

# przegląd powszechny

3/907/97

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

## WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

## RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,  
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,  
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik,  
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,  
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ  
Grzegorz Dobroczyński SJ  
(z-ca red. nac.)  
Maria Magdalena Matusiak  
Wacław Osajca SJ (red. naczelny)  
Janusz Salamon SJ

## OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

## OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

## ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

## „PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja  
*ul. Rakowiecka 61*  
02-532 Warszawa  
tel. redakcji (022) 49-02-39  
(022) 49-91-31 w. 208, 211  
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214  
tel. fax (48) (022) 48-09-78

## PRENUMERATA

*roczna 44,00 zł*  
*za I półrocze 24,00 zł*  
*(cena egzemplarza poza prenumeratą*  
*4,50 zł)*

## Wpłaty

*Bank PKO VI Oddział w Warszawie*  
*nr konta 10201068-51624-170-1-111*  
*ul. Bagatela 15*  
*00-585 Warszawa*

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem*  
*administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

„Przegląd Powszechny” od stycznia 1997 r.  
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej  
jest dotowany przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 II 1997 r.

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

*A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w nie-  
zniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się  
w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które  
zostały napisane: Zwycięstwo pochłonęło śmierć.*

1 Kor 15,54

Naszym Czytelnikom i Sympatykom  
składamy najlepsze życzenia,  
aby radość wielkanocnego poranka  
wciąż odnawiała w nich wielką nadzieję.

Redakcja „Przeglądu Powszechnego”

WIELKANOC 1997



## Spis treści

---

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Wacław Oszejca SJ</i><br><b>Naród niewierny trwoży się, przstrasza</b> | 267 |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|

---

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Dariusz Kowalczyk SJ</i><br><b>Zmartwychwstanie Pana<br/>jako oczekiwanie nieoczekiwanego</b> | 269 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

---

Nadzieja na szczęśliwą wieczność nie jest nadzieją samowystarczającego trwania w nieskończoności czasu, ale pragnieniem bycia obdarzonym przez drugiego, a zatem pragnieniem miłości mocniejszej od śmierci. Umrzeć, by nieodwołalnie zniszczyć w sobie lęk i żyć w wymiarze, w którym nic już nie zagraża oczyszczonej miłości, to najgłębsza tęsknota każdego człowieka.

---

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Grażyna Halkiewicz-Sojak</i><br><b>Jeszcze słowo o Wisławie Szymborskiej</b> | 279 |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|

---

Poezja Wisławy Szymborskiej skupia się na wątpleniu, pytaniu, kwestionowaniu potocznych doświadczeń. Niczego nie odrzuca kategorycznie. Repertuar odpowiedzi na pytania, jakie prowokuje, jest bardzo szeroki.

---

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Artur Filipowicz SJ</i><br><b>Chrześcijanin wobec podatków</b> | 288 |
|-------------------------------------------------------------------|-----|

---

Chrześcijanin płaci podatki na rzecz dobra wspólnego. Jest przekonany, że temu celowi będą służyły płacone przez niego pieniądze. Nie ponosi jednak odpowiedzialności, jeśli państwo przeznaczy fundusze podatkowe na cele niezgodne z jego wyznaniem, sumieniem czy światopoglądem.

---

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| <i>Józef Żebrok</i><br><b>Gospodarka a wychowanie</b> | 300 |
|-------------------------------------------------------|-----|

---

Celem wychowania jest dobro człowieka. Człowiek dobrze wychowany będzie przygotowany do życia, czyli do działania w określonym systemie społeczno-kulturowym. Tym samym będzie wychowany do gospodarki. Gospodarka będzie dla niego efektem rozumnego działania i świadomego wyboru. Traktowana w ten sposób, będzie służyła człowiekowi.

---

**Jestem katalizatorem pragnień moich wiernych** 313

Rozmowa Marka Blazy SJ i Janusza Salamona SJ z ks. Jarosławem Wiśniewskim, duszpasterzem w Rostowie nad Donem. Opowiada on o dziejach chrześcijaństwa w tym regionie oraz o swojej pracy. W wieloetnicznym i wielokulturowym środowisku południa Rosji szczególne znaczenie ma postawa ekumeniczna i otwartość w działaniu.

---

**Genowefa Jakubowska-Fijałkowska**  
**Wiersze** 321

**Krzysztof Renik**  
**W płomieniu świętej wojny?** 323

Co znaczą obecne wydarzenia w Afganistanie? Czy jest to tylko lokalna wojna na peryferiach cywilizowanego świata, czy jej płomień zacznie się szerzyć poza granicami Afganistanu?

**ks. Jacek Rodzeń**  
**Doktryna „kreacjonizmu naukowego”** 329

Doktryna tzw. kreacjonizmu naukowego – szczególna wersja fundamentalizmu religijnego – nie ma nic wspólnego z autentycznym dążeniem do wzajemnego dialogu oraz jedności religii i nauki w kontekście kultury.

**ks. Kazimierz Wolsza**  
**Ksiądz Jan Salamucha – uczony i duszpasterz** 341

Ks. J. Salamucha (1903-1944), prekursor i współzałożyciel Filozoficznego Koła Krakowskiego, zginął podczas ewakuacji powstańczego szpitala, gdzie był kapelanem. Pozostawił 50 prac naukowych, dziś trudno dostępnych. Wskazane było by ich zebranie i ponowne wydanie.

**Z niedzieli na niedzielę (Artur Sporniak)** 353

---

**Sztuka**

**K. Paluch-Staszkiel: Przemoc w obiektywie fotografika** 355  
 (Wystawa „Stan wojenny”, Stara Galeria Związku Polskich Artystów Fotografików w Warszawie, grudzień 1996 r. – styczeń 1997 r.)

**I. Jurasz: Między sztuką a życiem** 356  
 (Wystawy: „Na pograniczu”. Instalacje wideo A. Hamilton, B. Nauman, F. Torres, B. Viola, 16 XII 1996 r. – 2 II 1997 r.; „World Press Photo”, 14 XII 1996 r. – 5 I

1997 r.; Warszawa, Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta)

### Teatr

**J. Godlewska: Z bulwarów nad Newą 359**

(Teatr Derevo, „Południe. Granica”; „Pewnego razu dawno, dawno temu”, reżyseria – Anton Adasinski)

### Film

**A. Pietrzak: Po drugiej stronie ciszy 361**

(„Jenseit der Stille”, reżyseria – Caroline Link)

### Książki

**M. Orski: Przywracanie pamięci 362**

(Wilhelm Dichter, „Koń Pana Boga”)

**M. Badaszczuk: Kwiaty akacji w zimowym ogrodzie 364**

(Maciej Niemiec, „Kwiaty akacji”)

**J. Macała: Pułapka Ludendorffa 367**

(Sebastian Haffner, „Niemiecka rewolucja 1918/1919”)

**T. Sierotowicz: Galileusz: człowiek nauki i wiary 370**

(Annibale Fantoli, „Galileo. Per il copernicanesimo e per la Chiesa”)

**K. Tarka: Europa Środkowo-Wschodnia 372**

(Michał Pułaski /red./, „Z dziejów przemian w Europie Środkowo-Południowo-Wschodniej po drugiej wojnie światowej”)

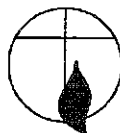
**M. Budziarek: Zawiedziona nadzieja? 375**

(ks. Edmund Piszcz, „Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645. Geneza i przebieg”)

**J. Wolski: Antologia dramatu emigracyjnego 378**

(„Polski dramat emigracyjny 1939-1969”)

**Z życia Kościoła: Chiny – drogocenna perła Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 380**



---

## Sommaire

---

---

*Wacław Oszejca SJ*

**Le peuple infidèle s'alarme, s'épouvante** 267

---

*Dariusz Kowalczyk SJ*

**La Résurrection du Seigneur  
comme attente de l'inattendu** 269

---

L'espoir de félicité éternelle n'est pas celui d'une durée par ses propres moyens dans l'infini du temps, mais le désir d'être comblé de dons par un autre, soit celui d'un amour plus fort que la mort. Mourir pour anéantir irréversiblement en soi l'angoisse, et pour vivre dans une dimension où rien ne menace plus l'amour purifié, voilà la nostalgie la plus intime de chaque homme.

---

*Grażyna Halkiewicz-Sojak*

**Un mot de plus à propos de Wisława Szymborska** 279

---

La poésie de Wisława Szymborska s'articule autour du doute, l'interrogation, la remise en question de l'expérience courante. Elle se garde d'un rejet de quoi que ce soit d'une manière catégorique. Le répertoire des réponses aux interrogations qu'elle provoque est des plus larges.

---

*Artur Filipowicz SJ*

**Le chrétien face aux impôts** 288

---

Le chrétien paie les impôts en faveur de la communauté. Ce faisant, il est persuadé que c'est à des fins d'utilité publique que contribuera son apport de contribuable. Sa responsabilité n'est toutefois pas en jeu si l'État affecte les moyens provenant d'impôts à des fins incompatibles avec sa confession, sa conscience, sa conception du monde.

---

*Józef Żebrok*

**Economie et éducation** 300

---

L'éducation a pour fin le bien de l'homme. L'homme qui a reçu une bonne éducation sera préparé à la vie, c'est-à-dire à l'action dans un système socio-

-culturel précis. Par cela même, il sera formé à l'économie. Celle-ci lui apparaîtra comme résultat d'une action rationnelle et d'un choix conscient. Perçue de la sorte, elle sera au service de l'homme.

---

### **Je suis catalyseur de désirs de mes fidèles** 313

Entretien de Marek Blaza SJ et Janusz Salamon SJ avec l'abbé Jarosław Wiśniewski, chargé d'un ministère pastoral à Rostow sur-le-Don. Il relate les vicissitudes de la foi chrétienne dans la région et parle de son travail. Dans le milieu pluri-ethnique et pluriculturel du sud de la Russie, ce qui compte particulièrement c'est l'attitude œcuménique et l'esprit d'ouverture dans l'action.

---

### *Genowefa Jakubowska-Fijałkowska* **Poésies**

321

*Krzysztof Renik*

### **Dans le feu d'une guerre sainte?** 323

Que signifient les événements actuels en Afghanistan? S'agit-il uniquement d'une guerre locale dans les périphéries du monde civilisé, ou le feu de la guerre finira par se propager hors des frontières de ce pays?

*abbé Jacek Rodzeń*

### **La doctrine du „créationnisme scientifique”** 329

La doctrine dite du créationnisme scientifique – avatar particulier du fondamentalisme religieux – n'a rien à voir avec une tendance authentique au dialogue mutuel et à l'unité de la religion et de la science dans le contexte de la culture.

