznie, ale także na maszynie, pełne podkreśleń, nagłówków, akcentów i dodatków, często upstrzone rysunczkami. Nie bez błędów. Z częstymi wstawkami obcojęzycznymi. Rysunki w korespondencji artystów bywają bezcenną ozdobą manuskryptów. Tego o rysunkach Zamoyskiego powiedzieć nie można. Odniosłem wrażenie, że marnie rysował, w odróż-

nieniu od Rodina czy Dunikowskiego. Domysł ten potwierdziła Z. Kossakowska, która o Zamoyskim wie wszystko, w Saint-Clair była dwukrotnie, także po śmierci Augusta.

* * *

Jeszcze w połowie 1957 r. zapowiadał przyjazd do Polski, w celu sfinalizowania sprawy swej profesury na warszawskiej Politechnice. Marzył o kursie, jaki już prowadził kiedyś w Rio de Janeiro i w San Paulo. *Będzie to warsztat kooperatywny rzemiosła – 1) kucie w kamieniu, 2) kowalstwo (sporządzanie dłuł, ich hartowanie etc.), 3) odlewnictwo w brązie na stracony воск (to znaczy zorganizuję na politechnice „gisernię”), 4) cyzelowanie w brązie, a całość WE WSPÓŁPRACY Z ARCHITEKTEM! (...) Szalenie jestem rozentuzjowany wprowadzeniem w życie w Polsce prawdziwego rzeźbienia w marmurze i granicie, oby tylko „bytowe” sprawy mnie nie zjadły. Od Lorentza otrzymuję w tej chwili list własnoręczny, iż rzeźby moje wysyła (po 7 latach) – więc zdawałoby się, iż nareszcie i ta sprawa zakończona. Odetchnęłam! – nie lubię tarć, bo chcę ludzi lubić. Ale ta, zdawało się, daleko zaawansowana idea profesury spaliła na panewce. Długo sądziłem, że Zamoyski padł wtedy ofiarą niesolidności typowej dla stosunków w PRL, we wszystkich środowiskach. Podobnie to wyjaśniał Mieczysławski we wspomnieniach o rzeźbiarzu („Wiadomości“, nr 1096 i 1281). Z. Kossakowska wyprowadziła mnie z błędu. Politechnika i Zamoyski rozczuli się, ponieważ rzeźbiarz stawiał coraz wyższe żądania (na pewno z jego punktu widzenia uzasadnione). Chciał całorocznej pensji profesorskiej, choć wykłady miały się odbywać tylko kilka miesięcy w roku. W dochodzeniu swego Zamoyski bywał, zdaje się, czupurny.*

* * *

Poszukał uczniów innym sposobem. 18 VIII 1964 r. donosił z Francji: *W pierwszych dniach września przyjadę na jakie 15 dni do Polski. Jestem bowiem zaproszony przez Ministerstwo Kultury i Oświaty, celem wybrania kandydatów, którzy by, jako stypendyści ministerstwa, przyjechali kolejno do mnie do St. Clair na naukę bezpośredniego kucia. Z chłopcami tymi jestem już od przeszło roku w korespondencji, ponieważ zadaję im pytania i problemy (słowo nieczytelne) i plastyczne, które mi odsyłają „rozwiązane” – i dyskutujemy. Mam nadzieję, że tym razem się nie miniemy z Panem. Chcę z Panem seryo koniecznie*

porozmawiać o sprawach „istotnych”. Także o „Papini-Picasso”. Jeleński w „Kulturze” paryskiej chciał to wykorzystać politycznie, ale to człowiek, który nie wie, o CO w sztuce chodzi. I w styczniu następnego roku: Wróciwszy do domu po dwumiesięcznej nieobecności i po 9000 km, z których po samej Polsce 3000, zastałem tu takie zapóźnienie w pracy, iż dopiero teraz ZACZYNAM wpadać w normalne rytmiczne życie (...) Mój dwumiesięczny pobyt w Polsce, BARDZO MĘCZACY – Dzięki Bogu, obecnie niesie owoce – w lutym przyjeżdżają pierwsi stypendyści – tu do mnie na naukę bezpośredniego kucia. Może Pan sobie wyobrazić, z jaką pieczołowitością nimi się zajmę* (...) Tu na moim odludziu (30 km od Tuluzi – i 4 km do najbliższego domostwa – cisza, bez służby, która przeszkadza). (...) Artykuł cały splanowany, chodzi tylko o to, aby znaleźć te 3–4 dni POD RZĄD, aby spisać – napisać całość. Jeszcze nie mam tytułu, coś w tym rodzaju: „W lecie futra nie noszę”, w nawiasie (o Formizmie), „Na abstrakcję za późno”, „Sens Formizmu”, „Dlaczego porzuciłem język abstrakcji”.

Mowa o wielkiej pracy, w której chciał się rozliczyć z formistyczną młodością. Z kolei przyszła fotografia pocztówkowego formatu: Zamoyski z dłutem i młotkiem, przy białym ogromnym bloku marmuru – z widocznym już zarysem grupy, którą nazwał „Wniebowstąpienie”. 18 I 1965 (...) Tak wygląda obecnie moje „Wniebowstąpienie” po 2 latach pracy – mam jeszcze na 5–6 lat. Ta rzeźba wysokości 4 metrów jest zamówiona dla kaplicy prywatnej w Michigan (USA). Kaplica wg planów Wrighta. Artykuł mój (80 stron maszynopisu) O FORMIZMIE, skończony, omówiłem tam szeroko sprawę Papini-Picasso. Tytuł: „Dlaczego przestałem być Formistą?”: dużo o Witkacym, Czyżewskim, Chwistku i Pronaszce. Czy miałby Pan na to wydawcę? W maju 1966 r. znowu o „Wniebowstąpieniu”: Pozostaje mi jeszcze + – 5 lat ROZKOSZY kucia i niepokojów; każde bowiem uderzenie młotka – z miliardów – o ile byłoby pomyłką, może zaprzepaścić lata pracy i cenną skalę marmuru. Chciałbym oddać wyraz tragicznej samotności tych ludzi (apostołów), którym SIĘ WYDAJE, że są opuszczeni, bo nie odczuwają jeszcze wartości transcendentalnych Wieczności. Apostołowie rozpaczliwie uwieszeni unoszącej się postaci Chrystusa chciałoby albo ulecieć z mistrzem ku niebu, albo powstrzymać Go na tym padole. 29 XI 66. Co do mego studium o Formizmie (...) w międzyczasie był tu u mnie

* Nota bene: Zamoyski zawiódł się na tych stypendystach. Narzekał na ich lenistwo i niski poziom kulturalny: „Oczy ich są zwrócone ku wygodom, ciuchom, nie zastanawiają się nad tajemnicą istnienia, obojętność, brak polotu rewolucyjnego, inwencji kompozycyjnej” (29 XI 1965).

Przyboś, z którym wiąże nas „Zwrotnica“ z roku 1920 i Peiper, prosił o tę pracę celem wydania jej w piśmie, które poniekąd prowadzi, tj. „Poezja“.

Nosiłem się wtedy z zamiarem odwiedzenia Francji i, oczywiście, Zamoyskich w Saint-Clar de la Rivière. Pisał w związku z tym: *Oko-lica nasza (La Roussilon i Katalonia) jest przebogata w zabytki sztuki romańskiej (8–12 wiek) (...) mieszkamy o 100 km od Perpignan, nad morzem Śr. i pod (nieczytelne) mamy Banyuls, ojczyznę Mayola (błędnie napisane nazwisko Maillola – Z. F.) (...) Dziwię się jednak, że Panu tak pilno zobaczyć (po naszych warszawskich rozmowach) tego najtypowszego szalbierza iluzjonistę naszych czasów Pikassa. To taka moda, która przebrzmi jak Lenbach w Monachium, jak Angelo we Wiedniu lub Bonnat, Carolus Duran, Chaplain, czy Rosa Bonheur w Paryżu, za czasów kiedy Sienkiewicz brał nagrody Nobla; dziś żaden z tych obrazów nie da się sprzedać ani za 100 franków. Swego czasu warte były miliony, dziś nazwiska te są zapomniane, odszukać je można tylko w Laroussie z tych czasów. Nawet podrobiony Pikas, w rękach dobrego kupca, sprzedaje się drożej od Pedra de la Francesca, żyjemy w absurdach – i to są ludzie, którzy je biorą na serio, i to jedynie z obawy, aby NIE UJŚĆ ZA „ZACOFANEGO“ (...) Pikas zatracił szybko czystość swych pierwotnych zamiarów, oszukał sam siebie i innych – upojony ambicją arywizmu. Sława, Bogactwo, Władza, to atrybuty, które nie koszlwią tylko prawdziwie wielkich. Arywiści u władzy królują – prawdziwi leżą w grobach (Babel, Mandelsztam), a Malraux (...) nie tylko jest upity władzą, ale i przekarmiony kokainą.*

Gdy byłem w Montrealu, doszedł mnie jego list z 11 VIII 1967 r.: (...) *W tych dniach miałem tu wizytę Kliszki. Przyjechał autem z Druto (amb. w Paryżu). Byli tu pół dnia, zjedli śniadanie – przyjechał tu zwie-dzić mą pracownię. PASJONUJĄCA BYŁA ROZMOWA, ale o tym ustnie. Calder to nie rzeźbiarz, jego „L'Homme“ na wystawie światowej w Montrealu to PRZEDMIOT do reklamy, a to nie zadanie dla sztuki, tylko jej Schyłek (...) Gombrowicza nie lubię, są lepsi! to zwykły „best-seller“. Wyraz naszej epoki będziemy mogli ustalić ZA DWA WIEKI. Przedwcześnie sądy! W liście z 13/14 IV 1969 r. załączona fotografia: oboje Zamoyscy i Kliszko, na trawniku przed domem, koło samo-chodu: Zeszłego roku, w lecie, Kliszko odwiedził tu moją pracownię (był incognito we Francji), mieliśmy arcyciekawą kilkogodzinną roz-mowę.*

Pikantne są te wzmianki o wizycie Kliszki i ambasadora Druto, z którymi artysta miał wieść kilkogodzinne, arcyciekawe dysputy. Byłem rozbawiony i zdziwiony. Mimo prostoduszności swego obejścia,

co wynikało z olbrzymiej kultury, Zamoyski nie był ani trochę naiwny. O czymże więc ten heidelberczyk, rzeźbiarz światowej renomy mógł dyskutować z jednym z przyszłych sprawców wydarzeń marcowych (*słyszemy, że macie w Warszawie gorące rozprawy, całym sercem jesteśmy z Wami* – pisał do mnie 4 III 1968 r.), z koleżką Gomułki, któremu Kliszko partnerował zapewne na tym samym poziomie inteligencji?