*abbé Kazimierz Wolsza*

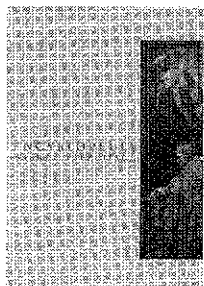
### **L'abbé Jan Salamucha – un savant et un pasteur d'âmes** 341

Précurseur et cofondateur du Cercle cracovien de Philosophie, l'abbé Jan Salamucha (1903-1944) périt lors de l'évacuation d'un hôpital de l'Insurrection de Varsovie dont il était l'aumônier. Il laissa cinquante études, de nos jours à repérer. Il serait indiqué de les retrouver en vue d'une réédition.

---

### **Comptes rendus** 355

# Wydawnictwo WAM proponuje



Ludwik Grzebień SJ  
**ENCYKLOPEDIA  
WIEDZY O JEZUITACH  
NA ZIEMIACH POLSKI I LITWY**  
cena zb. 60.00zł.

Jezuici odegrali w dziejach Polski znaczącą rolę na polu religijnym, społecznym i kulturalnym. Obecna *Encyklopedia* stanowi próbę podsumowania dotychczasowych osiągnięć wraz ze wskazaniem podstawowej literatury. Zapewnia możliwie szerokie spojrzenie na działalność zakonu na ziemiach Polski i Litwy od 1564 do 1995 roku.

*Encyklopedia* zawiera 7592 hasła. Uwzględniono w niej nie tylko jezuitów, którzy w zakonie zmarli, ale także tych, którzy opuścili zakon, a odegrali większą rolę w różnych dziedzinach życia.



Henryk Fros SJ, Franciszek Sowa  
**KSIĘGA  
IMION I ŚWIĘTYCH  
t. 1 (A-C)**  
cena det. 22.00 zł.

Autorzy, znani z czterokrotnego wydania przewodnika onomastyczno-hagiograficznego "Twoje imię", proponują tym razem wielotomowy zbiór, obejmujący całość chrześcijańskiego imiennictwa oraz prawie wszystkich Świętych i Błogosławionych, czczonych w Kościołach chrześcijańskich.

Hasła dotyczące Świętych i Błogosławionych zostały opatrzone w noty bibliograficzne wraz z zaznaczeniem źródeł hagiograficznych, najpoważniejszych publikacji dotyczących biografii i kultu oraz ich ikonografii.

Pozycja szczególnie polecana amatorom rozmaitych dyscyplin historycznych, bibliotekarzom, duszpasterzom, katechetom oraz rzeszom czytelników, którzy interesują się swoimi imionami i Patronami.

## Naród niewierny trwoży się, przestrasza

Caravaggio, „Złożenie do grobu”. Co powodowało ludźmi, że chcieli tak tłumnie oglądać ten obraz? Czy tylko ciekawość i snobizm? Niekoniecznie. Przecież, być może Szymon z Cyreny też na chwilę przystanął, by popatrzeć, jak „składają do grobu” trzech skazańców. Może więc i post jest zatrzymaniem się, zaciekawionym przypatrywaniem strasznym wydarzeniom. Strasznym, gdyż mogącym nas wciągnąć.

Ciekawość jest pierwszym stopniem do piekła, mówi przysłowie. Nie dlatego jednak, że pcha nas w objęcia pychy wynikającej z nadmiaru wiedzy, ale dlatego, że jest początkiem filozofowania, poszukiwania i miłowania mądrości, prawdy, wyzwalającej od strachu. Szymon z Cyreny jest na to najlepszym dowodem. Warto sobie o tym przypomnieć, zwłaszcza gdy wydaje się, że oto nasz dobry, sprawdzony przez wieki świat ginie na naszych oczach, a grabarzami tego świata są wyznawcy Chrystusa, katolicy, w tym duchowni wszystkich stopni. Warto o tym pamiętać, gdy strach podpowiada, byśmy tych mącicieli i niszczycieli wartości, moralności, porządku, odseparowali, napiętnowali, ośmieszyli, pokonali.

Strach. Przecież to nic nowego. Jego kosmiczne natężenie przeżywamy w każdy Wielki Piątek. Ziemia drży, Słońce i Księżyc gasną. Ale też przedziera się zasłona odgradzająca sacrum od profanum. To ważna chwila. Oto zaczyna się dzieło zmartwychwstania. Człowiek, umierający w trwodze ponad ludzką wytrzymałość, otwiera przed nami nową możliwość rozumienia życia. Dzieje się tak, gdyż Jezus nie dał się zwieść strachowi, który na Niego sprowadziliśmy. My, Jego wrogowie pospołu z przyjaciółmi. Nie uległ pokusie walki, ale pozostał wierny jednemu i drugiemu. Przypomni nam, zwłaszcza duchownym, o tym liturgia Wielkiego Czwartku. Dlaczego zwłaszcza kapłanom? Dlatego że zawsze, a zwłaszcza dzisiaj, jesteśmy potrzebni jako ci, których nikt inny nie może zastąpić. Tej naszej odrębności powinniśmy strzec bardziej niż oka w głowie.

Ksiądz jest tym, który nie może nikogo nazywać wrogiem, gdyż jest nie po to, aby potępiać, ale po to, by ocalać. Jeśli więc w imię troski o dobro, np. narodu, nazwiemy kogoś bezbożnikiem czy zdrajcą, to jak w sposób wiarygodny powiemy mu, że jest on dzieckiem Boga, że Bóg go kocha? Sąd należy do sądziego, policja jest po to, by ścigać godzących w drugiego człowieka, politycy są po to, by prowadzić spór o wspólne dobro, ksiądz jest po to, by był dla nich wszystkich. Co więc nam pozostaje, jaki sposób działania? Chrystusowy. Zdaje się jednak, że zapominamy o tym. Słusznie zabiegając i troszcząc się o prawa człowieka i obywatela, zapominamy, że jako kapłani, w chwili gdy osiągnie nas cios, nie mamy innego wyjścia, jak ten cios przyjąć. Przyjąć po to, by tego, kto nas krzywdzi, od siebie nie odepchnąć, by udowodnić, że ten atakujący ma prawo do naszej i Bożej ku niemu miłości. Na dodatek mamy przecież świadomość, że wiele z tego, co odbieramy jako krzywdę, jest przez nas zawinione. Chrystus jadł z celnikami, faryzeuszami, rzymskimi okupantami, prostytutkami...

Gdzie więc dzisiaj dzieje się Chrystusowe i nasze powstawanie ze śmierci? Wszędzie tam, gdzie człowiek zaradza złu pomnażaniem dobra. Dowody? Polska Caritas i jej wspólne działania z Polskim Radiem i Telewizją. Polska Akcja Humanitarna, Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy, Parafialne Zespoły Charytatywne, Diecezjalne i Parafialne Fundusze Pomocy Rodzinie i wiele innych tym podobnych działań. To wśród tych ludzi powtarza się Biblia. Maryja, Maria Magdalena, Salome i pozostałe kobiety, setnik, Nikodem, Józef z Arymatei, Jan i Piotr – patrząc na nich, jak powstają ze strachu, widzimy siebie. Widzimy też pośród nas Zmartwychwstałego.

*Wacław Oszejca SJ*



Dariusz Kowalczyk SJ

## Zmartwychwstanie Pana jako oczekiwanie nieoczekiwanego

### Wobec demonicznej pustki

Roman Brandstaetter zwierza się w swoim „Kręgu biblijnym”, że postanowił kiedyś napisać opowieść o tym, co by się działo na świecie, gdyby Chrystus nie istniał. *Gdy zacząłem obmyślać – pisze autor – akcję i konflikt, charaktery osób, stosunki polityczne i społeczne (...) doznałem wrażenia, jakby z głębi czasu zionęła ku mnie potworna otchłań niemożliwa do określenia. W żaden sposób nie mogłem sobie wyobrazić nieobecności Chrystusa w ludzkich dziejach. (...) Nie zdołałem wykrzesać z siebie ani jednego obrazu. Tworzywo okazało się jałową miazgą, której nie umiałem nadać kształtu. Stałem oko w oko z demoniczną próżnią, w której ani siebie, ani sensu świata nie mogłem odnaleźć<sup>1</sup>.*

Doświadczenie opisane przez Brandstaettera ukazuje nie tylko fundamentalne dla naszej cywilizacji znaczenie tego, co można nazwać wydarzeniem Jezusa z Nazaretu, ale ujawnia również to, co stanowi istotę najgłębszych pragnień człowieka. Z jednej bowiem strony istota ludzka własnymi aktami intelektu i woli przekracza wciąż samą siebie i w ten sposób staje wobec absolutnego celu czy też horyzontu dążeń i pragnień. Każde przecięz poznanie i każde chcenie otwiera nową, większą od poprzedniej szansę samorealizacji. Z drugiej zaś strony człowiek doświadcza wspólnotowego wymiaru swojego życia: możemy uczestniczyć w byciu drugiego, co więcej, tylko przez zjednoczenie się z innym w miłości, przez danie siebie, możemy

<sup>1</sup>R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994, s. 110.

w pełni realizować własną tożsamość. Bez miłości drugiego człowieka zamieramy w osamotnieniu, jeśli nie w samopotępieniu. Te dwa aspekty ludzkiego bytowania, to jest ciągle wychodzenie ku czemuś nowemu oraz pragnienie bliskości drugiego, każą nam oczekiwać, świadomie lub nie, kogoś, w kim ludzkie dążenie do pełni poznania i miłości zostanie zrealizowane w taki sposób, aby miało to znaczenie również dla nas. Innymi słowy, pragniemy uczestniczyć w spełnionej egzystencji kogoś, aby w ten sposób ocalić własną egzystencję szukającą nieustannie uzasadnienia samej siebie. Każde poznanie, chcenie, każda miłość odsłaniają coś, co nie tylko wytycza kierunek ruchu serca, ale stanowi również fundament, warunek możliwości tegoż ruchu. Kochamy, ponieważ istnieje Miłość absolutna, do której nasza miłość zmierza i z której bierze swoją moc. Nasze pragnienie kochania i bycia kochanym nie ma przecież żadnych granic i jako takie jest zwrócone ku Nieskończonemu i z Niego także bierze swój początek. Rodzi się zatem pytanie o relację pomiędzy naszą miłością a Miłością absolutną. Czy nasze kochanie, nasze zaufanie drugiej osobie może znaleźć w tym co Absolutne nie tylko swój fundament i cel, ku któremu zbliżamy się asymptotycznie, ale również realne spełnienie, tak że nasza miłość staje się absolutna, nie przestając być sobą? Czy istnieje Ktoś, kto rzeczywiście może nas zbawić w ten sposób, tzn. wzbudzić w nas miłość, uczynić ją naszą własną miłością, a jednocześnie ocalić przez zjednoczenie ze swoją nieskończoną Miłością? Możemy żywić nadzieję, co więcej, człowiek – jako że jest człowiekiem, czyli istotą wychyloną ku nieskończoności – de facto ma tę nadzieję, że ktoś taki, jeśli jeszcze nie przyszedł, to kiedyś przyjdzie pomiędzy nas i jako jeden z nas dokona zbawienia. Takie oczekiwanie jest niejednokrotnie nieświadome, choć potwierdzane w codziennych wyborach, w których ujawnia się moc ludzkiej nadziei. Inną możliwością jest jedynie stanięcie *oko w oko z demoniczną próżnią*, ze śmiercią, która chichocze z ludzkiej wiary w przyszłość. Pomijam trzecią możliwość, tzn. zredukowanie się do poziomu „uśmiechniętego prosięcia”, któremu obce są rozpacz i nadzieja, bo wtedy zbędne przecież stałoby się jakiegokolwiek słowo...

## W poszukiwaniu Zbawiciela?

W zarysowanej perspektywie wiara w Zbawiciela polegałaby w swej istocie na rozpoznaniu i uznaniu w konkretnym wydarzeniu, w konkretnej osobie takiej realizacji człowieczeństwa, która miałaby nieodwołalne znaczenie dla każdej egzystencji w takiej mierze, w jakiej byłaby gwarancją spełnienia się tego, co stanowi o sensie istnienia każdego człowieka. Chrześcijaństwo można by zatem określić jako wiarę w wydarzenie Jezusa Chrystusa, który będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem w tajemnicy wcielenia, ocala swoją śmiercią i zmartwychwstaniem najgłębsze dążenia i pragnienia człowieka. W Jezusie z Nazaretu – jak głosi Kościół od dwóch tysięcy lat – człowieczeństwo osiągnęło swą pełnię i jako takie stanowi probierz naszego zbawienia. Dla kogoś, kto zrozumiał i przyjął sercem tę nowinę, jakiekolwiek wyobrażenie nieobecności Chrystusa w dziejach świata musi wydać się – tak jak autorowi „Kręgu biblijnego” – *potworną otchłanią niemożliwą do określenia*.

W ten właśnie sposób, tzn. wychodząc od analizy ludzkich aktów woli i poznania, a przede wszystkim od miłości i bezgranicznego zaufania, do jakiego zdolny jest człowiek, Karl Rahner, jeden z najwybitniejszych teologów XX w., rozwija swoją egzystencjalną refleksję chrystologiczną. Jest przekonany, że *za każdym razem, gdy człowiek pokłada absolutne zaufanie w drugiej osobie, narażając przez to całą swoją egzystencję, potwierdza on – jako rzeczywistość już zaistniałą lub mającą nadejść – istnienie człowieka, „na którego można się absolutnie zdać”, i który jest tym, kto stanowiąc jedność, a jednocześnie różniąc się od człowieka bezpośrednio kochanego, umożliwia oraz uzasadnia absolutną postawę kochającego*<sup>2</sup>. Nietrudno bowiem zauważyć, że człowiek jako istota skończona i słaba, zmienna w swoich uczuciach i postanowieniach, nie może stanowić ostatecznego uzasadnienia bezgranicznego zaufania w miłości, jakim się go obdarza. Jeśli zatem takie zaufanie pomimo

<sup>2</sup> K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 161.

wszystko ma miejsce w świecie ludzkich relacji, a jednocześnie nie zostaje uznane za pozbawione racji i sensu, i de facto takie nie jest, to znaczy, że – świadomie lub nie – opiera się na przyjęciu tej rzeczywistości, która jako absolutna realizacja ludzkiej miłości i zaufania stanowi niewyczerpane, zewnętrzne źródło naszej, w sobie samej kruchej i niewystarczającej miłości. Jeśli tą rzeczywistością jest Jezus z Nazaretu, to możemy stwierdzić, że w każdym radykalnym akcie miłości człowiek przyjmuje w wierze *explicite* lub *implicite* Jezusa Chrystusa. Dlatego Rahner zwraca się do współczesnego człowieka z propozycją: *Jeśli chcesz spotkać Jezusa Chrystusa w wierze, to idź drogą miłości, pokładając absolutne zaufanie w drugim. Nie zatrzymuj się w czasie odbywania tej drogi (...) Doprowadzi cię ona do bliźniego, ale także do cierpienia, wyrzeczenia, śmierci, do niepojętości dla ciebie samego odebranego ci istnienia, do nie dającej się zgłębić jedynej podstawy, do tajemnicy niewypowiedzianego Boga. Lecz w tym wszystkim jeszcze raz spotkasz człowieka (...)*<sup>3</sup>. Dlaczego jednak właśnie w Ciele z Nazaretu możemy rozpoznać absolutną rzeczywistość gwarantującą zwycięstwo naszej ludzkiej miłości nad cierpieniem i śmiercią?

### Pomiędzy historią a tęsknotą

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego Jezus z Nazaretu?” – musimy wyjaśnić kilka wątpliwości, które mogą się w tym momencie pojawić. Przedstawiony powyżej punkt widzenia może bowiem budzić podejrzenie, że chce się tu niejako dojść do historycznego wydarzenia Jezusa Chrystusa w sposób ahistoryczny, oparty jedynie na analizie ludzkiej egzystencji. W tej perspektywie objawienie się Boga w Jezusie z Nazaretu straciłoby swój zupełnie darmowy i niespodziewany charakter, a stałoby się wewnętrzną konsekwencją rozwoju ludzkiej natury. Tymczasem, choć prawdą jest, że Mesjasz był oczekiwany od wieków, to przecież wydarzenie wcielenia, życia, śmierci krzyżowej i zmartwychwstania prawdziwego

<sup>3</sup>Tamże, s. 159.

Boga i prawdziwego człowieka było zupełną nowością. Wypełnienie się proroctw i zapowiedzi nieskończenie przewyższyło oczekiwania pokoleń ludu Starego Przymierza. Słowo, które stało się ciałem, to absolutne, nieoczekiwane w takiej właśnie formie, wejście Boga w historię. Ta Boża obecność wśród nas jest tak niesłychaną nowiną, że dziś możemy się tylko dziwić, że tak mało się dziwimy. Prawda o wcieleniu Boga jakby nam spowszedniała, przyzwyczailiśmy się do niej, a nasze przeżywanie Bożego Narodzenia oraz świąt Wielkiej Nocy staje się może coraz bardziej banalne, wyzbyte treści i sensu. Z drugiej jednak strony to nieoczekiwane wydarzenie wejścia Boga w zbiorowe i jednostkowe dzieje człowieka nie mogłoby zostać rozpoznane jako takie, gdyby nie poruszało w człowieku ukrytych, ale jednocześnie fundamentalnych pokładów jego jestestwa, gdyby nie odpowiadało na jego najgłębsze marzenia i oczekiwania. Pokolenie apostołów nie rozpoznałoby w Cieśli z Nazaretu Zbawiciela, gdyby łaska wiary nie znalazła naturalnej podstawy w ludzkim sercu i jego tęsknotach. Kiedy zatem mówimy, że każdy człowiek oczekuje – nawet jeśli sam nie jest tego świadomy – Zbawiciela, to twierdzimy to jako ci, którzy rozpoznali tegoż Zbawiciela w Jezusie i dzięki temu właśnie zrozumieli, czego tak naprawdę pragną. Dochodzimy w ten sposób do zasadniczego dla naszych rozważań związku pomiędzy historycznym wydarzeniem Syna Maryi a najgłębszymi – i dlatego często nieświadomymi samych siebie – oczekiwaniami na Człowieka, który ocali nasze człowieczeństwo, to znaczy naszą miłość. Historyczne wydarzenie pozwala uświadomić sobie tę niejako ponadhistoryczną tęsknotę człowieka, a ta z kolei stanowi warunek możliwości rozpoznania w jakimś konkretnym wydarzeniu pełnej realizacji człowieczeństwa, takiej, która sięga poza uwarunkowania czasu i przestrzeni.

Trzeba ponadto podkreślić, że żadne argumenty i rozważania nie są w stanie nikogo zmusić do przyjęcia nowiny o Jezusie Chrystusie. Tam bowiem, gdzie człowiek znajduje się najbliżej Boga, jest jednocześnie najbardziej wolny. Dlatego może zane-gować najgłębsze impulsy swojego serca. Trudno zaprzeczyć potrzebie jedzenia i picia, dużo łatwiej – i to jest paradoks ludzkiej egzystencji – odrzucić to, co stanowi fundament nasze-

go życia, czyli powołanie do wspólnoty miłości z Bogiem i z człowiekiem. Absolutna miłość i wszechmoc Boga nie niszczy ludzkiej wolności, ale czyni ją nieskończenie wolną. Łaska Boża i wolność istoty stworzonej nie znoszą się, ale wręcz przeciwnie, warunkują się nawzajem w tym sensie, że im więcej łaski, tym więcej wolności, i odwrotnie. Podobnie objawienie się Boga w Chrystusie nie zniewala człowieka siłą matematycznego dowodu, lecz z łagodnością wielkanocnego poranka wzywa go do rozpoznania w Ukrzyżowanym obietnicy życia wiecznego. Powróćmy zatem do pytania: Dlaczego to właśnie w Jezusie możemy w sposób wolny rozpoznać naszego Zbawiciela?

### Wrócił z cmentarza żywy...

Pewien młody człowiek, po przeżyciu głębokiego nawrócenia, postanowił zamieszkać w barakach na przedmieściach Madrytu, aby mieszkającym tam ludziom głosić Dobrą Nowinę o Jezusie. Miał jednak znacznie więcej zapału niż wiedzy i doświadczenia. Kiedy w jednej z cygańskich rodzin usiłował powiedzieć coś o Bogu, po kilku minutach przerwała mu znużona i zirytowana stara Cyganka. *To są wszystko brednie – stwierdziła. – Rzeczy dla księży. Bóg istnieje, ale o innym życiu po śmierci nic nie wiemy. Mój ojciec umarł i nie przyszedł już więcej do domu. Widziałeś go? Bo ja nie! I czy słyszałeś w ogóle o kimś, kto wrócił z cmentarza żywy?* Zmartwiony „kaznodzieja” nie wiedział, co odpowiedzieć. Wrócił do domu i zaczął czytać Biblię. W Dziejach Apostolskich znalazł fragment opowiadający o tym, jak to prokurator Festus wyjaśniał królowi Agryppie sprawę niejakiego Pawła z Tarsu, który został uwięziony na wniosek Żydów. *Oskarżyciele – stwierdza Festus – nie wnieśli przeciwko niemu żadnej skargi o przestępstwa, które podejrzewałem. Mieli z nim tylko spory o ich wierzenia i o JAKIEGOŚ ZMARŁEGO JEZUSA, O KTÓRYM PAWEŁ TWIERDZI, ŻE ŻYJE* (Dz 25,18-19). Młody człowiek wiedział już, co odpowiedzieć starej Cygance. Zrozumiał, że oczekiwała ona na wskazanie człowieka, który umarł, ale powrócił z cmentarza żywy, świadcząc, że istnieje życie wieczne, w którym znajdują swoje

spełnienie wszystkie nasze tęsknoty. Zrozumiał także, że chrześcijaństwo opiera się właśnie na tej nowinie: pewien człowiek zmartwychwstał; umarł, ale powrócił żywy i żyje do dziś, gdyż śmierć nie ma nad nim już władzy.