* * *

Do Zamoyskich nigdy nie pojechaliśmy, nie ujrzelśmy legendarnej pracowni przerobionej ze stodoły, ze stojącym w rogu plastikowym namiotem, który pamiętałem z klasztoru w Paryżu. List z 22 III 1969 r.: *Przepraszam za spóźnioną odpowiedź, ale rozchorowałem się poważnie na raka. Umieścił się między pęcherzem a prostatą. Byłem operowany, leżałem w klinice 4 tygodnie!!... potem przeszedłem 45-dniowe naświetlanie kobaltom, jestem b. osłabiony i przeto nie rozporządzam wielką ilością czasu, a ten, który mi jeszcze został, poświęcam JEDYNIĘ robocie, aby ZDAŹYĆ pokończyć rozpoczęte zamówienia i pisanie (...) Moja autobiografia („Jak wyrosłem z Formizmu?“) rozszerzona wyjdzie obecnie w języku francuskim w Lozannie. Mimo mego raka i BÓŁÓW, i UTRUDNIENI czuję się żwawy do roboty, sprowadziłem obecnie jednego mojego dawnego ucznia do pomocy. Między innymi buduje mój nagrobek według załączonego rysunku. (Rysunek tuszem, dość niezdarne: nagi mężczyzna zgięty tyłem ku ziemi; zwykle mówi się o tym „mostek“.) W liście donosił jeszcze o poszukiwaniach pewnych materiałów do mojej książki o paleolicie europejskiej; a przecież za rok już nie żył! W sierpniowym numerze „Wiadomości“ londyńskich z 1970 r. Helena Zamoyska opublikowała podziękowanie tym wszystkim, którzy złożyli na jej ręce kondolencje. Redakcja drukowała niebawem obszerne wspomnienie o rzeźbiarzu pióra Witolda Mieczysławskiego. W kraju było o tej śmierci cicho.*

* * *

Obszerne esej „Jak wyrosłem z Formizmu?“ ukazał się w dwóch pierwszych numerach „Poezji“ w 1968 r. Pięknie kontrastował z martwą zawilóścią tego miesięcznika. Jak potok rwąca gawęda starożytności, który doświadczeniem i temperamentem ogarniał dawną i współczesną sztukę, był zdomowiony na obu kontynentach i w paru językach. Jest tam naprawdę ciekawy portret Witkacego,

z którym Zamoyski pozostawał w zażyłości. Witkacego bez demonizmu. A także zapowiadana wielokrotnie wzmianka o „Czarnej Księdze” Papiniego, jego wywiadzie z Picassem (o ile wiem, w Polsce nigdy nie zauważonym). Picasso przyznawał się tam do mistyfikowania – po prostu – naiwnej publiczności. Trzeba jednak uwzględnić wzmiankę z listu J. Giedroycia do W. Gombrowicza (sierpień 1963), dotyczącą francuskiego wydania książki Papiniego („Le livre noire”, 1953), że sam autor traktował ją jako apokryf. Nie można więc wierzyć Papiniemu, jak wierzył, żarliwie, August Zamoyski.

Całe życie wszystko podejmowałem za wcześnie – pisał w eseju. – To, co ogół zaczynał lubić, mnie już zaczynało nużyć (...) Czasem, jakby ktoś niewidoczny podszeptował mi: – Natury nie wyczerpalicie, to ty jesteś wyczerpany i nie umiesz jej zobaczyć własnymi oczami, widzisz ją poprzez obrazy i rzeźby innych. – I tu zaczynałem wierzyć w MOJE OKO i w moją rękę. W modela trzeba się kolosalnie wżyć; aby pochwycić kuszącą dłuto postawę, trzeba wielu „obojętnych” godzin, dni BEZ POZOWANIA. Koniecznie boso (obcasy zniekształcają pion nóg i chód), pozostawić modelowi zupełną swobodę ruchów przy normalnych czynnościach (...) Modelkę obracam nie tylko na tarczy turniketu, w pracowni, jak zegar słoneczny, zachowując zawsze wysokość mego oka na mniej więcej 170 cm, ale na setkach przeróżnych wysokościach, tj. z góry drabiny, stopniowo coraz niżej, na plecach na podłodze i patrząc z dołu – RÓWNOCZEŚNIE porównując ten sam punkt widzenia z rzeźbiwym marmurem (...)

* * *

Jakie to ciekawe! Na czym polega KATEGORIA tzw. mistrzostwa, którą się bez miary szafuje? Zamoyski był mistrzem. Miał do mistrzostwa predyspozycje: wrodzony stosunek do pracy totalnej i do dzieła zawczasu widzianego w całości. Tego nie da się powiedzieć o wszystkich „mistrzach”. Nalegał na to, co zwał podstawą konstrukcji. Cytuję zdanie niezmiernie w tym kontekście ważne: *Naturę można bardzo różnie „zobaczyć”, wszystko zależy od tego, KTO patrzy, jaka jest czułość jego kultury ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO (...)* Dla ćwiczenia kultury mego oka, między innymi, ustawiałem sobie kilka kurzych jaj i rysowałem lub strugałem w drzewie każde z osobna, jako PORTRET; każde przecież jest inne, o innej sferyczności, tylko SYMBOL jajka jest ogólny. Każde jajko „w sobie” (nie w sensie metafizycznym, lecz fenomenalnym) jest poszczególne. Podobnie każdy akt, czy kolano, czy ręka. To traktowanie PORTRETOWE każdej części tej mozaiki, jaką jest

człowiek, nie symbolicznie, tj. standardowo i szematycznie, wydało mi się wyjściem z ograniczonych kształtów symbolicznych formizmu i wszelkiej innej abstrakcji.

* * *

Usiłuję lepiej pojąć, co mnie w tym człowieku, w jego drodze do sztuki pociąga najbardziej: JAKIE JAKO należy tu sportretować? Widowskowe, ale autentyczne, potwierdzone całym życiem PRZENOSINY z awangardy do wielkiego realizmu. Co następnie dosycił mi-
styką. Z pewną podejrzliwością śledziłem jego religijną ostentację, gdy Zamoyski stawiał się egzegetą własnego dzieła. Za to niebawem było to odwrócenie banalnego kierunku ewolucji. Artyści, nawet ci zrazu oporni wobec awangardy, w końcu do niej oportunistycznie się skłaniają. Filozofia awangardy, identyczna ze zjawiskiem mody, wciąga jak spust wody w zlewie. Zapewnia przynależność do elity towarzyskiej, karierę i możliwość spekulacji – hojnie pokrywającej niedostatki talentu i umiejętności. Sednem tej estetyki jest permanentna nowość – za wszelką cenę – dla samej nowości. Tego już nie mógł ścierpieć dawny as formizmu. Arystokratyzm Zamoyskiego (absolutnie prostego w osobistym obejściu) w tym się wyraził, że około 1930 r. sam siebie wyrwał z pospólstwa awangardy.

* * *

Jako idea rzeźbiarskiego wyrazu nie ma w naszej sztuce nic równie potężnego i lapidarnego niż głowa „Wierki”, niż „Rhea”: gest ręki wspierającej podbródek (umyślna trawestacja Rodinowskiego „Myśliciela”) przeobraża tę krępą dziewczynę – to szyfr samego sekretu istnienia. Granitowa „Wierka”! Takie chmurne twarze o białoruskich szparkowatych oczach spotykałem dziesiątkami w moich stronach, między Nowowilejką a Oszmianą. Arcydzielami są również „Natasza”, „Franka”, portrety, „Chopin” w Rio de Janeiro nad brzegiem morza (nadsłuchujący z ręką przy uchu), „Carmela” w Brazylii. Wbrew swoim rozmiarom, rzeczy zwięzłe jak epigramat, wyniosłe i kapitalne. Znaczenie posągu nie spoczywa w jednym z jego profili, nawet tym uprzywilejowanym, tylko w ich sumie i sekwencji. W posągu doskonałym każdy profil wzbiera poprzednimi, przywołują się one między sobą i wzajem implikują. Rzeźba, wymagająca poruszania się wokół niej, uzmysławia człowiekowi jego własną cielesną przestrzenność. W większym bodaj stopniu niż do oka – przemawia

do naszego dotyku. I do tego niejasnego, intymnego odczucia, jakim jest świadomość przestrzenności własnego ciała. Posąg pomaga patrzącemu zorientować się, w jaki sposób on sam zajmuje miejsce w otoczeniu. U Zamoyskiego dotyczy to również przestrzeni duchowej. Nie ma tam żadnego sentymentalizmu, sam akt bycia; co należy pojmować jako akt odwagi, celowy i sensowny.

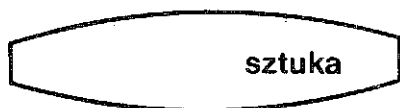
On to inaczej ujmował. W pewnej chwili (pisał) stało się dlań koniecznością *ocucić z omdlenia wzrok TRZECIEGO OKA. (...) Jedynym nasuwającym się tematem rzeźby jest postać człowieka, ten SŁUP obserwacyjny w półmroku świata tego. Przy czym Los tak znacząco ułożył złoza marmurów w kamieniolomach, że biegną one poziomo. Pasy te bardzo rzadko przekraczają grubość metra, wyłamuje się więc naturalnym biegiem rzeczy bloki równoległościennne, czasem skośne, czyli słupy, co tak przewidując odpowiada (jak i porost drzew) mniej lub więcej wysmukłej lub osadzistej postaci ludzkiej. Marmur i temat rzeźby z całą prostotą są zbratane.*

* * *

Wszystko, co mówił o sztuce, ma brzmienie odległego dzwonu. Dźwięczy zupełnie inaczej niż żargon przyjęty w krytyce, od stu lat, prawdziwa zakąta współczesnej kultury. Jerzy Stempowski-Hostowicz (w liście do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego) słusznie to nazwał *językiem ezoterycznym, pysznym bełkotem słów bez znaczenia.*

Gdy to piszę, przygotowywana jest w warszawskim Muzeum Narodowym rozległa retrospektywa Zamoyskiego. Potrwa przez listopad i grudzień. Zostanie przeniesiona do Krakowa i Poznania, a także do Francji (Tuluza). Kuratorem jest Zofia Kossakowska-Szanajca. Katalog, z obszernym artykułem naukowym, jest również jej dziełem. Wystawa nie miałaby tego wymiaru, gdyby nie pomoc wdowy, Heleny Zamoyskiej, która wypożyczyła dzieła męża ze swoich zbiorów. Ze strony Muzeum Narodowego kustoszem wystawy jest Hanna Kotkowska.

Zbigniew Florczak



LEKCJA WIELKOŚCI

Matejce w hołdzie

Muzeum Narodowe w Warszawie,
sierpień – październik 1993
Muzeum Narodowe w Krakowie,
listopad 1993 – styczeń 1994

Aneksem do wystawy biograficznej poświęconej wielkiemu malarzowi pozostała prawie cała jego powszechnie znana twórczość: wszystkie ogromne obrazy pozostawiono bowiem na stałych miejscach ekspozycji. Pokazano natomiast ponad 100 obrazów mniej znanych, mniejszych formatów, rzadko wystawiane rysunki i szkice wydobyte z krajowych magazynów muzealnych oraz obrazy wypożyczone z galerii Lwowa, Budapesztu i od osób prywatnych. Prace zaginione i zniszczone przypomniano pod postacią starych fotografii i sztychów.

Wystawę wzbogaciły pamiątki po artyście: jego fotografie z różnych lat życia oraz zdjęcia osób blisko z nim związanych, dokumenty, odnalezienia, zespoły mebli z jego mieszkań, przybory malarskie, a nawet ubiór na stojącym wieszaku z jego domu i małe okulary malarza w drucianej oprawie, jakby przed chwilą zdjęte i położone na stoliku.

Prezentacji osoby i twórczości autora „Bitwy pod Grunwaldem” dopełniły wydane na czas publikacji:

dwie wersje, pełna i skrócona, katalogu wystawy autorstwa jej kuratora, Ewy Micke-Broniarek, oraz monumentalny dwutomowy „Katalog obrazów olejnych Matejki” – dzieło życia Krystyny Sroczyńskiej, wydany przez ARKADY.

Po stu z górą latach Jan Matejko pozostał najszerzej znanym polskim malarzem, a ponad 1000 obrazów, które po sobie pozostawił, stanowi duchowe dobro narodu. Namalowana przez niego wersja historii Polski nie przekracza progu XIX w., ale swoistą jej kontynuacją jest paradny zespół portretów ludzi mu współczesnych, od notabli galicyjskich po członków własnej rodziny i wizerunki własne. W istocie we wszystkich obrazach umieścił swoich współczesnych, pozujących i odgrywających kostiumowe role w jego historycznym teatrze, wyreżyserowanym z niebywałym rozmachem i kolorystyczną swadą.

Energiczną, w jaką wyposażył swoich modeli, dzięki której uzdolnił postacie do tak intensywnego bytu, czerpał właściwie przez całe życie z jednego źródła – z przemożnego pragnienia rewindykacji przeszłości dla przyszłości. Jego barwna opowieść o dziejach narodu, który powaliła klęska rozbiorów, któremu odebrały nadzieję na niepodległość kolejne nieudane powstania, miała przypomnieć związki przeszłości z teraźniejszością, a więc i z czasem przyszłym.

Klarownemu wykładowi swoich historiozoficznych idei był gotów poświęcić prawdę o faktycznym przebiegu przedstawionego zdarzenia, a nawet własny interes artystyczny, posuwając się do łamania zasad

malarskiej składni, powszechnie jeszcze wtedy przestrzeganych. Z tego powodu spotykał się z ostrymi zarzutami o gromadzenie na płótnach postaci, które w rzeczywistości w tym samym miejscu i czasie nie mogły się spotkać. Prawdziwe zdumienie budzi np. włócznia św. Maurycego, narodowa pamiątka, insygnium władzy Bolesława Chrobrego wręczona mu w 1000 r. przez Ottona III, które Matejko włożył do ręki pospolitego wojownika w „Bitwie pod Grunwaldem”. Czy jednak ta wymierzona w pierś Wielkiego Mistrza włócznia nie symbolizowała lepiej od jakiegokolwiek innego narzędzia walki prawa narodu do wymierzenia ciosu śmiertelnemu wrogowi? Przykład ten oddaje intencje i metodę malarza. Nie było jego zamiarem tworzenie ilustracji, ale sugestywnych obrazów poruszających emocje i myśli widzów. Tak było w przypadku „Stańczyka w czasie balu na dworze królowej Bony, kiedy wieść przychodzi o utracie Smoleńska”, „Skargi”, „Reytana”, „Bato-rego”, „Konstytucji 3 Maja” i tylu innych płócien. Na swoją obronę wobec mnożących się zarzutów miał powiedzieć: *...ja maluję EPOKĘ, a zapiski kronikarzy i historyków to nie Ewangelia. Ja robię po swojemu i basta! I basta!*

Na krytyce historyków się nie skończyło. Znawcy malarstwa do dziś zarzucają mu nieumiejętność w budowaniu planów w obrazach zwłaszcza dużych, nieudolność w oddaniu perspektywy, kakofonię kolorystyczną, błędy w operowaniu światłem. Nie dowiemy się nigdy, jak wiele ze swych pojęć o poprawnym malowaniu poświęcił na rzecz spotę-

gowania wyrazu i uatrakcyjnienia treści obrazów. Wiemy natomiast, że ataki na swoje malarstwo odbierał jak kaźń, jak wyrok na siebie. W reakcji na największą ich falę po wystawieniu „Reytana” (w 1866 r. w Krakowie, a w 1867 r. w Paryżu) namalował obraz swej męki, zatytułowany „Wyrok na Matejkę”. Przedstawił się w nim w roli skazańca na moment przed egzekucją, której uzasadnienie formułują przepyszni rajcy miasta Krakowa w renesansowych strojach. Niewyraźna, pomniejszona w perspektywie sylwetka malarza na tym obrazie, jeszcze bardziej przejmujące wrażenie robi na zachowanym rysunku samej postaci skazańca o rysach Matejki, przypominającej korpus Ukrzyżowanego. Szkic i obraz powstały w tym samym 1867 r., w którym „Reytan” został nagrodzony złotym medalem I klasy na Wystawie Powszechnej w Paryżu i zakupiony przez cesarza Franciszka Józefa, który ponadto odznaczył malarza krzyżem rycerskim swego imienia. Wyczulony na ironię losu Norwid, świadek tryumfu Matejki w Paryżu, donosi w liście do hr. Stanisława Potockiego na temat sposobu przedstawienia tytułowej postaci obrazu: *To nie GLADIATOR KONAJĄCY, ani MĘCZENNIK ufnny w zapieczętowane sprawy i czujący pod palcami ręki swojej sakramenta dziejów – nie. Rejtan tam jest WĄSATY DEMONIAK* (podkr. Norwida). Prywatny ten sąd, za sprawą Kraszewskiego rychło dostał się do wiadomości publicznej, na łamy prasy.

Gorycze i tragedie osobiste malarza towarzyszyły do końca rozgłosnemu pochodowi jego obrazów przez galerie Paryża, Wiednia, Berlina,

Pragi, Warszawy, Lwowa i innych miast, nie mówiąc o rodzinnym Krakowie. Nawet ziszczone marzenie o szczęściu małżeńskim i rodzinnym po ślubie z ukochaną Teodorą Giebułtowską, która dała mu piękne dzieci, zatrała choroba umysłowa żony i latami nękająca artystę choroba wrzodowa żołądka, która przypisała go o przedwczesną śmierć.

Żegnano Matejkę niezwykle tłumnie, z biciem w Dzwon Zygmunta. Nad grobem swego ucznia przemówił sędziwy prof. Władysław Łuszczkiewicz, pamiętający 14-letniego Matejkę wstępującego za czasów dyrekcji Wojciecha Kornelego Stattlera do Szkoły Sztuk Pięknych. Przez 6 lat przygotowywał się do roli malarza historycznego, bo taki rodzaj był w tym czasie najbardziej popularny. Profesorowie chwalili i nagradzali jego postępy. Ale o przemianie malarza w artystę przesądziło spotkanie Matejki z prawdziwymi mistrzami.

O przemianie tej zadecydowała podróż artystyczna, wyjazd na dalsze studia do Monachium i Wiednia dzięki uzyskancmu stypendium. Trwały one w sumie niecały rok: przez pierwszą połowę 1859 r. w pracowni Hermmana Anschütza w Monachium oraz czerwiec i lipiec u Christiana Rubena w Wiedniu. Jednakże nie wymienionym malarzom ani przełotnemu zainteresowaniu obrazami Kaulbacha i Overbecka czy Delaroche'a zawdzięczał Matejko swą przemianę, ale poufnym rozmowom z obrazami starych mistrzów: Tycjana i Rubensa, Dürera i Van Dycka, w Starej Pinakotece monachijskiej i w muzeach Wiednia. Do Monachium pojechał już bowiem z goto-

wymi planami, a nawet szkicami przyszłych obrazów, których treść zaczerpnął z lektury kronik i dzieł historycznych. Ich wizję kształtowała ośmielająca wyobraźnię lektura Szekspira i naszych romantyków, szczególnie Słowackiego. To od nich i od malarzy renesansu i baroku przejął wiarę w posłannictwo sztuki i przekonanie o godności artysty. Ślady podziwu dla Tycjana i Van Dycka w sposobie przejmowania od nich gotowych schematów kompozycyjnych można śledzić i w późnej jego twórczości.

Dojrzały okres twórczości Matejki otwiera zamyślony nad przyszłymi losami kraju „Stańczyk”, ukończony w 1862 r., i ciskający milczące gromy „Skarga” wystawiony 2 lata później. I setki późniejszych, którym powierzył przyszłościową misję. Nie zakończyła się ona wraz ze śmiercią malarza, choć wraz z nim kończyła się moda na malarstwo historyczne i szerzej – akademickie. Nie skończyła się także po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. ani dotąd.

Krystyna Paluch Staszkiel



RYSZARD NIEWIELKI

Teatr Polski w Warszawie

Ryszard III ***William Shakespeare'a***

przekład – Leon Ulrich
scenografia – Zofia de Ines
reżyseria – Maciej Prus
premiera 9 X 1993 r.

Szkocka pisarka Josephine Tey, autorka znakomitych kryminałów, napisała kiedyś książkę pt. „Córka czasu”; wydano ją u nas dobre 20 lat temu. W tej powieści inspektor policji, cierpiący na pracoholizm, a przykuty do łóża bóleści, z braku innego zajęcia przeprowadza śledztwo w sprawie niejakiego Ryszarda Glouceстера, oskarżonego o ciężkie zbrodnie przez literata Williama Shakespeare'a. Zostaje udowodnione, że Shakespeare'a zniesławili podstępny, znanego powszechnie jako król Ryszard III. Wielki dramat okazuje się w istocie utworem czysto propagandowym, kształtującym obraz pokonanego przeciwnika po myśli nowej dynastii, Tudorów. Nader interesująca „Córka czasu” sprawiła, że również tzw. szersza, i to międzynarodowa, publiczność pojęła fałsz stereotypu dotyczącego Ryszarda, wcześniej dostrzegli to właściwie tylko uczeni i intelektualści. Dla nich owo spopularyzowane przez Tey przewartościowanie nie było

oczywiście niczym zaskakującym – historycy już od dłuższego czasu starali się przeprowadzić rehabilitację księcia Gloucester.

Wizerunek biograficzny Ryszarda w naszych czasach zmienił się więc zasadniczo, natomiast wszystkie te rewelacje nie miały większego wpływu na jego portret zakodowany w historii kultury. W teatrze genialny oszczerca Shakespeare zdecydowanie zwyciężył, znacząca reinterpretacja postaci Ryszarda w sztuce stradfordczyka jest, jak się wydaje, niemożliwa, do tego stopnia konsekwentnie i sugestywnie została ta figura zbudowana. Co więcej, widz teatralny, który świetnie wie, jak bardzo dramat Shakespeare'a jest niesprawdliwy, w istocie wcale żadnej reinterpretacji nie chce. Nikt nie oczekuje, że inscenizacja „Ryszarda III” stanie się wykładem faktów historycznych lub choćby zbliżonych do prawdy. „Ryszard III” dla widowni wszystkich epok był i jest przede wszystkim opowieścią o Wielkim Mechanizmie (wedle znanego sformułowania Jana Kotta) historii, władzy. Opowieścią o wybitnym na swój sposób człowieku, który był uosobieniem zbrodni – i o świecie, w którym nie istniało jeszcze pojęcie *banalności zła*.

Właśnie ta swoista wielkość Szekspirowskiego Ryszarda, monumentalne rozmiary i ekstremalizm jego podłości tworzą zazwyczaj, niezależnie od wszystkich odmienności, charakterystyczną tonację kolejnych inscenizacji dramatu. W tradycji grania tej postaci dominowała, jeśli można się tak wyrazić, hiperboliczność. Sceniczny Ryszard był przeważnie duchowym gigantem – w swoim tragizmie, dostojności albo

straszliwej, śmiercionośnej błazenadzie (główny rys słynnej roli Jacka Woszczerowicza). To przede wszystkim nadludzka skala postaci tytułowego bohatera, wprawiającego publiczność w stan niemal hipnotyczny, budowała napięcie, nie pozwalając, by widz poczuł się znudzony, obserwując kolejne z nieskończonego szeregu morderstw Ryszarda. Krótko mówiąc, bez tytanicznego Ryszarda sztuka łatwo może się zamienić w nieco irytujący i monotony pitaval z zamierzchłej przeszłości.