Przytoczyliśmy tę prawdziwą historię, która miała zresztą swój zdumiewający ciąg dalszy, nie tyle po to, by zwyczajem starych kaznodziejów wzruszyć odbiorcę, lecz aby wskazać na istotne dla naszej refleksji elementy, a w szczególności na zależność pomiędzy nastawieniem naszego serca a tym, co przychodzi do nas jako wieść z zewnątrz. Teologia chrześcijańska mówi, że Bóg objawił w Jezusie Chrystusie prawdę o Bogu i człowieku, tzn. prawdę o relacji pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, Zbawcą i grzesznikiem. Bóg nie objawił abstrakcyjnych stwierdzeń, ale rzeczywistość dotyczącą życia i śmierci każdej osoby. W naszym doświadczeniu Jezusa Chrystusa nie chodzi zatem tylko o to, kim On jest, lecz o związek Jego życia z egzystencją każdego człowieka. Trudno przecież rozpoznać w kimkolwiek zbawcę, jeśli nie doświadczyło się wcześniej, chociażby przez chwilę, tęsknoty za tym, co zbawienie właśnie oznacza. Tego typu spojrzenie na tajemnicę Boga wzywa nas zatem do uważnego rozeznania poruszeń własnego serca. Dramat człowieka polega jednak na tym, że jest on zdolny do zakłamywania własnej istoty, uznając za najważniejsze to, co prędzej czy później okazuje się namiastką prawdziwego życia lub, co gorsza, zniewoleniem w bałwochwalczej służbie czemuś lub komuś. Od pytania o autentyczny sens życia nie uda się również uciec za pomocą sofistycznego stwierdzenia, że takie pytanie o sens jest bez sensu. Nie chodzi tu przecież o kwestię teoretyczną, ale o pytanie egzystencjalne, na które – chcąc tego, czy nie – udzielamy odpowiedzi przez konkretne wybory, do których zmusza nas codzienna rzeczywistość. Poza tym człowiek, jeśli jakoś akceptuje własne człowieczeństwo, zawsze żywi nadzieję, a ta wskazuje na rozgraniczenie pomiędzy tym co sensowne a tym co bezsensowne.

Zaryzykujmy stwierdzenie, że autentyczna nadzieja i sens ludzkiego życia zawierają się właśnie w wyrażeniu „powrócić z cmentarza żywym”. Cóż ono oznacza? Nie chodzi w nim o wieczne trwanie, które nie zna śmierci, ale o taką egzystencję,

k która okazuje się silniejsza od śmierci, co więcej, przechodzi przez nią oczyszczona i nieskończenie umocniona, by nie podlegać już żadnej śmierci. „Powrót z cmentarza żywym” oznacza ponadto, że przejście przez śmierć dokonuje się mocą Innego, polega na byciu obdarowanym przez kogoś, kto jest silniejszy od niej. Trup nie jest przecież zdolny, by dać sam sobie życie. Nadzieja na szczęśliwą wieczność nie jest zatem nadzieją samowystarczalnego, „pustego” trwania w nieskończoności czasu, ale pragnieniem bycia obdarowanym przez drugiego, a zatem pragnieniem takiej miłości, która jest mocniejsza od śmierci. Umrzeć, ale tylko po to, by nieodwołalnie zniszczyć w sobie lęk i żyć w wymiarze, w którym naszej oczyszczonej miłości nic już nie zagraża – czyż nie jest to najgłębsza tęsknota każdego człowieka, który może być pewny tylko tego, że kiedyś będzie musiał umrzeć? A jeśli tak, to zapytajmy się, dlaczego nie uznać, że taka tęsknota znalazła swoje spełnienie w historii Jezusa z Nazaretu? Nie było przecież w dziejach świata żadnego innego człowieka, o którym przez całe wieki kolejne pokolenia świadczyłyby, że był on również prawdziwym Bogiem – i właśnie dlatego jego śmierć i zmartwychwstanie są gwarantem naszego zmartwychwstania, tzn. przyjęcia naszej egzystencji przez Miłość absolutną. Zacytujmy raz jeszcze Karla Rahnera: *...człowiek jest radykalnym pytaniem, nie wtedy jednak, kiedy je sobie „wyobraża”, lecz kiedy świadomie umiera; absolutna tajemnica zwana „Bogiem” jest jedyną odpowiedzią, nie wtedy, kiedy On po prostu jest, lecz kiedy udziela się; podejmuje On pytanie jako swoje własne, odpowiedź zaś, jaką daje – to On sam. Tak więc w niezrównany sposób wiąże pytanie i odpowiedź, czyniąc z nich jedną rzeczywistość. Gdy rozważamy ową jedność, dochodzimy do wniosku, że Bóg-Człowiek – radykalne pytanie w śmierci i radykalna odpowiedź w tym, co nazywamy „zmartwychwstaniem” – jest tym, czego szukamy*<sup>4</sup>. Od dwóch tysięcy lat człowiek staje wobec wydarzenia zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu jako radykalnego pytania i radykalnej odpowiedzi. Przyjęcie lub odrzucenie tego wydarzenia zależy od

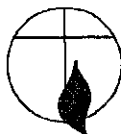
<sup>4</sup>Tamże, s. 167.

naszego stosunku zarówno do odpowiedzi, jak i do pytania. Ten stosunek może być różny, ale jakkolwiek by był, domaga się uzasadnienia. Możemy nie przyjąć wieści o zmartwychwstaniu, możemy nie dać wiary świadectwom o poranku wielkanocnym, lecz zupełna obojętność wobec tego, co dało początek chrześcijaństwu, byłaby postawą wypływającą z lęku lub głupoty. Po śmierci Jezusa apostołowie przebywali razem przejęci strachem, zagubieni i bezradni. Słowa kobiet o tym, że Jezus żyje, *wydały im się częścią gadaniną i nie dali im wiary. Jednakże Piotr wybrał się i pobiegł do grobu; schyliwszy się, ujrzał same tylko płótna. I wrócił do siebie, dziwiąc się temu, co się stało* (Łk 24,11-12). Każde święta Wielkiej Nocy zapraszają nas właśnie do zadziwienia się. Ono wszak – jak mawiali starożytni – jest początkiem prawdziwej filozofii, a także – moglibyśmy dodać – początkiem prawdziwej wiary.

### Zadziwienie Piotra

Na zakończenie naszej wielkanocnej refleksji, spójrzmy na to, co nazwaliśmy zmartwychwstaniem Pana, w świetle doświadczenia apostoła Piotra. Dla niego zmartwychwstanie było tym czymś, co wydarzyło się pomiędzy jego tchórzliwą zdradą a wezwaniem: *Paś owce moje!* (J 21,17), czymś pomiędzy pianiem koguta a umacnianiem braci w wierze. Piotr doświadczył swojej nędzy, zakłamania, niewiary i strachu. *I wybuchnął płaczem* – jak to relacjonuje ewangelista Marek. W tym łkaniu doświadczył zapewne nie tylko wstydu, ale przede wszystkim pragnienia przebaczenia i miłości, która mocniejsza jest od lęku. Dlatego możemy przypuszczać, że kiedy patrzył na pusty grób, budziła się w nim nadzieja, że oto znalazł odpowiedź na swoje przez łzy wyrażone pragnienie serca, by doświadczyć przebaczenia i miłości sięgających poza grób. Nie dowierzając, dziwiąc się, zaczynał się otwierać na łaskę wiary, która znalazła pełny wyraz w słowach zmartwychwstałego Mistrza: *Pójdź za mną!* (J 21,19). Oto coś, czego przecież nie oczekiwał ani nie był w stanie przewidzieć, zaczynało mu się jawić jako realna odpowiedź właśnie na jego oczekiwania, których tak dramatycznie doświadczył w momencie uświadomienia sobie własnej

zdrady. Cóż mógł bowiem zrobić po śmierci Nauczyciela, którego się wyparł? Musiałby zapewne wrócić do swojego codziennego, mozolnego łowienia ryb. A zarzucając sieci wspominałby tę noc, kiedy trzykrotnie powtórzył: *Nie znam tego człowieka* (Mk 14,71). I aż do śmierci nie znalazłby zapewne spokoju. Nastąpił jednak poranek wielkanocny, który odkrył znaczenie wszystkiego, co się wydarzyło w życiu Piotra. Okazało się rzeczywistością to, czego Piotr, siedzący smętnie w Wieczerniku, nieświadomie oczekiwał. Oczekiwał wszak nieoczekiwanego. W zmartwychwstaniu zatem rozpoznał nie tylko jakieś nadzwyczajne wydarzenie, niebywały cud, ale przede wszystkim zrozumiał, że ta historia nadaje niezbywalny sens jego życiu, które odtąd nie będzie już takie jak dotychczas. Dlatego ten prosty rybak z Galilei zaczął przepowiadać, że *tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami* (Dz 2,32). *I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4,12). To przepowiadanie trwa do dziś i dotarło także do naszych uszu...



*Grażyna Halkiewicz-Sojak*

## Jeszcze słowo o Wisławie Szymborskiej\*

O Wisławie Szymborskiej napisano w ostatnich miesiącach tak wiele, że być może zarysowuje się już niebezpieczeństwo zasypania komentarzami klarownego tonu jej poezji. Jeżeli, mimo takiej oceny sytuacji – zamiast milczeć, dorzucam kilka słów – to dlatego, by podzielić się wrażeniem paradoksu, związanego z obecnością poetki w życiu literackim, a ujawniającego się wyraźnie po przyznaniu literackiej Nagrody Nobla.

Wobec prasowych, radiowych i telewizyjnych przekazów, starających się dokumentować każdy krok i każde słowo noblistki, przekorna pamięć podsuwa strofy „Wieczoru autorskiego”, na przykład tę:

*Dwanaście osób jest na sali,  
już czas, żebyśmy zaczęli.  
Połowa przyszła, bo deszcz pada,  
reszta to krewni. Muzo<sup>1</sup>.*

Jakiż kontrast między żartobliwym i zarazem autoironicznym komentarzem a widokiem i atmosferą wypełnionych po brzegi sal na spotkaniach z poetką – choćby w listopadzie w krakowskim Starym Teatrze. W migawkach reportażu telewizyjnego o tym wydarzeniu można było zobaczyć tłum niedoszlących uczestników wieczoru autorskiego, wielki ekran w foyer, na

\* Jest to nieco zmieniona wersja tekstu wygłoszonego 26 XI 1996 r. z okazji uhonorowania poetki nagrodą literacką im. Samuela Bogumiła Lindego, przyznawaną wspólnie przez środowiska Torunia i Getyngi.