Coś takiego przydarzyło się, niestety, spektaklowi w reżyserii Macieja Prusa. Jan Englert, który gra Ryszarda, nie zdołał nadać swojemu bohaterowi piętna wielkości, o której była mowa. Stworzył postać nieostrą, niewyraźną, obdarzoną cechami raczej kombinatora-przestępcy niż genialnego zbrodniarza. Zbudował figurę sadystycznego hurtownika, który metodycznie likwiduje zagrażające mu marionetki. Według kryteriów technicznych jest to, rzecz jasna, rola fachowo zrobiona – w końcu mowa o bardzo dobrym aktorze – z niezłymi momentami, starannie wykalkulowana. I taki Ryszard jest przecież możliwy w kategoriach życiowego prawdopodobieństwa. Jednakże w Szekspirowskiej rzeczywistości podobna osobowość nie ma mocy, która pokonałaby rampę i pozwoliła postaci zapanować nad widzem, zniwelowałaby dystans pomiędzy publicznością a światem przedstawianym na scenie. Dlatego, w ostatecznym rezultacie, konwencjonalność konturów tego świata wygrywa z wewnętrzną, artystyczną prawdą – pozbawioną głównego gwaranta. Na pierwszy plan wysuwa

się ilość, a nie jakość, rodzaj zbrodni.

Na tle obojętnej scenografii – czarne gołe ściany i funkcjonalny pomost – którą da się zdefiniować za pomocą znanego terminu „maszyna do grania“, toczy się historia jakby rodem z Grand Guignolu, gdzie makabra jest jedynym sensem i racją bytu widowiska. Najpierw z chłodnym zaciekawieniem, a potem już tylko z rezygnacją widownia przysłucha się, jak rośnie stos trupów. Niewielką pociechą jest fakt, że reżyserowi udało się kilka efektownych teatralnie scen; trzeba to odnotować z poczucia recenzenckiego obowiązku, ale jednocześnie należy dodać, że uroda paru fragmentów nie jest w stanie zmienić ogólnego wrażenia.

Wszyscy bohaterowie tego przedstawienia – ofiary i oprawcy – są również mało zajmujący. Gra partnerów Englerta ogranicza się do dwóch biegunów: albo nijakość, albo niezdolna manieryczność. Jedynym odstępstwem od tej reguły jest rola królowej Małgorzaty. Powszechnie znany styl Niny Andrycz (dla jednych irytujący, dla innych będący symbolem wspaniałej starej szkoły) uderzał swoją wyrazistością i zdecydowaną barwą na bladym tle całości. Sceny z Andrycz – mimo że, z zawodowego punktu widzenia, stanowiły herezję, były bowiem kawałkami zupełnie innego teatru – jako jedne z nielicznych po prostu przykuwały uwagę.

Reasumując, posunęłabym się do następującego stwierdzenia: przedstawienie Prusa wydaje się wypalone od środka. Nie pojawia się tu, w spektaklach Szekspirowskich najistotniejsze, emocjonalne i intelektualne

promieniowanie. Wyjątkowość postaci zniknęła, tragizm wyparował, akcja nie układa się w wielkie uogólnienie. Zostały jatki.

Joanna Godlewska



SENS WOLNOŚCI

Trzy kolory. Niebieski

Krzysztofa Kieślowskiego

Pomysł filmu „Trzy kolory” powstał w 1989 r. Był to szczególny czas – wyjaśniał współscenarzysta Krzysztof Piesiewicz po uhonorowaniu filmu „Niebieski” Złotymi Lwami, główną nagrodą festiwalu w Wenecji. Pojęcia wyniesione na sztandarach rewolucji francuskiej i zamknięte w trzech kolorach francuskiej flagi hartowały się ponownie i sprawdzały swą moc w o 200 lat starszej Europie, zrzucającej okowy komunizmu. Wolność, równość, braterstwo i ich znaczenie w wymiarze jednostkowym stały się tematem współczesnej trylogii.

Jej pierwsze ogniwo, film „Niebieski”, ma wyjątkowo kameralny charakter. Nikła fabuła została skoncentrowana wokół postaci głównej

bohaterki, młodej kobiety, która w wypadku samochodowym straciła męża i córeczkę. Ogłuszona nie-szczęściem próbuje zacząć życie na nowo. Nie chce już niczego budować, w rozmowie z nie poznającą jej, chorą matką mówi: nie chcę miłości, przywiązania, domu – to wszystko pułapki. Czy można się uwolnić od otaczającego świata i jego spraw, czy można odnaleźć wolność w samotności?

Takich wątpliwości nigdy nie rozstrzyga się w sposób jednoznaczny. Jedną z możliwych odpowiedzi podsuwa Erich Fromm, który w „Ucieczce od wolności” napisał: *Wolność, mimo że przyniosła człowiekowi niezależność i władzę rozumu, uczyniła go samotnym, a przez to lęklwym i bezsilnym. Owa izolacja jest nie do zniesienia i ma on do wyboru albo ucieczkę przed brzemieniem wolności ku nowym zależnościom i podporządkowaniu, albo dążenie do pełnej realizacji wolności pozytywnej, która opiera się na jedyności i niepowtarzalności człowieka.* Julie wybrała tę drugą drogę.

Krzysztof Kieślowski jest mistrzem w oprowadzaniu widzów po zakamarkach ludzkiego wnętrza. Tutaj, podobnie jak w „Podwójnym życiu Weroniki”, stosuje sprawdzoną metodę stwarzania atmosfery z pozornie błahych drobiazgów. Mała dziewczynka wyrzuca przez okno samochodu błyszczący papierek od lizaka – taki sam NIEBIESKI lizak ma w torebce Julie, rozgryza go i je zapalczywie do ostatka, tak, aby nie pozostał ani jeden odłamek, przecież już nie ma kogo nim poczęstować. Nie ma też komu bawić się szklanymi paciorkami lampy z dziecięc-

cego pokoju – spływają nieruchomo z sufitu wynajętego mieszkania Julie, rozsiewając NIEBIESKĄ poświatę. Czy można zatrzasnąć wieko własnej pamięci? Odpychane w nicość myśli wracają, uwierają, przerażają. Nie ma od nich wyzwolenia, NIEBIESKA woda w basenie nie przynosi spokoju przypomina żywioł życia i śmierci, chaotycznie splątany, stłumiony, wciąż zadający nowe ciosy. Kolor NIEBIESKI jest zimny, są chwile w kinie, kiedy czuje się jego chłód.

Ale są również momenty, które przełamują ten deprymujący nastrój. Trzeba spojrzeć na kruchą, delikatną Juliette Binoche. Aktorka gra wyrazem twarzy. Jest stanowcza i oburzona wścibstwem dziennikarki, która wypytuje ją o nie dokończony koncert zmarłego męża-kompozytora. Łagodna i zapatrzona w siebie, gdy słucha ulicznego grajka w paryskiej kafejce. Wreszcie nadzwyczaj ciepła i wyrozumiała w kontaktach z sąsiadką-prostytutką oraz z kochanką swego męża, o której istnieniu przypadkiem się dowiaduje. Jest to rola wyjątkowa, nieczęsto w kinie możemy zobaczyć twarz, na której maluje się tyle dramatycznej ekspresji.

Życie nie zna próżni, wciąż się rozwija, przyrasta. Julie obserwuje nowo narodzone myszy i chociaż się ich brzydzi, nie potrafi ich zabić. Zauważa, że jej rywalka jest w ciąży. Dostrzega skierowane w swoją stronę skryte, liryczne uczucie byłego współpracownika męża. Znow wróćmy do Fromma: *Człowiek staje wobec konieczności wyboru: albo zepołą się ze światem w spontanicznym akcie miłości i twórczej pracy, albo będzie szukał takiej więzi ze światem,*

która oznacza utratę wolności i dezintegrację osobowości własnej. Wolność „od” jest niszcząca, ułomna, wolność „do” otwiera nowe perspektywy. Także przed Julie.

Na osobne potraktowanie zasługuje w tym filmie muzyka. Nie dokończony koncert na święto zjednoczenia Europy powiększa się o linijki nowych nut. Julie postanowiła się włączyć w tworzenie dzieła, które w niemłym stopniu jest jej autorstwa. Muzyka przenika film, jest jego integralną częścią. Zasługi kompozytora, Zbigniewa Preisnera, są nie do przecenienia. Może właśnie dzięki sile pieśni chóru, która pojawia się w finale, tak jasno, mocno i pięknie brzmią słowa św. Pawła (1 Kor 13): *Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, / a miłości bym nie miał, / stałbym się jak miedź brzęcząca / albo cymbał brzęcząca...*

Film „Niebieski” to poetycki poemat w kinie. Trzeba go nie tyle obejrzeć, ile przeżyć, w oderwaniu od pośpiechu codzienności, pozwalając się nieść jego spowolniałemu ryt-mowi, pełnym skupienia chwilom, w których filozoficzne pytanie o sens wolności dzisiaj wydaje się bardzo dobitne.

Anna Pietrzak

książki

DZIENNIK IMIGRANTA

Adam Lizakowski

Złodzieje czereśni***Wiersze i poematy***Artex Publishing, Stevens Point,
Wisconsin USA 1990, ss. 95***Współczesny
prymitywizm******Wiersze i poematy
1986-1992***The Unpaid Rent Poetry Group
Chicago 1992, ss. 94

Adam Lizakowski, urodzony w 1956 r. w Dzierżoniowie na Dolnym Śląsku, wyjechał z Polski w wieku 25 lat. Opuścił rodzinne strony, by szukać szczęścia najpierw w Austrii, potem, po ogłoszeniu w kraju stanu wojennego, wyemigrował do Ameryki. Przez 10 lat mieszkał w San Francisco, od 1991 r. jest obywatelem Chicago. Wydał 5 zbiorów wierszy, 4 w Ameryce (w tym jeden w języku angielskim), jeden - „Wiersze amerykańskie” w rodzinnym Dzierżoniowie. Dwa najnowsze zbiory - „Złodzieje czereśni” i „Współczesny prymitywizm”, otrzymałam od autora w czerwcu tego roku, kiedy to uczestnicząc w Chicago Poetry Festival miałam okazję spotkać się

także z chicagowską Polonią. Właśnie A. Lizakowski zorganizował mój wieczór autorski w „Cafe Lura” i jako szef grupy poetyckiej „Niezapłacony Rent” ów wieczór prowadził. Czytając później, już w Warszawie, obydwie książki poetyckie Lizakowskiego miałam przed oczami twarze bywalców polskiego klubu, mieszkańców ul. Milwaukee i okolic, przypominałam sobie rozmowy prowadzone z nimi i rozpoznawałam, jak autentyczne jest to, co pisze Adam.