<sup>1</sup> W. Szymborska, *Wybór wierszy*, Warszawa 1979, s. 73; następne cytowane tu wiersze poetki pochodzą z tegoż tomu.

którym mogli oglądać poetkę ci szczęściarze, którym w ogóle udało się wejść do budynku, a w komentarzu usłyszeć o cenach biletów i zaproszeń na spotkanie – rosnących z godziny na godzinę. Czy sprawiła to magia poezji, czy magia Nobla? – zapewne jedno i drugie, nie bądźmy drobiazgowi. Gdzież tu jednak paradoks?

Otóż o ile w wierszach Szymborskiej pojawia się kreacja autorskiego ja – a pojawia się tylko czasami, bo znacznie częściej mamy do czynienia z liryką maski lub roli – jest to wizerunek osoby, która wydaje się sobie *staroświecka jak przecinek* w awangardowej poezji, która wie, że *jest, ale nie musi być dzieckiem epoki*. Zgadza się zatem pozostawać na obrzeżach współczesnej kultury i obserwować, z wyrozumiałym i smutnym uśmiechem, jej główny nurt. Jakby wiedziała, że puls nowoczesnego świata przestał bić w literaturze; może jest lepiej wyczuwalny na stadionach i ringach lub na ekranach. Taka postawa od dawna już kontrastowała z popularnością i uznaniem, których najbardziej uchwytym wyrazem były liczne nagrody – ostatnia z nich, najbardziej prestiżowa, jedynie wyjaskrawiła ten kontrast.

Pierwsze oficjalne laury – nagroda literacka Krakowa i nominacja do nagrody państwowej – przypadają na 1955 r. i pewnie są dzisiaj dla poetki raczej powodem zakłopotania niż dumy – o czym za chwilę. Prawdziwe pasmo splendorów przynosi jednak zwłaszcza ostatnie dziesięciolecie: literacką nagrodę „Solidarności” (1986), wojewody krakowskiego (1989), Fundacji Kallenbacha (1990), nagrodę im. Goethego przyznaną we Frankfurcie nad Menem (1992), nagrodę im. Herdera, doktorat honoris causa Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (1995), nagrodę polskiego Pen Clubu, nagrodę Getyngi i Torunia oraz – wieńczącego to wszystko – Nobla.

Poetka należy do generacji Herberta, Różewicza, Białoszewskiego, Baczyńskiego; jest czytana, obecna w antologiach polskiej poezji, programach szkolnych i przekładach, ale brakuje studiów obejmujących całość jej twórczości. Minionej jesieni sytuacja zaczęła się zmieniać – być może nawet w zbyt gorącym tempie. Z ciekawszych przedsięwzięć wydawniczych warto wymienić zwłaszcza tom Znak – zbierający głosy krytyków, badaczy literatury i pisarzy, towarzyszące twórczości

poetki od debiutu do dziś<sup>2</sup>. Książka nosi tytuł „Radość czytania Szymborskiej”, zaczerpnięty ze studium Mariana Stali, a aluzyjnie nawiązujący do wiersza poetki „Radość pisania”. Znajdziemy w niej komentarze i interpretacje m.in. Stanisława Balbusa i Jerzego Kwiatkowskiego, Czesława Miłosza i Adama Zagajewskiego, Grażyny Borkowskiej i Tadeusza Nyczka. W tekstach napisanych przed laty i całkiem współcześnie zwraca uwagę wysiłek szukania formuł, które mogłyby pomieścić i opisać istotę twórczości Szymborskiej. Możemy się dowiedzieć, że jej poezja to *metafizyka codzienności* lub poszukiwanie *racji bytu*, *heroiczny racjonalizm* lub *ironia i uśmiechnięty sceptycyzm*, że autorka chce poprawiać świat lub unaoczniać urodę drobiazgu. Każda z prób klasyfikacji jest – paradoksalnie – i trafna, i chybiona; żadna nie stanowi klucza, którym można otworzyć więcej niż kilka wierszy. Autorzy studiów i recenzji zebranych w tomie – zwłaszcza tych napisanych niedawno – zazwyczaj o tym pamiętają. Podzielając świadomość, że każda propozycja jakiejś ścieżki hermeneutycznej lub kolejnej formuły klasyfikacyjnej i tak będzie trochę obok, a na pewno nie trafi w poetyckie sedno, warto zapytać: dlaczego komentatorów tej twórczości, uzbrojonych w filozoficzne i teoretycznoliterackie „-izmy”, spotyka tu taki despekt? Nasuwa się natychmiast odpowiedź, że pewnie z tego powodu, iż mamy do czynienia z wielką poezją, której nie sposób zamknąć w formuły, zawsze przecież opierające się na uogólnieniu. Odpowiedź to tyleż prawdziwa, ile stanowiąca unik, bo jednak z Szymborską kłopot tu większy niż z innymi, nie mniej wielkimi. Stanisław Barańczak, zastanawiając się nad podobnie sformułowaną kwestią (dlaczego krytyk nie ma szans sprostac poezji Szymborskiej?) w eseju „Nie ma pytań pilniejszych od pytań naiwnych”<sup>3</sup>, wskazał na dwie przyczyny tego stanu rzeczy. Pierwszej upatrywał w tym, że Szymborska pisze niewiele, ale są to wiersze konieczne, o skończonym kształcie artystycznym. Cechuje je wyraźnie rozpoznawalna dykcja poetycka, ale zarazem każdy

<sup>2</sup> *Radość czytania Szymborskiej*, oprac. St. Balbus i D. Wojda, Kraków 1996.

<sup>3</sup> „Gazeta Wyborcza”, 18 X 1996.

następny utwór jest dla czytelnika – dla krytyka także – zaskoczeniem. Wspomniał w tym kontekście o tym, jaką niespodzianką był dla niego „Kot w pustym mieszkaniu” – zwłaszcza sposób potraktowania tu motywu śmierci. Drugi powód, dla którego wiersze Szymborskiej wymykają się komentatorom, wynika zdaniem Barańczaka z tego, że są one oparte na *modelu kwestionowania*, stawiania pozornie naiwnych pytań utrwalonym modelom świata i ludzkim mniemaniom. Odpowiedzi Barańczaka, przenikliwie trafne, skupiają uwagę na sposobach poetyckiego mówienia.

Można jednak spojrzeć na ten sam problem z innej strony – pytając o przedmiot i temat tej poezji. Taka perspektywa wydaje się tym bardziej uprawniona, że Szymborska nie koncentruje się manifestacyjnie na grze językowej. Kształtuje poetyckie słowo tak, by nie przesłaniało myśli i obrazów, a wydawało się celne i konieczne. Odbierając nagrodę im. Herdera i wygłaszając okolicznościową mowę, laureatka zauważyła, że wszyscy wielcy pisarze, w których chciałaby widzieć swoich mistrzów, byli pokorni i wierni wobec rzeczywistości. Kryła się w tej konstatacji pochwała mimetyzmu i przeświadczenie, że twórca jest nie tylko kreatorem, ale także kimś, kto opowiada świat. Może to właśnie pokora wobec świata nie do ogarnięcia sprawia, że ślady stóp na wyspie Utopii wskazują na ucieczkę mieszkańców z tego idealnie uporządkowanego miejsca („Utopia”), może dlatego poetka z ironicznym dystansem traktuje własne inklinacje do obmyślania lepszego świata:

*Obmyślam świat, wydanie drugie,  
wydanie drugie, poprawione.  
idiotom na śmiech,  
melancholikom na płacz,  
łysym na grzebień,  
psom na buty.*

Czy można zatem w portretach rzeczywistości zawartych w tej poezji odnaleźć jakieś rysy szczególne? Można, chociaż nie pojawiły się one od razu. Właściwie początek był fatalny. Szymborska debiutowała w 1952 r. zbiorem wierszy „Dlatego żyjemy”. Przy okazji celebrowania nagród niektórzy pomijają

ten tomik zakłopotanym milczeniem, mniej przychylni poetce – właśnie przypominają. Sądzę, że pomijając sprawę debiutu, trudno zrozumieć późniejszy rozkwit twórczości. Pierwszy tomik ujawniał już indywidualne sposoby kształtowania materii wiersza i sprawność warsztatową, ale poetyckie tematy mieściły się w socrealistycznym repertuarze; był i wiersz o Leninie, i o Nowej Hucie, były też wiersze o zagrożeniach zachodnim imperializmem – a zatem repertuar wątków propagandowych, powielanych wówczas wielokrotnie. Tytuł następnego zbioru – „Pytania zadawane sobie” – wydane dwa lata później, sygnalizował, że konstatacje wygłaszane w chórze autorka chce zastąpić pytaniami, afirmację – wątpliwościami. Niestety, tylko nieliczne wiersze realizowały tę zapowiedź. Dopiero następne tomiki – „Wołanie do Yeti”, „Sól”, „Sto pociech”, właściwie wszystkie kolejne, nie wyłączając „Końca i początku” sprzed trzech lat, wypełniają rzeczywiście *pytania zadawane sobie* i innym.

Szymborska coraz bardziej konsekwentnie stawiała się poetką, która się waha – waha się, wybierając jedną z wielu możliwości poetyckich, ostentacyjnie waha się, zakreślając ramy tematu literackiego czy wskazując motywacje swoich bohaterów lirycznych. Krąży między możliwościami i piętrzy alternatywy – tak jak biblijna żona Lota, zreinterpretowana w wierszu, któremu użyczyła tytułu:

*Obejrzałam się podobno z ciekawości  
Ale oprócz ciekawości mogłam mieć inne powody.  
Obejrzałam się z żalu za miską ze srebra.  
Przez nieuwagę – wiążąc rzemyk u sandała.  
Aby nie patrzeć dłużej w sprawiedliwy kark  
męża mojego, Lota.  
Z nagłej pewności, że gdybym umarła,  
nawet by nie przystanął.  
Z nieposłuszeństwa pokornych.  
W nadsluchiwaniu pogoni.  
Tknięta ciszą, w nadziei, że Bóg się rozmyślił.*

Ów nadmiar możliwych i zarazem niemożliwych do wykorzystania w całym bogactwie aspektów rzeczywistości dotyczy

rozmaitych obszarów: psychiki, ontycznego kształtu świata, wielości kombinacji językowych. Zaciera się tożsamość postaci, z kreowanych wizerunków, z pozoru zobiektywizowanych i trzecioosobowych, wyłania się twarz lirycznego ja lub lirycznego my. Kim jest na przykład bohaterka wiersza „Portret kobiety”?

*Musi być do wyboru.*

*Zmieniać się, żeby tylko nic się nie zmieniło.*

*To łatwe, niemożliwe, trudne, warte próby.*

*Oczy ma, jeśli trzeba, raz modre, raz szare,  
czarne, wesołe, bez powodu pełne łez.*

*Śpi z nim jak pierwsza z brzegu, jedyna na świecie.*

*Urodzi mu czworo dzieci, żadnych dzieci, jedno.*

*Naiwna, ale najlepiej doradzi.*

*Słaba, ale udźwignie.*

*Nie ma głowy na karku, to będzie ją miała.*

*Czyta Jaspersa i pisma kobiece.*

*Nie wie po co ta śrubka i zbuduje most.*

Poetyka wahania, wątpliwości, wariantowego istnienia determinuje też kształt poetyckiego świata, a raczej – poetyckich światów. Ta ich cecha, którą chciałabym podkreślić, jest najłatwiej może uchwytna w wierszach o sztuce. Przywołajmy tu może znakomite „Kobiety Rubensa”. Zarówno tytuł, jak i pierwsze strofy utwierdzają czytelnika w błogiej pewności, że rozszyfrował intencję poetki – czyta wiersz jako ekwiwalent literacki i syntezę obrazów Rubensa:

*Córy baroku. Tyje ciasto w dzieży,  
parują łąnie, rumienią się wina,  
cwałują niebem prosięta obłoków,  
rzą trąby na fizyczny alarm.*

*O rozdymione, o nadmierne  
i podwojone odrzuceniem szaty,  
i potrojone gwałtownością pozy  
tłuste dania miłosne!*

Okazuje się jednak, że poetycka refleksja zmierza i dalej, i gdzie indziej – poza rzeczywistość barokowych płócien:

*Ich chude siostry wstały wcześniej,  
zanim się rozwidniło na obrazie.  
I nikt nie widział, jak gęsiego szły  
po nie zamalowanej stronie płótna.*

*Wygnaniki stylu. Żebra policzone,  
ptasia natura stóp i dłoni.  
Na sterczących łopatkach próbują ulecieć.*

*Trzynasty wiek dałby im złote tło.  
Dwudziesty – dałby ekran srebrny.  
Ten siedemnasty nic dla płaskich nie ma.*

Nie wyciągajmy jednak pochopnie wniosku, że to braki barokowej konwencji skłaniają do refleksji na temat tego, co istnieje poza ramami obrazu, lub tym bardziej – że Szymborska nie lubi baroku. Oto w wierszu zatytułowanym „Miniatura średniowieczna” na wspomnianym złotym tle:

*Po najzieleniejszym wzgórzu,  
najkonniejszym orszakiem,  
w płaszczach najjedwabniejszych.*

*Do zamku o siedmiu wieżach,  
z których każda najwyższa.*

*Na przedzie xiążę  
najpochlebniej niebrzuchaty,  
przy xiążęciu xiężna pani  
cudnie młoda, młodzisieńka.*

Ale, zauważmy, i w tej żartobliwej wizji malarsko-poetyckiej, zbudowanej z superlatywów, czegoś i kogoś brak:

*Kto zasię smutny, strudzony,  
z dziurą na łokciu i z zezem,  
tego najwyraźniej brak.*

Zatem – każda konwencja, schemat, doktryna czy uogólnienie wyklucza jakiś fragment rzeczywistości. O te okruchy bytu i czasu Szymborska upomina się uparcie i ostentacyjnie, bo świat jest dla niej *rozsypanym bogactwem nie do pozbierania* („Wywiad z dzieckiem”). Brzmi w tym przeświadczeniu niezgoda na utopie, bezceremonialnie porządkujące ludzką rzeczywistość. Ta niezgoda wyrasta, jak sądzę, z doświadczenia debiutu. Sztuczka socrealistycznego diabła zaowocowała po latach poezją, w której można odnaleźć powściągliwe wzruszenie wobec drobiazgu, szczegółu – zwłaszcza takiego, który unaocznia dziwność istnienia. Jeszcze jeden wariant bajki Goreckiego o diable, który zakopał ziarno.

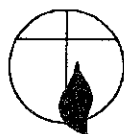
Człowiek w wierszach Szymborskiej jest albo zdziwiony sobą, albo wywołuje zdziwienie podmiotu. Jest niedoskonały, *żyje, więc się myli*, ale żadna z jego pomyłek nie okazuje się ostateczna. Dlatego ciągle zadaje pytania, ma bowiem świadomość własnej paradoksalności.

*Zachciało mu się szczęścia,  
zachciało mu się prawdy,  
zachciało mu się wieczności,  
patrzcie go!*

W cytowanym wierszu „Sto pociech” odnajdziemy elementarne pytania filozoficzne, chociaż poetka nie próbuje na nie odpowiedzieć. Czy wobec tego mamy tu do czynienia z taką hipotezą antropologiczną, w myśl której człowiek jest istnieniem ogniskującym wiele rozmaitych możliwości, wciąż niegotowym i dlatego nie poddającym się zamknięciu w jakikolwiek opis czy opowieść? Do takiego rozpoznania intencji poetyckiej prowadzi właściwie wszystko, co dotąd powiedziałam. Zarazem jednak i taka konkluzja nie wydaje się wystarczająca. W tej płynności i paradoksalności natury ludzkiej Szymborska dostrzega bowiem twardą pestkę, punkt oparcia, na którym może

wesprzeć swoją wiarę w elementarną odporność człowieka na zło. Wprawdzie w wierszu „Odkrycie” przyzna, że jest to wiara *silna, ślepa i bez podstaw*, ale w każdym razie – jest. Jej przesłanką i źródłem okazuje się sumienie. Dlatego poetka pisze laudację nieczystego sumienia, bo *złe o sobie mniemanie* ujawnia dyspozycję ku dobru i wiąże się z wyobraźnią serca.

Poezja Szymborskiej skupia się na wątpieniu, pytaniu, kwestionowaniu potocznych przeświadczeń. Przy czym niczego nie odrzuca kategorycznie. Repertuar odpowiedzi na pytania, do których postawienia skłania, jest bardzo szeroki. Ta cecha wy-daje się również przesłanką popularności, ale i ostrzeżeniem, by nie wspierać autorytetem poetki żadnych jednoznacznych wybo-rów.



*Artur Filipowicz SJ*

## Chrześcijanin wobec podatków

Podatki pojawiły się w czasach imperium rzymskiego. Prowadzone wówczas wojny pochłaniały ogromne sumy. Rzymianie postanowili zasilić pusty skarb państwa, wprowadzając podatek gruntowy, pogłowne i podatek skarbowy. Od upadku Rzymu w kolejnych epokach zmieniały się systemy podatkowe. Współczesny system ukształtował się w XVIII w. Dzisiaj trudno wyobrazić sobie, aby państwo prawidłowo funkcjonowało bez pieniędzy podatnika. Zasadniczo celem podatków jest: zasilanie budżetu państwa, oddziaływanie na dochód i majątek podatnika oraz aktywizowanie lub ograniczanie działalności obywateli przez stosowanie właściwej polityki podatkowej.

Aktualny polski system podatkowy funkcjonuje dopiero od 1993 r. Całkowita reforma tego systemu nie została zakończona. Jesteśmy jeszcze w okresie przejściowym. Przyjęty cztery lata temu system podatkowy tworzą różne podatki: od towarów i usług (tzw. VAT), akcyzowy, importowy od towarów sprowadzanych lub nadesłanych z zagranicy, od gier, obrotowy, dochodowy od osób prawnych, od osób fizycznych, od sprzedaży akcji w obrocie publicznym, dywidenda od przedsiębiorstw państwowych, rolny, leśny, od nieruchomości, od środków transportowych (drogowy), posiadania psów, spadków i darowizn, opłata targowa, miejscowa, administracyjna oraz opłata skarbową. Odmienność tych podatków określa sposób ich pobierania, wielkość pobieranych opłat oraz ich przeznaczenie. Większość Polaków nie rozumie polityki fiskalnej państwa. Wyjaśnienia ekonomistów i polityków jak również publikowane ustawy podatkowe operują często terminologią zrozumiałą jedynie dla specjalistów.

Osoba o najniższych dochodach wie z własnego doświadczenia, że fiskus odbierze jej część pieniędzy. Pozostała reszta z trudem wystarczy na pokrycie podstawowych potrzeb życiowych. Ten często spotykany w naszym spauperyzowanym spo-

leczeństwie stan deprivacji skłania niektórych podatników do różnorodnych machinacji finansowych. Chcą oni osiągnąć nielegalne zyski i oszukać fiskusa. Zjawisko to może przybierać różne formy. Najczęściej podatek deklaruje nieprawdziwe dane, obniżając w ten sposób wielkość zobowiązania podatkowego, zataja własne dochody, fałszuje księgi podatkowe, czy całkowicie uchyla się od płacenia.

Niektórzy podatnicy uważają, że pod pozorem podatków władza gromadzi pieniądze, które następnie marnuje albo wykorzystuje dla własnych korzyści<sup>1</sup>. Coraz częściej słyszy się głosy, że polskie podatki są niesprawiedliwe. Na przykład podatek od osób fizycznych nie uwzględnia osobistej sytuacji obywatela, wolna od podatku kwota dochodu jest niezwykle niska. Ponadto podatek ten łagodnie traktuje osoby dobrze zarabiające<sup>2</sup>.

Wśród podatników pojawiają się także opinie, iż państwo finansuje z podatków przedsięwzięcia sprzeczne z wyznawanym przez obywateli systemem wartości i ich przekonaniami religijnymi. Katolicy sprzeciwiają się finansowaniu z ich pieniędzy przerywania ciąży w państwowych placówkach medycznych czy też niezgodnego z zasadami etyki chrześcijańskiej wychowania seksualnego. Osoby o odmiennych przekonaniach kwestionują natomiast pokrywanie z ich podatków dopłat do różnych instytucji wyznaniowych. W związku z tym niektórzy podatnicy czują się usprawiedliwieni w sumieniu do wypowiedzenia obywatelskiego posłuszeństwa w kwestii płacenia podatków.

Powiedzmy otwarcie: powyższe zarzuty wytaczane przeciwko podatkom są tak rozpowszechnione wśród podatników, że niekiedy trudniej je rozbić niż atom. Spróbujmy mimo wszystko postawić pytanie, czy chrześcijanin może się uchylać od płacenia podatków, uznając w sumieniu, że: władza marnuje i trwoni jego pieniądze, podatki są niesprawiedliwe, państwo przeznacza pieniądze pochodzące z podatków na cele niezgodne z przekonaniami religijnymi i etycznymi podatnika.

<sup>1</sup> Por. P. Berłowski, *Na koszt podatników*, „Życie”, 20 XII 1996, s. 14.