Lizakowski jest być może pierwszym z prawdziwego zdarzenia polskim poetą imigracyjnym. Taka była m.in. motywacja komisji kwalifikacyjnej wnioskującej niedawno o przyjęcie poety do Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. On nie został bowiem na dobre uczuciowo w litewskich kniejach jak Czesław Miłosz, nie tworzy też uniwersalnych mitów poetyckich jak Taborski, Czaykowski czy Barańczak, nie pogrąża się w depresyjnej nostalgii jak Iwaniuk; on po prostu pozwala się wchłaniać Ameryce, sam wchłaniając w siebie jej rozległe pejzaże i jej frustrującą, poddaną kultowi dolara osobowość. Nie znaczy to, że Lizakowski zapał się kraju rodzinnego, że odrzucił wspomnienia. Połowa zbioru „Złodzieje czereśni” to wzruszający prostotą języka i urodą obrazowania powrót do Arkadii, gdzie *nikt nikomu się nie przedstawia / wszyscy znają wszystkich od urodzenia*. Wspomnienia Lizakowskiego nie tworzą jednak wizerunku zastępczego, nie imitują rzeczywistości, istnieją obok czy raczej ponad zapisami doznań z rzeczywistości dnia powszedniego Ameryki. *Gdy śpię nogi mam w San Francisco*

(rzeczywistość) / a głowę w *Pieszycach (sny)* – mówi poeta w wierszu „Z Pieszyc do San Francisco”. Symbolem ukochanych Pieszyc stają się czereśnie, kwitnące i owocujące w ojczywym sadzie. Zakorzeniający się w konkretnie amerykańskim Lizakowski raz po raz w gwałtownych atakach tęsknoty powraca do utraconego raju dzieciństwa i młodości, w *kosmos doskonały*, nieosiągalny w najpiękniejszych nawet obrazach Kalifornii. Tak brzmią fragmenty wiersza „San Francisco”:

*Gdyby był tutaj sad czereśniowy
ogrodzony największym płotem*

[z psami

zapach kwitnących drzew

[czereśniowych

napełniałby powietrze

(...)

Ani skała ani woda

ani brzęk tłuczonych fal Pacyfiku

ani piękno wiktoriańskich

[drewnianych domów

nawet Park Golden Gate

w którym koliber uwija się wśród

[kwiatów

a bezrohotny świerszcz daje bezpłatne

[koncerty

ani trawa śpiewająca wielkim chórem

starodawne pieśni indiańskie

nic

nie przypomina mi

zapachu kwitnących drzew

[czereśniowych

Obraz ojczyzny w cyklu „Pieszyc miasto” i „Polska” nie zawsze tchnie arkadyjskim pięknem i spokojem. Tylko czasami z oceanicznej perspektywy nabiera cech ideału. Historia rodzinnego regionu opowiedziana przez Lizakowskiego to trudna

lekcja życia, opis świata, w którym najbliżsi umierają z przepracowania albo na skutek politycznych represji. Poeta mówi więc najczęściej *językiem bólu / znanego mi bólu*. Emigracja stała się dla bohatera tych wierszy koniecznością, nie rezultatem wyboru. Wyznaje z goryczą: *Kto nie znalazł szczęścia w ojczyźnie / nie znajdzie go poza nią*.

„Wyspa Kalifornia”, trzeci cykl wierszy zbioru „Złodzieje czereśni”, to rodzaj poetyckiego reportażu z nowego miejsca pobytu autora. W tym reportażu znajdują się i opisy egzotycznej przyrody, i eseistyczne zapiski, i czysto liryczne wyznania. Z dyskretnym poczuciem humoru, identyfikując się z uczuciem dumy „prawdziwego” Amerykanina, Lizakowski przybliży czytelnikowi dawną i współczesną atmosferę złotodajnego zakątka świata. Z wiersza na wiersz staje się coraz bardziej Amerykaninem, zachowując jednocześnie własną tożsamość imigranta. Ten właśnie dystans inności pozwala mu na ostry, niekiedy zjadliwy krytycyzm zarówno w stosunku do Amerykanów amerykańskich jak i do tych, których sam reprezentuje: przybyszów z Europy, Azji, Ameryki Łacińskiej. W wierszu „Zostałem obywatel cesarstwa USA” powie: *nie mogłem oprzeć się pokusie / powtórnym narodzin / wczoraj emigrant / dzisiaj obywatel Ameryki*, ale w wierszu „Autobus 38 Geary” uzupełnia to wyznanie stwierdzeniem, że ci, *którym zazdrości się szczęścia / to pomywacze naczyń kuchennych, / zastępcy zastępców w hierarchii kuchennej (...) // Hotelowi otwieracze drzwi / taksówk, / sprzątacze pokoi hotelowych, korytarzy, łazienek, ga-*

raży (...) // *kelnerzy, naprawiacze, bagażowi, windziarze, roznosiciele drobnych przesyłek*. Lizakowski z goryczą analizuje w dwóch końcowych poematach zbioru problem dyskryminacji narodowościowej i wiążącej się z nią nierówności materialnej. On wie, że jest o kilka wzruszeń bogatszy, ale wie także, że są rodacy / którzy mieszkają, / w ciemnych dziurach zapomnienia / gdzieś na końcu drogi mlecznej – / robaki kosmosu (...) *ktoś* / nikt nigdy nie powiedział / całej prawdy o Ameryce, tej mianowicie, że *emigrant po pewnym czasie / staje się bestią / nieznaną w świecie przyrody / rozpoczyna nowe życie /, które różni się / tylko tym od starego, że bardziej ceni swe / nowe droższe wcielenie*.

„Współczesny prymitywizm” to hasło wyrażające ową wieloznaczną na pozór jakość emigracyjnej rzeczywistości. Według Lizakowskiego wszelkie nadrzędne wartości wyhodowane w ojczyźnie podczas wieków niedoli, tu, na amerykańskim gruncie, degenerują się lub giną całkowicie. Jeśli w poemacie „Polska” pisał: *Widzę poetów / pięknych młodych chłopców z twardzi / bogów greckich (...) którzy chcą umierać za ojczyznę*, w tytułowej części „Współczesnego prymitywizmu” pyta: *kto wymyślił prymitywów / bez serc / bez ducha / bez twarzy / bez honoru*. A w poemacie prozą „Czy warto być poetą” konkluduje wprost nie bez cynicznej intencji: *Samochód w Ameryce ważniejszy jest od matki i ojca*. „Współczesny prymitywizm” jest jeszcze bardziej dramatyczną, bo pogłębioną o nowe doświadczenia wizją losu imigranta. W „Zapiskach z dziennika”, które są epicką relacją

z podróży przez kontynent amerykański, znajdujemy taką definicję szczęścia: *Amerykanie tłumaczą sobie, że całe życie podporządkowane jest dolarowi. Rzeczy materialne nazywają dobrobytem, a dobrobyt szczęściem. Aby dobrze się czuć w Ameryce, trzeba być bogatym. Dlatego tylu Amerykanów pracuje po 16 godzin, aby być szczęśliwym, nie bogatym*. Trudno o bardziej sarkastyczne studium amerykańskiej mentalności. Socjologiczne wstawki nie tylko nie zakłócają wymowy moralnej tej poezji, lecz wręcz ją uwiarygodniają. Tym bardziej że najbardziej przejmujący rozdział ostatniej książki Lizakowskiego – „Listy poetyckie do Pieszczy z Chicago” – stanowi próbę przezwyciężenia narzędziem poezji „współczesnego prymitywizmu” amerykańskiego. W stylizowanych na listy do przyjaciela osiemnastu fragmentach poematu nadawca kreuje siebie na osobę szczególnie innym szczęściem niż to, jakie święci triumfy w Ameryce. *Obecny / mój dom to wyobraźnia* – wyzna w „Liście Piątym”. W „Liście Siódmym” nawiązuje do biblijnych ptaków niebieskich: *Poeta żyje / okruciami i jest wdzięczny stwórcy za / to co ma*. Ewangeliczna tonacja „Listów” wynika z pogodzenia się poety z losem, z akceptacji nieludzkiego świata, z odnajdywania sensu w cierpieniu. „List Dziesiąty” mówi o przyjaciółkach-wiewiórkach, „List Dwunasty” o tańcu przezwyciężającym samotność, „List Piętnasty” o tajemnicy wiary: *Ludzie wierzący są jak / kochankowie tęskniący za sobą, poszukujący / się, w poszukiwaniach ich nie ma końca. / Oni widzą nie tylko łukę, ale każde / żądło trawy i*

*czące, łąka fika koziołki, / to co oni
czują jest sekretem miłości / Boga.*

Ewangeliczna zasada miłości zwyciężającej cierpienie to najpiękniejsze przestanie tej poezji. Przeszedłszy przez piekło imigracyjnej poniewierki Lizakowski-obywatel jest właścicielem polskiej księgarni w Chicago. Lizakowski-poeta jest nadal wyznawcą prawdy: *Królową jest wyobraźnia / blaznem – rzeczywistość z poematu „Polska”*. To wyobraźnia ocalała jego ludzką tożsamość przed inwazją drapieżnego, odhumanizowanego imperium. Pozwoliła zachować dziecięcą czystość jego duszy:

*Panie nawet jeśli zjemy
wszystkie czereśnie całego świata
i poznamy tajemnice sadów
[czereśniowych
bez Twojej miłości jesteśmy niczym
bez Ciebie słodycz czereśni
nie jest słodyczą
jedynie mokrym drewnem
rzuconym w ognisko,
które nie zapłonie płomieniem*

*a jedynie dym się uniesie
szczypiąc w oczy.*

Ta strofa z „Psalmu złodziei czereśni” niech będzie podarunkiem poety zza oceanu pod nasze bożonarodzeniowe drzewko.

Adriana Szymańska

SPACER RAZEM

Marek Sokołowski SJ

Spacer osobno

Wyd. Barbara
Szczecin 1993, ss. 86

*Jest ład w drzewie, choć składa się
z korzeni, pnia, gałęzi, liści i owoców
– i jest ład w człowieku, choć jest
w nim umysł i serce.* Ten cytat niech będzie mottem w spacerze nie osobno, a razem z ks. Markiem Sokołowskim. Jego tomik poetycki „Spacer osobno” urzeka m.in. urodą szaty graficznej, na którą składają się właśnie drzewa.

Drzewo, jak wiemy, jest w różnych kulturach wielorakim symbolem ludzkiego życia. Skupia w sobie siły wszechświata. Ma swoje miejsce w mitologii, religii, sztuce. Tutaj występuje w ogrodzie, rośnie na środku. Człowiek jednym nierozważnym gestem zamienia ogród w pustynię, drzewo w chwast. Ta ewokacja ogrodu rajskiego i drzewa wiadomości dobrego i złego nie jest przypadkowa, składa się na pewną małą całość, chociaż nie dominującą. Jest tu i Duch Boży unoszący się nad wodami, i piąty dzień stworzenia, i anioł z ognistym mieczem w dłoni – czyli jakby historia stworzenia w pigułce i wszystko, co nastąpiło potem. Jest i człowiek próbujący znaleźć miejsce dla siebie. Przeznaczony jest mu ogród, ale człowiek nie pamięta początku wyznaczonej mu roli – to odchodzi, to wraca. Może wrócić, bo niezmienny, wieczny Ogródnik na ten powrót czeka. *A może stworzenie świata trwa ciągle,*

stale? – jak zauważa Anna Kamińska. Więc i pytanie autora: *Bracie starszy (...) co się stało przy jabłoni stojącej w środku* („Ogród“), jest pytaniem na dziś. Może odpowiedź na nie pozwoliłaby nie kryć się ze wstydem za krzewy, nie czuć lęku, nie zamieniać ogrodu w pustynię. W drugim ogrodzie („Jesienne drzewa“) człowiek, jak mały Zacheusz, wspina się na sykomorę i staje się wielki – tą chwilą, kiedy widzi Pana. Taką sykomorę ma chyba każdy, choć z pewnością inaczej ją nazywa.