<sup>2</sup> Por. M. Pietrewicz, *Polityka fiskalna*, Warszawa 1996, s. 118-119; P. Płachtański, *Podatkowe obieczanki*, „Życie”, 10 X 1996, s. 14.

## Bogactwo w świetle przekazu biblijnego

Zanim odpowiemy na postawione pytanie, spróbujmy krótko przypomnieć biblijne przesłanie dotyczące stosunku człowieka do własności, bogactwa.

W przeszłości większość etyków katolickich oraz teologów moralnych szukała w Piśmie Świętym głównie argumentów przeciwko kradzieży i lichwie. Biblia jednakże nie ogranicza się do oceny moralno-religijnej tych dwóch kwestii. Wydaje się, że autorzy biblijni zwracają uwagę przede wszystkim na stosunek człowieka do wszelkich dóbr ziemskich oraz wpływ, jaki one wywierają na jego życie.

Stary Testament podkreśla, że posiadanie przez człowieka dóbr stworzonych jest znakiem przychylności Jahwe. Posiadanie ich w nadmiarze prowadzi jednakże do odbóstwienia Boga i ubóstwienia bogactwa. Izraelita powinien więc mieć tyle dóbr, ile mu potrzeba do życia (ani za mało, ani za dużo) oraz dzielić się z innymi tym, co posiada. Niepohamowana pogoń za bogactwem jest związana według proroków Starego Testamentu z chęcią dominowania człowieka nie tylko nad światem materii, ale również nad drugim człowiekiem. Taka postawa stanowi źródło niesprawiedliwości społecznej krytykowanej już od czasów proroka Amosa.

Nowy Testament w wielu miejscach mówi o stosunku człowieka do bogactwa. Znajdujemy tu istotne elementy starotestamentowego nauczania na ten temat. Odwołajmy się do kilku znaczących fragmentów. W przypowieści o siewcy Jezus wyjaśnia, że *ułuda bogactwa zagłusza słowo* (Mt 13,22). Po spotkaniu z bogatym młodzieńcem ostrzega uczniów, że *bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego* (Mt 19,23). Przypowieść o zamożnym człowieku, który pokładał wszystkie swoje nadzieje w zgromadzonych bogactwach, a potem nagle umarł, kończy się stwierdzeniem: *Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem* (Łk 12,16-21).

Zastanawia jednak fakt, że Jezus oraz apostołowie przyjaźnili się z bogatymi ludźmi. Z pewnością bogaty był Józef z Arymatei, Zacheusz, Łazarz z Betanii i jego rodzina, *znamienne ko-*

biety z Tesaloniki czy Filemon. Również św. Paweł przychylnie traktuje bogatych, nakazując jedynie, by *nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania* (1Tm 6,17).

Widzimy więc, że w Nowym Testamencie z jednej strony bogaci zostają potępieni, z drugiej zaś są traktowani z szacunkiem. Ten odmienny stosunek Jezusa do ludzi bogatych zależy od przyjętej przez nich opcji życiowej: *Nikt nie może dwóm panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* (Mt 6,24).

Wielu chrześcijan uważa, że prawdziwe szczęście przynoszą tylko pieniądze. Zapominają oni o tym, że dla osoby wierzącej jedynym i prawdziwym bogactwem jest sam Jezus Chrystus. Chrześcijanin nie żyje tylko po to, by się bogacić. Dobra ekonomiczne, takie jak bogactwo czy pieniądze, są jedynie środkami, które służą wierzącemu nie tylko do integralnego rozwoju własnego człowieczeństwa, ale i do pomocy innym ludziom. Chrześcijanin na wzór Jezusa powinien stawać się sługą wszystkich swoich braci. W szczególny sposób jest powołany do tego, by pomagać biednym oraz najbardziej pokrzywdzonym członkom społeczności, w której żyje. Słusznie więc zapytuje św. Jan: *Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?* (1J 3,17).

Czy istnieje w Piśmie Świętym jakaś ogólna zasada moralna, normująca nasz stosunek do bogactwa czy pieniędzy? Wydaje się, że taką rolę może spełniać wspomniana już wypowiedź Jezusa z przypowieści o bogatym człowieku: *Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem* (Łk 12,21). Wypowiedź ta pozwala sformułować następujący imperatyw etyczny: NIE GROMADŹ SKARBÓW DLA SIEBIE, LECZ BĄDŹ BOGATY PRZED BOGIEM. Z tej zasady można z kolei wyprowadzić dwie różne, lecz wzajemnie uzupełniające się normy moralne. Pierwsza brzmiałaby: NIE CHCIEJ MIEĆ WIĘCEJ PONAD TO, CO CI SIĘ NALEŻY. Druga zaś: JEŚLI COKOLWIEK POSIADASZ, POSIADASZ PO TO, BY SIĘ DZIELIĆ Z INNYMI. Te ogólne zasady mogą stanowić dla osoby wierzącej konkretną

pomoc w rozstrzygnięciach etycznych w dziedzinie życia ekonomicznego<sup>3</sup>.

W kontekście dotychczasowych rozważań staje się zrozumiała odpowiedź Jezusa na pytanie postawione przez faryzeuszów, a dotyczące płacenia podatków imperatorowi rzymskiemu: *Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga* (Mk 12,17). Z wypowiedzi jasno wynika, że Jezus nie odmawia państwu prawa do pobierania podatków. Z drugiej jednak strony zwraca uwagę na fakt, że człowiek należy do Boga, jako stworzony na Jego obraz i podobieństwo, a nie do Cezara.

Znamienne jest również zalecenie św. Pawła skierowane do chrześcijan: *Należy więc się jej [władzy] poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło* (Rz 13,5-7).

## Państwo jako wspólnota ludzi

Kościół od początku nauczał, że *ludzie mają obowiązek wspomagania ubogich, i to nie tylko z tego, co im zbywa* (GS, nr 69). Człowiek żyje w ramach różnych wspólnot społecznych. Największą pośród nich jest państwo. Od czasów J. Locke'a jest ono rozumiane jako opiekun i obrońca podstawowych praw człowieka: prawa do życia, wolności oraz posiadania własności.

Współczesne demokratyczne państwo prawa stoi na straży dobra wspólnego, którego podmiotem, fundamentem i celem jest człowiek. Władza państwowa powinna zatem zmierzać do stworzenia takich warunków życia, w których wszyscy obywatele mogliby pełniej i szybciej osiągnąć doskonałość. Państwo, realizując te zobowiązania, musi dysponować określoną bazą,

<sup>3</sup> Podobną zasadę można odnaleźć w soborowej konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: „...człowiek powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek” (*Gaudium et spes*, nr 69; dalej w tekście GS).

a bez wątpienia są nią środki pieniężne pochodzące z wpływów podatkowych. Podatnik nie może jednak zrzucić na państwo całkowitej odpowiedzialności za dobro wspólne. Jest współodpowiedzialny za jego realizację.

Każdy płacony podatek stanowi wyraz solidarności z drugim człowiekiem. Dla katolika jest ponadto widocznym znakiem jego wiary i chrześcijańskiej miłości w stosunku do bliźniego, *a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa*<sup>4</sup>. Jeśli więc solidarność była zawsze ludziom potrzebna, to obecna sytuacja w Polsce, gdzie wiele osób żyje na krawędzi ubóstwa materialnego i duchowego, uprzytomnia tę potrzeb z tym większą wyrazistością.

Należy również podkreślić, że dzięki podatkom chrześcijanin przyczynia się do szerzenia sprawiedliwości. To właśnie sprawiedliwość, oprócz solidarności, odgrywa ważną rolę w budowaniu dobra wspólnego. Dzięki niej chrześcijanin dzieli się swoimi dobrami z innymi ludźmi. Oddaje drugiemu to, co mu się należy. *Każdemu bowiem przysługuje prawo posiadania części dóbr, wystarczającej dla niego i dla jego rodziny* (GS, nr 69).

Państwo więc na mocy sprawiedliwości, tradycyjnie nazywanej legalną, ma prawo domagać się od obywateli wypełniania przez nich określonych świadczeń na rzecz społeczności, w której żyją. Wśród nich ważną rolę *odgrywają świadczenia materialne i osobiste na rzecz państwa* (GS, nr 75) w postaci obowiązku płacenia podatków. Chrześcijanin bowiem pracuje nie tylko dla siebie, ale również dla tych, którzy są bezrobotni lub z różnych przyczyn nie mogą pracować. Zarobione pieniądze nie są tylko jego własnością. W jakiejś mierze należą także do wszystkich znajdujących się w gorszej niż on sytuacji materialnej. Osoba wierząca ma obowiązek im pomóc, płacąc podatki. Natomiast skuteczność tej pomocy zależy od sprawujących władzę.

## **Płacić, czy nie płacić? – dylematy wierzącego podatnika**

Przywoływana już wielokrotnie soborowa konstytucja „*Gaudium et spes*” zauważa, że wiele osób *różnego rodzaju oszu-*

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 58.

*stwami i podstępami uchyla się od słusznych podatków* (GS, nr 30). Wśród nich znajdują się również chrześcijanie. Wielu z nich jest przekonanych, że postępuje słusznie. Odwołują się przy tym do różnych argumentów. Twierdzą, że skorumpowana władza marnuje pieniądze pochodzące z podatków, podatki są niesprawiedliwe, a zgromadzone fundusze podatkowe państwo przeznacza na cele niezgodne z ich przekonaniem religijnymi oraz zasadami etycznymi. Czy takie zastrzeżenia mogą być wystarczającą racją do uchylania się od obowiązku płacenia podatków?

**PODATKI A KORUPCJA WŁADZY.** Zdarza się, że urzędnicy państwowi w jakimś stopniu marnują czy trwonią pieniądze podatnika. Taka sytuacja może zaistnieć w każdym kraju. Realizacja polityki fiskalnej ustalonej przez rząd i parlament wymaga zaangażowania znacznych sił administracji państwowej. Bywają nieuczciwi urzędnicy także w kręgach rządzących. Jednakże ich naganne zachowanie nie usprawiedliwia niemoralnego postępowania obywateli. Niewłaściwe wykorzystywanie przez władzę pieniędzy pochodzących z podatków nie zwalnia automatycznie podatnika z obowiązku płacenia ich.

Żyjemy w demokratycznym państwie prawa. Dlatego podatnik, który ma pewność, że przedstawiciele władzy są skorumpowani, oszukują oraz prowadzą złą dystrybucję finansami publicznymi, może np. w najbliższych wyborach parlamentarnych cofnąć im swoje poparcie, głosując na nowych, uczciwych kandydatów.

**PODATKI A SPRAWIEDLIWOŚĆ.** W państwie demokratycznym decyzje polityczne podejmuje większość parlamentarna. Posłowie są przedstawicielami narodu, nie wiążą ich jednak żadne instrukcje wyborcze<sup>5</sup>. Obywatel, który oddaje swój głos w wyborach powszechnych, powinien mieć to na względzie. Wybór określonej polityki ekonomicznej państwa oraz mechanizmów, jakie wcielają ją w życie, zależy więc od przedstawicieli większości społeczeństwa. Mniejszość musi przestrzegać praw podatkowych uchwalonych przez większość. Takie są wymogi demokracji.