Innym miejscem akcji jest dzieciństwo. Czytelnicy znajdą tutaj (może) także swoją własną, chowaną w dziecienny rękaw pobożność, stary zeszyt, a przede wszystkim modlitwę, *zwykłą tą ze szkoły*, która o dziwo (a może dlatego) okazuje się najbardziej nośna („Gromniczna“). Ten powrót do dzieciństwa pomimo upływającego czasu i zmęczenia nie jest powrotem gorzko-nostalgicznym. Udało się bowiem ocalić tę samą tęsknotę, naturalność, spontaniczność, wiarę prostą, przenieść obrazy z dzieciństwa, które sprawiają, że w człowieku ciągle trwa pierwotna wrażliwość i duchowa świeżość („Moja mama“, „Uwierzyć“).

Warto zwrócić uwagę na występujący miejscami humor „Spaceru osobno“ („Wierszyk“, „Urodziny“, „Podręcznik“). U jego podstaw leży jakby przemierzanie konwencji uroczystej, poważnej z codzienną, zwyczajną. Wynika to ze swoistej autoironii do siebie i świata.

Należy wreszcie powiedzieć o pewnych powinowactwach z wyboru tej poezji. Literackie parantele są tutaj jasne, podobieństwa treściowe i formalne wyraźne. Jednakże w tej ana-

logii do twórczości Jana Twardowskiego nie doszukują się naśladownictwa, a raczej przyznania się autora do „winy“ zauroczenia twórczością wielkiego poety w sutannie. Wszystkie te podobieństwa i inklinacje są tego wyrazem i jednocześnie potwierdzeniem, że tamta poezja i filozofia spokrewnia się z własną M. Sokołowskiego. Dlatego autor czerpie pełną garścią z tego poetyckiego skarbcza mądrości, humoru – każdy mógłby zresztą dodać tu swój własny rzeczownik.

Wiersze zaprezentowane w zbiorze „Spacer osobno“ nie dadzą się oddzielić od curriculum vitae autora, są ściśle związane z jego biografią, doświadczeniami (ale pisane są nie ex officio, lecz ex animo). Idziemy jak gdyby przez rok liturgiczny, bo przez adwent, wigilię, pierwszy dzień nowego roku, wielkopostny pochód i rezurekcję. W tym wszystkim jest kapłan, którego oczami widzimy również siebie z naszymi nudnymi grzechami, czekających na pukanie w deskę. Ale nie tylko. Jest tu bogaty w szczegóły autoportret („Niedziela“, „Obraz własny“, „O za-zdrości“) – wyrażone prostym językiem uczucia, będące jakby summa doświadczeń, rozrachunkiem, kiedy przychodzi czas na lekturę pierwszej umowy z Panem („Jesienne powroty“). A jest to umowa jedna z piękniejszych i trudniejszych dla każdego, jak i oczekiwanie wyrażone w „Modlitwie I“.

Ta poezja nie zarzuca barokowymi conceptami, nie fascynuje się awangardowymi formami, nawet nie ośniewa – jest po prostu zwyczajna ze swoim autentyzmem przeżyć. Przemawia serdecznie i bezpośrednio,

spontanicznie – mówi często o sprawach prostych, które dlatego, że są proste, często uchodzą z pola widzenia.

Jest ład w drzewie – poszukiwanie pewnego ładu nadając lekko dominujący tom „Spacerowi osobno” – *i jest ład w człowieku, choć jest w nim umysł i serce*. Lektura tego tomiku uczy, że jest to ład zazwyczaj trudny, bo, jak słusznie zauważa autor, rozum zawsze nawymyśla sercu, że głupie. Rozwiązaniem byłoby znalezienie złotego środka, chociaż autor opowiada się po stronie serca – a na pytanie, co z tego, że jest dobre (serce), można chyba odpowiedzieć: po prostu wszystko.

Janina Kosman

LOS IDOLA

Marian Buchowski

Stachura Biografia i legenda

Magnes, Opole 1992, ss. 378

Życie pisarza należy do czynników stymulujących sukces jego twórczości wśród czytelników; bardzo często legenda biograficzna przyczynia się do wzrostu zainteresowania hermetycznym i elitarnym – jak może się wydawać – dziełem autora. Niestety w naszej epoce kultury masowej i „pigułkowej” coraz rzadziej legenda twórcy uruchamia bodziec zainteresowania jego dokonaniem, w coraz mniejszym stopniu otwiera na nie umysł i wyobraźnię czytelnika i nie-rzadko – jako doraźny substytut –

po prostu całkowicie zastępuje kontakt intelektualny i estetyczny z autorem. Pisarz z piedestału podmiotu twórczego zstępuje do roli przedmiotu barwnych anegdot, intryg egzystencjalnych, i rywalizuje teraz z wymyślonymi herosami fabuł sensacyjnych i innych. Przyjrzyjmy się z uwagą półkom w naszych księgarniach: ileż na nich perypetii polskich – by podchwycić jeden z głównych tytułów – „kaskaderów” XX-wiecznej literatury w rodzaju „Mahatmy” Witkacego, niepokornego Marka Hłaski, zawsze bulwersującego Leopolda Tyrmanda, zamerykanizowanego Jerzego Kosińskiego itd., a jak mało oryginalnych utworów tychże pisarzy, może z wyjątkiem Kosińskiego. Nie chcę dezawuować mitotwórczych utworów biograficznych, tym bardziej że znalazła się wśród nich ostatnio wcale udana seria warszawskiego „Słowa” zatytułowana zachęcająco „Wybrańcy bogów” (m.in. z „Mahatmą Witkacym” Joanny Siedleckiej i „Złym Tyrmandem” Mariusza Urbanka); pragnę tylko zauważyć, że nie mogą one wypełniać rynku czytelniczego ponad miarę – i stawać się namiastką oryginalnej literatury. Upowszechniają bowiem obraz pisarzy wyrwanych z najważniejszego, twórczego kontekstu swej egzystencji... Doprowadza to do takich skutków, jakie zaciążyły już na pośmiertnym literackim losie niedawnego idola polskiej młodzieży, Edwarda Stachury.

Nie wiem, czy autor „Siekierczady” byłby zadowolony ze swego image'u, który utrwaliła jego późniejsza legenda; ale przypuszczam (a mam ku temu podstawy jako zaliczający się niegdyś do kręgu jego zna-

jomych), że nie – albowiem nadto cenił on sobie własne dokonania literackie, można rzec, iż była to nadrzędna wartość jego życia... Zaś tę właśnie wartość legenda zafascynowana samą egzotyczną sylwetką psychologiczną barda pozostawiła na dość odległym planie. Tak odległym, że dzisiaj mało kto sięga po wiersze i opowiadania „Steda”, choć przecież jeszcze niedawno, w końcówce lat 80., jego nazwisko było odmieniane przez wszystkie przypadki nawet w środkach masowego przekazu.

Stachura stał się idolem, lecz chyba idolem specyficznej chwili historycznej i określonej potrzeby społecznej; mianowicie idolem młodzieży buntującej się m.in. w postaci takiej kompensaty przeciw władzy po wprowadzeniu stanu wojennego, a także przeciw społeczeństwu upadającego już Peerelu – społeczeństwu zniewolonemu, bezczynnemu, pogrążonemu w apatii czy wręcz nirwanie końcówki komunizmu. Buntownikom duchowym potrzebny był taki wzór kontestatora i abnegata społecznego; okres stanu wojennego zgłaszał zresztą zapotrzebowanie na podobne mity i legendy, przyczynił się do nagłego renesansu innych outsiderów swojego czasu, np. Marka Hłaski czy Rafała Wojaczka. Impuls identyfikowania się całych grup ludzkich z upatrzonymi w przeszłości scenariuszami protestu wobec peerelowskiego status quo czynił z owych „wybrańców bogów” duchowych koryfeuszy społeczeństwa nie zawsze zgodnie z ich testamentem artystycznym, a czasem i wolą. Stachurze jak na razie pozostał los idola, i to dobiegającego kresu swej chwały, z wszelkimi tego konse-

wencjami, decydującymi o sposobie percepcji i recepcji jego dorobku. Legenda, jak to legenda, wybierała z osobowości i twórczości mistrza – podobnie jak i z dzieła innych „kaskaderów” literatury – to, co współgrało z potrzebami chwili, z hasłami zbuntowanej młodzieży, co mogło się przysłużyć zbiorowej wyobraźni. I jak każda legenda, niosła z sobą wewnętrzne zagrożenie autoliquidacji, czyli konsekwencję, że wraz ze zmianą obiektywnej sytuacji dziejowej – a więc kiedy ustają warunki sprzyjające jej popularności – utraci ona swą magiczną moc oddziaływania na masy. Tak się chyba też stało w tym przypadku: pensjonarskie kółka nie recytują już na wieczornicach poematów Stachury (pensjonarki przesiadły się dziś za lady butików), a rajdy młodzieży nie odbywają się w rytm piosenek o Potęgowej.

Jako łabędzi śpiew Stachuriady możemy więc przyjąć wydaną niedawno nakładem opolskiego Magnesu i cieszącą się jeszcze sporym powodzeniem (przez jakiś czas nawet na listach bestsellerów) książkę Mariana Buchowskiego „Stachura. Biografia i legenda”. Jest to pierwsza tak obszerna i wszechstronna monografia autora „Siekierzady”, tak że może trudno się dziwić jej niedoskonałościom i niedopatrzeniom, choć można żałować, że ona sama najwyraźniej uległa presji doraźnej legendy swego bohatera, nie wchodząc dostatecznie głęboko w zawile realia jego psychiki i specyfikę twórczości. Buchowski jako wytrawny reporter sumiennie zbiera i zestawia w swojej książce detaliczne fakty biografii, spisuje bardzo szczegółową kronikę

funkcjonowania w społeczeństwie lat 70. i 80. mitu Stachury od jego narodzin po wygasanie. Wykonuje uczciwą, pochłaniającą wiele wysiłku pracę dokumentalisty i reportera – jego książka będzie z pewnością ważnym źródłem dla krytyków i interpretatorów twórczości pisarza; tego rodzaju wysiłek autorski jednak tu nie wystarcza, monografia pozostawia wskazany już niedosyt. Buchowski nie wnika dostatecznie głęboko w to, co stało u podstaw społecznej legendy Stachury, a co było w gruncie rzeczy jej esencją... W chwili kiedy ludzie dają upust swym emocjom i odczuciom związanym z postacią duchowego „guru”, kiedy w gruncie rzeczy dopisują sobie do legendy, sprzedając jakieś własne bóle, nadzieje i troski przy jej okazji, wtedy nie wystarcza samo pośrednictwo magnetofonu, zadawanie prowokacyjnych czasem pytań tudzież reporterska obróbka materiału; wtedy trzeba umieć też wnikać w intencje i podteksty wypowiedzi, rozszyfrowywać pozory, obnażać oczywiste oszustwa psychologiczne, odczytywać ludzkie fantazje... Jakże mało przecież było rzeczywistego Stachury w tym Stachurze, którego portret podsuwała nam jeszcze przed kilku laty potoczna świadomość wraz ze środkami masowego przekazu.

Autor omawianej tu biografii i legendy zmierza więc nadto pokornie i posłusznie szlakiem całej dostępnej faktografii, wspomnień, listów, dokumentów itp.; szczególnie pierwsza część jego książki nazbyt posłusznie ze stosunku do legendy celebry i sankcjonuje wszelkie ziemskie poczynania – więc też wyskoki i „odloty” mistrza, do których on sam pod

koniec życia jak wiadomo krytycznie się ustosunkował, rozszyfrowując w sobie nawet na własny użytek postępy choroby psychicznej. Przydałaby się i Buchowskiemu szczypta bodaj krytycznego dystansu do tematu i chyba nieco mniej badawczej powagi, więcej literackiej inwencji; sądząc, że większa też doza fantazji i ryzyka interpretacyjnego wspomogłaby autora w zadaniu rozwikłania i przedstawienia w wiarygodny sposób psychoosobowości twórczej Stachury. Trzeba przyznać, niełatwym zadaniu. Sumienny portret pisarza w czasach schyłku Peerelu mogłoby odpowiedzialnie zrekonstruować chyba tylko całe konsylium składające się z historyka literatury, psychologa twórczości, socjologa i sądząc, że też psychiatry... Jednym z na pewno w zbyt małym stopniu uwzględnionych przez Buchowskiego kluczy do sylwetki Stachury był zaborczy, spontanicznie manifestowany przy różnych okazjach – i chyba na pograniczu patologii – jego narcyzm. Sądząc, że jedną z bardziej przykrych dla otoczenia czynności „Steda” było śpiewanie własnych piosenek w stanie upojenia alkoholowego; tak przynajmniej sam odbierałem jego występy np. we wrocławskim Klubie Związków Twórczych. Może narażę się wielbicielom barda, ale wyznam, że moim zdaniem brzydko śpiewał, miał nieciekawą głos i nie wszystkie piosenki jego kompozycji mogły się podobać, szczęśliwie dorobiono potem do tych tekstów lepszą muzykę. Ale nie daj Boże, żeby ktoś mu przerwał jego klubowe, graniczące z ekshibicjonizmem występy – Stachura bywał niepoczytalny w reakcjach.

I tak to było z wieloma „kaskade-

rami literatury" w życiu. W tym, że legenda przykrawa ich obraz do swoich ram, nie ma oczywiście niczego złego, pod warunkiem że stymuluje ona społeczny rezonans literackiego dzieła swych wybrańców, że otwiera też dostęp do rzeczywistych wartości estetycznych...

Mieczysław Orski

Avery Brooke, *Sztuka medytacji chrześcijańskiej*

przeł. Adam Szostkiewicz
Signum, Kraków 1993, wyd. I, ss. 86

Praktyczny samouczek medytacji, prowadzący od jej prostych form ku kontemplacji.

Anna Brus, Elżbieta Kaczyńska, Wiktoria Śliwowska, *Zesłanie i katorga na Syberii w dziejach Polaków 1815-1914*

PWN, Warszawa 1992, wyd. I, ss. 438

Monografia naukowa Syberii jako kolonii karnej, czyli zesłania i katorgi jako formy kary, opracowana na Uniwersytecie Warszawskim.

Rocco Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*

TN KUL, Lublin 1993, ss. 139

Filozof i polityk, przewodniczący Sekcji Etyki przy Chrześcijańskiej Demokracji Włoch, przedstawia próbę diagnozy współczesnego kryzysu demokracji zachodnich na podstawie analizy alarmującej sytuacji na scenie politycznej swego kraju.

ks. Pierre Descouvemont, *Czy wiara chrześcijańska przyczynia się do szczęścia człowieka?*

WAM, Kraków 1993, ss. 36

Wiara oznacza spotkanie Istoty, która jest zdolna w nadmiarze zaspokajać pragnienie miłości.

Michel Dujarier, *Krótką historią katechumenatu*

„W drodze”, Poznań 1990, wyd. I, ss. 111

Książka powstała w Afryce, ale jej przesłanie ma charakter powszechny. Jej autorem jest duszpasterz pracujący w rozległym dekanacie wiejskim.

Ignacio Echániz SJ, *Kochać i służyć we wszystkim. Rozmowy ze św. Ignacym*

WAM, Kraków 1993, ss. 132

25 refleksyjno-modlitewnych tematów ignacjańskiej i jezuickiej duchowości, rodzaj podręcznika do modlitwy wspólnej.

Urszula Janicka-Krzywda, *Patron - atrybut - symbol*

Pallottinum, Poznań 1993, ss. 237

Przewodnik dający podstawowe informacje o przedstawieniach świętych i błogostawionych Kościoła katolickiego, spotykanych w polskich kościołach i kapliczkach.

s. Katarzyna, *Jerozolimska Wspólnota Monastyczna, Zachwyceni Bogiem*

„M”, Kraków 1993, ss. 57

Pierwszy tomik z serii prezentującej dziedzictwo duchowe Ojców Kościoła.

ks. Jan Krucina, *Dobry początek połowa pracy*

TUM, Wrocław 1993, ss. 67

Po gwałtownych przeobrażeniach ostatnich lat ogarnia nas zwątpienie w przyszłość. Dlaczego?

Philippe Madre, *Dar rozeznawania duchowego*

„M”, Kraków 1993, ss. 69

Autor, członek Wspólnoty Błogosławieństw, wprowadza w rozeznawanie duchów za pomocą prostych, podstawowych uwag.

Antoni Matuszkiewicz, *Droga do lwonicza*

Pluton, Świdnica 1993, nakł. 500 egz., ss. 64

Siódmy zbiór poezji historyka i muzeologa, niegdyś (1981) redaktora tygodnika wrocławskiej „Solidarności”.

Czesław Miłosz, *Haiku*

ilustr. Andrzej Dudziński
Wyd. Maszachaba, Biblioteka „Nagłosu”,
Kraków 1992, ss. 158

Obrazy rysowane kilkoma ruchami pędzla.

Droga neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II

„Kerygma”, Lublin 1993, wyd. I, ss. 288

Wypowiedzi papieskie z lat 1979–93, przeznaczone dla wspólnot neokatechumenalnych.

Księgi niektóre z żydowskich pism Starego Zakonu wybrane

przet. Jerzy Żulawski, wstęp bp Kazimierz Romanuk, postowie Juliusz Żulawski
LSW, Warszawa 1993, ss. 133

Wierszowane przekłady fragmentów Księgi Ezechiela, Hioba, Kohelecia i Pięćmi nad Pieśniami pióra autora słynnej powieści „Na srebrnym globie”.

O tożsamość grekokatolików. Zbiór dokumentów z historii Cerkwi grekokatolickiej w Polsce

Ukraińskie Bractwo Chrześc. św. Włodzimierza, Warszawa 1992, ss. 120

Zapis reakcji ludzi świeckich na decyzję Watykanu z 1992 r. włączającą diecezję przemyską do rzymskokatolickiej metropolii warszawskiej.

Od regionalizmu do uniwersalizmu. Materiały z konferencji odbytej w dniach 12–14 grudnia 1991

Uniw. Śląski, Filia w Cieszynie, Cieszyn 1992, ss. 188, nakł. 150 egz.

Materiały dotyczące kultury Zaolzia, zaopatrzone w informacje o autorach.

Anna Sobolewska, *Mistyka dnia powszedniego*

Open, Warszawa 1992, ss. 221

Autorka próbuje dowodzić, że obrazem życia duchowego XX w. mogą być dawne systemy symboliczne (joga, Kabała, tarot), w których są zaszyfrowane archetypiczne doświadczenia ludzkości.

Stefan Wilkanowicz, *Dlaczego i jak wierzę*

Biblos, Tarnów 1993, ss. 167

Znany publicysta katolicki, red. nac. „Znaku” wprowadza czytelnika w świat bardzo osobistych doświadczeń religijnych.

Akcja „Wisła”. Dokumenty

oprac. Eugeniusz Miśiło
Archiwum Ukraińskie, Warszawa 1993,
wyd. I, ss. 524

241 nie publikowanych dotychczas dokumentów Biura Politycznego KC PPR, Sztabu Generalnego WP i Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, ukazujących kulisy deportacji ludności ukraińskiej w 1947 r.

Śpiewnik. Dodatek do konspektów spotkań modlitewnych W Duchu i Prawdzie

WAM, Kraków 1993

Teksty pieśni nagranych na dwie kasety będące załącznikiem do konspektów.

W Duchu i Prawdzie. Konspekty spotkań modlitewnych (materiały formacyjne Apostolstwa Modlitwy)

WAM, Kraków 1993, ss. 61

Książka pomyślana jako pomoc dla osób zakładających Grupy Apostolskie Apostolstwa Modlitwy.

Wielcy chrześcijanie XX wieku

przeł. Andrzej Czarnecki, Tadeusz Szafranski
IW Pax, Wyd. Królowa Apostołów, Warszawa 1993

Zbiór esejów biograficznych, ukazujących m.in. Brata Rogera z Taizé, Matkę Teresę, o. Kolbego, Edytę Stein, Jana XXIII.

Żarty niepoświęcone

zebrał ks. Jan Kracik, rys. Maciej Rybicki
„M”, Kraków 1993, ss. 111

Przykościelny humor to prawie egzorcyzm przeciwko zadufaniu – twierdzi autor zbioru.

Słownik katolickiej nauki społecznej

pod red. nauk. ks. prof. dr. hab. Władysława Piwowarskiego
IW Pax, „Pałabra”, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 213

Pierwszy słownik tego typu w Polsce, powstały na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Obejmuje takie działy, jak koncepcja i historia katolickiej nauki społecznej, etyka społeczna, gospodarcza, kultury, stosunków międzynarodowych.

Victor Sion, *Chwila obecna*
„M”, Kraków 1993, ss. 75

Dzisiejszy dzień jest wspaniałym darcem Boga, zaś gdy będziemy umieli dostrzec dobro w przeszłości, przyszłość będzie się nam jawić jasno i docenimy daną nam chwilę obecną – to przesłanie książki.

Jan Skoczyński, *Idee historyzoficzne Feliksa Koniecznego*
Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1993, wyd. I, nakł. 300 + 16 egz., ss. 141

Książka prezentująca sylwetkę i problematykę cywilizacyjną F. Koniecznego zawartą w jego pracach.

Marek Skwarnicki, *Pieśni*
WAM, Kraków 1993, ss. 115

Zbiór tekstów pieśni kościelnych pisanych na zamówienie księży w ciągu 25 lat.

Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce
Inst. Wyd. Księży Misjonarzy „Nasza Przyszłość”, Kraków 1993, ss. 401

Praca zbiorowa, obejmująca takie tematy, jak „Postać Matki Bożej w folklorze słownym Podkarpacia” z jednej strony po „Kościoł katolicki w Europie Wschodniej” z drugiej.

Mieczysław Albert Krąpiec, *Dzieła, t. X Człowiek i prawo naturalne*
RW KUL, Lublin 1993, wyd. III poprawione, nakł. 5000 + 25 egz., ss. 249

Problematyka prawa naturalnego ukazana w systemowym kontekście filozoficznym.

Z życia Kościoła

1. KATOLICKA AGENCJA INFORMACYJNA (KAI) rozpoczęła działalność w październiku 1993 r. Jej zadaniem jest dostarczanie i rozpowszechnianie rzetelnej informacji o życiu Kościoła w Polsce i na świecie. Swoją działalnością Agencja pragnie służyć przede wszystkim katolickim środkom przekazu. KAI została powołana z inicjatywy Konferencji Episkopatu Polski. Nad jej działalnością czuwa bezpośrednio Rada Programowa, którą stanowią księża biskupi: Józef Życiński (przewodniczący), Tadeusz Pieronek, Jan Tyrawa, Stanisław Gądecki i Jan Chrapek. W Agencji pracuje kilka osób świeckich i ks. Jacek Zdrzałek. Dyrektorem KAI jest Marcin Przeciszewski.

Biuletyn KAI jest wydawany dwa razy w tygodniu. Oprócz bieżących informacji, znajdują się w nim liczne opracowania typu „dossier“, w krótkiej i przystępnej formie przedstawiające stanowisko Kościoła w określonych sprawach. Biuletyn będzie również zamieszczać ważne dokumenty Kościoła bądź ich omówienia.

Z prac Agencji będziemy korzystać przy opracowywaniu niniejszej kroniki.

2. WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE W WYBORACH DO SEJMU. Badania przeprowadzone przez CBOS w okresie kampanii wyborczej wskazują, że odwoływanie się do wartości chrześcijańskich nie przysporzyło popularności partiom politycznym. W grupie osób uczestniczących w praktykach religijnych raz na tydzień (60% dorosłej ludności kraju) największe poparcie uzyskiwało PSL, a następnie UD, SLD, UP, BBWR. Katolicki Komitet Wyborczy „Ojczyzna“ znajdował się dopiero na 6. miejscu, z 5% głosów. Wyborcy w większości byli przekonani, że Kościół katolicki popierał niektóre partie. Liczba osób wypowiadających tę opinię wzrosła z 66% do 75%. W ostatnich dniach sierpnia zaledwie 8% obywateli uważało, że Kościół katolicki nie popiera żadnego z rywalizujących ugrupowań. (KAI)

3. NOWA EWANGELIZACJA PRZEZ MEDIA. W drugiej połowie września br. odbył się II Zjazd Europejskiego Regionu Międzynarodowej Unii Prasy Katolickiej. Uczestnicy spotkania dyskutowali nt. zadań mediów katolickich wobec narastającego kryzysu wartości w Euro-

pie. *Stoimy teraz przed alternatywą całkowitego zaniku wartości chrześcijańskich w kulturze europejskiej albo odbudowy tych wartości* – powiedział podczas otwarcia obrad kard. Camilo Ruini, przewodniczący Episkopatu Włoch.

Głównym tematem dyskusji była właściwa formacja pracowników mediów katolickich, tak aby mogli oni sprostać narastającej konkurencji na rynku mediów. *Pierwszorzędnym zadaniem jest przemiana języka prasy katolickiej, rezygnacja z tonu homiletyczno-duszpasterskiego, na rzecz żywego, bardziej otwartego języka* – powiedział Jean Bianchi, rektor szkoły dziennikarzy w Lyonie. Uczestniczący w obradach bp John P. Foley, przewodniczący Papieskiej Rady Środków Społecznej Komunikacji, zwrócił uwagę na konieczność kształtowania postawy dialogu przez katolickie media. Dziennikarzowi KAI bp Foley powiedział, że podstawowym warunkiem zdobycia wiarygodności przez Agencję jest nieunikanie tematów trudnych, wywołujących dyskusje także wewnątrz Kościoła. (KAI)

4. WYBORY NIE MOGĄ BYĆ MISTYFIKACJĄ. W wydanym we wrześniu oświadczeniu biskupi Zairu w twardych i odważnych słowach skrytykowali prezydenta Mobutu i jego projekt zorganizowania wyborów pod koniec tego roku. Zdaniem biskupów ze względu na brak odpowiednich warunków i sprzyjającego klimatu społeczno-politycznego wybory takie byłyby *mistyfikacją*. Biskupi podkreślają dramatyczną wręcz sytuację ludności Zairu. *Za to, że ośmielił się zakwestionować dyktaturę i przywileje tych, którzy żyją w kraju i za jego granicami, lud Zairu jest poddany przez swoich przywódców grabieżom, wżgardzie, porwaniom, eksterminacjom, masakrom dokonywanym przez wojskowych i gwałtom, których celem jest go poniżyć i zniszczyć. W gwałtach tych sygnatariusze dokumentu widzą znaki, które nie myślą i które potwierdzają głupotę i moralną śmierć państwa rozwścieczonego przeciw swemu ludowi.*

Biskupi nawołują do porozumienia i dialogu politycznego. Wzywają do solidnego – i bez pośpiechu – przygotowania przyszłych wyborów, do zagwarantowania przez państwo ochrony obywateli i ich mienia oraz do wolności wypowiedzi równej dla wszystkich. Rządzących państwem biskupi proszą o respektowanie prawa, ludność o ducha solidarności, zaś partnerów zagranicznych Zairu o nieutrudnianie wewnętrznego porozumienia.

5. W OBRONIE PRAW DZIECKA. Stolica Apostolska potępiła wykorzystywanie milionów dzieci pracujących zawodowo. W wydanym 21

IX 1993 r. oświadczeniu wezwała rządy państw oraz organizacje międzynarodowe do podjęcia działań przeciwko naruszaniu praw dziecka. Dokument podkreśla, że wszystkie dzieci mają prawo do nieskrępowanego rozwoju i wykształcenia. Oświadczenie wskazuje na biedę jako podstawową przyczynę tragicznej sytuacji dzieci w wielu krajach świata. Od 150 do 200 mln dzieci w państwach Afryki, Azji oraz Ameryki Łacińskiej jest wykorzystywanych do ciężkiej pracy fizycznej. (KAI)

6. PRZEŚLADOWANIA CHRZEŚCIJAN W ARABII SAUDYJSKIEJ. O dramatycznym wzroście prześladowań chrześcijan w Arabii Saudyjskiej poinformowała 20 IX 1993 r. w Londynie Amnesty International. Według danych organizacji obrony praw człowieka chrześcijanie są szykanowani, a za publiczne wykonywanie praktyk religijnych więzieni, torturowani oraz mordowani. Raport Amnesty International mówi o setkach mężczyzn, kobiet, a także dzieci aresztowanych przez policję religijną i więzionych – bardzo często – bez procesów i wyroków skazujących.

Chrześcijanie oraz przedstawiciele innych mniejszości religijnych żyją w ciągłym zagrożeniu. Policja religijna rewiduje mieszkania, a w przypadku znalezienia jakichkolwiek przedmiotów kultu aresztuje wszystkich domowników. Posiadanie różańców, wizerunków Chrystusa, dewocjonaliów oraz literatury religijnej jest zabronione. Także obcokrajowcom pracującym w Arabii Saudyjskiej nie wolno publicznie spełniać nieislamskich praktyk religijnych. Wielu chrześcijan-obcokrajowców mimo groźby utraty pozwolenia pobytu zakłada prywatne bractwa religijne. Chrześcijanie stanowią zaledwie 0,8% mieszkańców Arabii Saudyjskiej, zaś 98,8% to muzułmanie – sunnici. (KAI)

7. WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE W EUROPIE. Podczas konferencji ogłoszonej w Canterbury 17 IX 1993 r. arcybiskup Brukseli kard. Godfried Danneels wyraził przekonanie, że chrześcijaństwo w dużym stopniu ukształtowało kulturę europejską. Zaproszony przez abpa George'a Careya, przewodniczącego Wspólnoty anglikańskiej, do uczestniczenia w debacie nt. wartości chrześcijańskich w Europie, belgijski kardynał przedstawił swoją diagnozę aktualnego stanu wartości europejskich. Z jednej strony – stwierdził, że na kontynencie króluje *ateizm praktyczny*, który charakteryzuje się *pustką duchową i obojętnością wobec fundamentalnych pytań*. Z drugiej strony wiele wartości, które kiedyś były zakorzenione w wierze chrześcijańskiej, uległy seku-

laryzacji. Nie odnoszą się do Boga jako fundamentu, lecz bazują na wierze w człowieka, w jego możliwości i w jego wolność.

Paradoksalnie – zauważył mówca – aktualna koncentracja na wartościach zsekularyzowanych idzie w parze z *gorączką religijną*, której manifestacją jest sukces, jaki osiągają różnego rodzaju sekty. By się wyzwolić ze wspomnianych niebezpieczeństw, zagrażających wartościom europejskim, abp Danneels wezwał do głębokiej refleksji filozoficznej, której zadaniem byłoby zwalczenie *redukcjonizmu i sceptycyzmu*. Ponadto podkreślił, iż dramatem Kościoła naszej epoki jest istniejący rozdział między kulturą a Ewangelią. Wezwał do nowej ewangelizacji kultur. Rolę Kościołów widzi w pogłębionej i prowadzonej wspólnie refleksji na tematy etyczne. *Troska o człowieka* – stwierdził – *powierzona została nam wszystkim i przekracza bariery wyznaniowe*.

8. PRACY NIE MOŻNA SPROWADZIĆ DO PŁATNEGO ZATRUDNIENIA. 27 IX 1993 r. społeczna Komisja Episkopatu Francji wydała deklarację pt. „W imię godności ludzkiej”, poświęconą problemom pracy. Interesujący był sposób powstania dokumentu. Nie będąc specjalistami w dziedzinie ekonomii, biskupi powołali grupę 10 ekspertów, którzy opracowali raport o podziale pracy. Raport został rozesłany do organizacji związkowych, partii politycznych, ruchów chrześcijańskich i księży-robotników. Deklaracja jest wynikiem kilkumiesięcznych konsultacji. (Podobną procedurę przyjęli biskupi niemieccy, którzy na początku 1995 r. pragną wydać list pasterski na tematy społeczne.)

Deklaracja społecznej Komisji Episkopatu Francji podkreśla, że nie wystarczy występować przeciw bezrobociu, lecz należy zmienić logikę, która do niego doprowadza. *Znajdujemy się u końca jednej logiki* – czytamy w dokumencie. Komisja proponuje rozróżnienie między zatrudnieniem a pracą, podkreśla kulturowe przeszkody charakterystyczne dla naszego stulecia oraz proponuje nowe rozwiązania.

W I części dokumentu podkreśla się, że do tej pory praca była identyfikowana z zatrudnieniem pozwalającym zarobić „na życie”. Zdaniem biskupów *pracy nie można sprowadzić do samego płatnego zatrudnienia. Nie można jej ograniczać jedynie do produkcji dóbr konsumpcji*. Praca ma także wymiar społeczny i humanizujący. Dlatego prawo do pracy to prawo do aktywnego uczestniczenia w kształtowaniu więzi społecznych. II część deklaracji wskazuje na przyczyny kulturowe takiego pojmowania pracy. Obecny model kulturowy kon-

cepcji pracy to model, w którym przedkłada się *efektywność nad solidarność*. Biskupi krytykują tę wizję, w której prawa ekonomii stawiane są ponad takimi wartościami jak życie we wspólnocie. Ekonomia, która stała się *doktryną społeczną i filozoficzną*, prowadzi do postaw i zachowań indywidualistycznych. Model ten pokazuje swoje ograniczenia – coraz większe zróżnicowanie społeczeństwa, w którym duża liczba osób jest spychana na margines: *Produkcja wzrasta, lecz zmniejsza się liczba pracowników*. III część to wezwanie do poszukiwania nowych perspektyw, w których praca nie będzie pojmowana jedynie w kategoriach wynagrodzenia, ale także w kategoriach tworzenia więzi społecznych. *Postęp techniki, pozostawiony swojej logice i logice konkurencji, pozbawia coraz to większą liczbę osób ich korzyści* – czytamy w deklaracji.

W dzisiejszym społeczeństwie francuskim na 24 mln osób w wieku produkcyjnym 3 mln stanowią bezrobotni, a 5 mln pracownicy zatrudnieni czasowo.

oprac. Z.K.