<sup>5</sup> Por. *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 16 I 1997*, art. 99, par. 1.

Istnieją jednak kryteria, w świetle których można rozstrzygnąć, przynajmniej w ogólny sposób, czy wdrażany w Polsce system podatkowy jest sprawiedliwy. System bowiem nie może być beżładnym zbiorem, lecz musi być układem określonym jakąś generalną zasadą.

W teorii podatku można się spotkać z postulatami pod adresem ustawodawcy, dotyczącymi prawidłowego i sprawiedliwego opodatkowania. Postulaty te, nazywane zasadami podatkowymi, sformułował w XVIII w. na gruncie klasycznej teorii liberalnej A. Smith. Wyróżnił on cztery aktualne do dzisiaj zasady: równości obciążenia podatkami, pewności podatku dla opodatkowanego, dogodności podatku oraz jego taniaści<sup>6</sup>.

Na system podatkowy i każdy podatek oddzielnie nie można patrzeć jedynie z punktu widzenia interesów podatnika czy też skarbu państwa bądź samorządu terytorialnego. Przy konstruowaniu podatków powinny być uwzględniane interesy wszystkich stron. Od czasów Smitha sformułowano wiele zasad uwzględniających ten postulat. Interesom podatnika mają służyć tzw. zasady sprawiedliwości podatkowej. Natomiast interesom państwa – zasady skarbowe i ekonomiczne.

Wielu ekonomistów przyznaje, że jedną z najważniejszych jest zasada sprawiedliwości podatkowej, niestety mało widoczna w polskim systemie podatkowym. A przecież podatek powinien być dostosowany do sytuacji materialnej podatnika. Inaczej mówiąc, powinien być spersonalizowany. Oznacza to, że podatek, aby był sprawiedliwy, musi uwzględniać liczebność rodziny podatnika, stan jego zdrowia, wiek, niektóre obciążenia niepodatkowe (np. odsetki od kredytu pobranego na zakup mieszkania). Wydaje się, że w wielu krajach Europy Środkowo-Wschodniej, w tym także w Polsce, podatek jest raczej nastawiony na wydajność i nieszkodzenie gospodarce kraju. Problem personalizacji podatku jest natomiast zepchnięty na dalszy plan.

Przede wszystkim jednak sprawiedliwy podatek powinien uwzględniać pewne minimum dochodu wolne od podatku oraz progresję podatkową. Ustanowienie sprawiedliwego minimum podatkowego nie jest łatwe. Problem w tym, aby z nieopodatkow-

<sup>6</sup>Por. R. Rybarski, *Nauka skarbowości*, Warszawa 1935, s. 199-201.

wanego dochodu podatnik mógł utrzymać siebie oraz własną rodzinę. Osoba zatem mająca większy dochód czy majątek powinna ponosić większą niż proporcjonalna ofiarę na rzecz potrzeb społecznych. W granicach, w jakich pozwala na to dobro powszechne, sprawiedliwość wymaga, aby podatek nie był ani proporcjonalny do dochodu, ani postępowy według stałego współczynnika, lecz progresywny (stopniowy). Innymi słowy, osoba o wyższym dochodzie powinna płacić wyższe podatki. Stopa procentowa nie może jednak przekroczyć określonego limitu. Podatki zbyt wysokie, które mogą być uzasadnione tylko w wyjątkowych okolicznościach, naruszają podstawy własności, gdyż niewiele się różnią od konfiskaty. Ponadto skłaniają podatników do nielegalnego uchylania się od płacenia podatków.

Niesprawiedliwe mogą być także podatki pośrednie. Chodzi tutaj głównie o podatki konsumpcyjne od artykułów pierwszej potrzeby (cukier, sól, zapalki, herbata, kawa itp.). Obciążają one osobę, która kupuje jakiś towar zawierający w swej cenie podatek. Sprzedawca jest faktycznie płatnikiem odprowadzającym podatek do skarbu państwa, podczas gdy podatek jest uiszczany przez nabywcę. Niesprawiedliwość polega na tym, że podatki pośrednie – szczególnie od artykułów pierwszej potrzeby – traktują na tym samym poziomie osoby o różnych dochodach. Ubogi podatnik przeznacza większość pieniędzy na konsumpcję. Nie ma więc możliwości oszczędzania i pomnażania potrzebnego dla siebie i najbliższych kapitału. Natomiast osoba o wysokich dochodach przeznacza proporcjonalnie niewielką kwotę na artykuły konsumpcyjne, większość służy pomnożeniu jej majątku. Systemy podatkowe, w których przeważają podatki bezpośrednie, czyli obciążające dochód i majątek podatnika oraz niektóre jego przychody, są sprawiedliwsze niż systemy o przewadze podatków pośrednich.

Jednym z ważnych kryteriów decydujących o sprawiedliwości podatków są ulgi i zwolnienia podatkowe. Oślaniają one podatników przed fiskalnym charakterem podatku, przyczyniając się tym samym do jego personalizacji.

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy polski system podatkowy jest sprawiedliwy, czy też nie. Przy ocenie powinien być brany nie pojedynczy podatek, ale cały ich system. Z tego też

względem pożądane byłoby powołanie do życia np. społecznych komitetów oceny realizowanego w kraju systemu podatkowego. W ich skład mogliby wejść przedstawiciele władzy, ekonomiści, prawnicy, etycy, wreszcie reprezentanci samych podatników. Często bowiem się zdarza, że ci ostatni stosują kryterium sprawiedliwości w odniesieniu do jednego podatku lub pewnej ich grupy. W konsekwencji dochodzą do przekonania, że skoro jeden podatek jest niesprawiedliwy, to cały system podatkowy musi być niesprawiedliwy, w związku z czym czują się zwolnieni z obowiązku płacenia podatków.

Nawet gdyby się okazało, że nie wszystkie podatki są sprawiedliwe, nie upoważnia to podatnika do uchylania się od obowiązkowych opłat. W demokracji istnieją inne możliwości zmiany takiego stanu rzeczy. Niezadowoleni podatnicy mogą wyrażać zastrzeżenia względem niesprawiedliwych podatków za pośrednictwem swoich przedstawicieli w parlamencie. Mogą składać petycje oraz listy protestacyjne do odpowiednich organów władzy państwowej. Jeżeli pomimo tego nacisku nie następują żadne zmiany, a podatki nadal są niesprawiedliwe, uczciwy podatnik powinien w najbliższych wyborach do Sejmu i Senatu opowiedzieć się za takimi kandydatami, których program w zakresie polityki podatkowej odpowiada wymogom sprawiedliwości.

**PODATKI A PRZEKONANIA RELIGIJNE I ETYCZNE PODATNIKA.** Ostatni zarzut wobec obowiązku płacenia podatków dotyczył przeznaczania przez państwo funduszy podatkowych na cele sprzeczne z przekonaniami religijnymi i zasadami etycznymi podatnika. W związku z tym niektórzy podatnicy czują się uprawnieni w sumieniu do wypowiedzenia obywatelskiego posłuszeństwa w stosunku do obowiązującego prawa podatkowego<sup>7</sup>. Powstaje jednak pytanie, czy osoba wierząca potrafi

<sup>7</sup>20 XII 1996 przewodniczący NSZZ „Solidarność” M. Krzaklewski wystosował w tej sprawie list do rzecznika praw obywatelskich. W liście czytamy m.in.: „Ustawa »O zmianie ustawy o ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży« – przyjęta przez Sejm RP i podpisana przez Prezydenta RP – zawiera regulacje sprzeczne z poglądami moimi i, jak sądzę, sporej części społeczeństwa. (...) Realizacja postanowień tej ustawy wymaga finansowania tych zadań przez m.in. skarb państwa, co oznacza, że część podatków – płaconych również przez obywateli zdecy-

z całą pewnością stwierdzić, że z jej podatków państwo finansuje np. przerywanie ciąży w państwowych placówkach medycznych? Wydaje się, że podatnik powinien zachować daleko idącą ostrożność w udzielaniu twierdzącej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Prawdopodobieństwo nie oznacza jeszcze pewności. Podatnik ma jednak prawo stawiać pytanie, za czyje pieniądze są dokonywane aborcje w państwowych placówkach medycznych, i oczekiwać jasnej odpowiedzi. Z drugiej strony należy pamiętać, że nawet najsłabiej funkcjonujące państwo demokratyczne podejmuje zadania na rzecz dobra wspólnego. Pieniądze pochodzące z podatków zasilają m.in. budżet służby zdrowia czy różnych instytucji opiekuńczo-wychowawczych. Chrześcijanin płaci podatek na rzecz dobra wspólnego, dzieląc się tym, co posiada, z osobami najbardziej potrzebującymi. Jest przekonany, że temu celowi będą służyć płacone przez niego pieniądze. Nie ponosi on jednak odpowiedzialności, jeśli państwo przeznacza fundusze podatkowe na cele niezgodne z jego wyznaniem, sumieniem czy światopoglądem. Z prawnego punktu widzenia w żadnym kraju nie istnieje przepis zezwalający obywatelom na uchylanie się od obowiązku płacenia podatków czy też sankcjonujący instytucję obywatelskiego nieposłuszeństwa z motywów światopoglądowych<sup>8</sup>. Z etycznego punktu widzenia nie można jednak nikomu odmówić takiego prawa. Należy podkreślić, że podjęcie przez podatnika tej drogi protestu powinno być suwerenną decyzją jego sumienia, za którą będzie on skłonny ponieść wszelkie konsekwencje prawne.

W państwie demokratycznym istnieją legalne i skuteczniejsze środki korygowania polityki podatkowej państwa. Podatnik, który uważa, że fundusze podatkowe są przeznaczane na złe cele, może wyrazić protest za pośrednictwem swoich przedsta-

downie przeciwnych zabijaniu nie narodzonych dzieci – partycypuje w kosztach, które są nie do pogodzenia z wyznawanym przez tych obywateli systemem wartości. (...) Wydaje się, że w sytuacji, kiedy pieniądze z podatków przeznacza się na takie właśnie cele, obywatele mogą czuć się uprawnieni do wypowiedzenia obywatelskiego posłuszeństwa, nie kwestionując oczywiście co do zasady obowiązku ponoszenia ciężarów podatkowych" (zob. „Gazeta Wyborcza”, 3 I 1997, s. 14).

<sup>8</sup> Por. A. Zieliński, *List Rzecznika praw obywatelskich do Przewodniczącego NSZZ „Solidarność”*, „Gazeta Wyborcza”, 3 I 1997, s. 14-15.

wicieli w Sejmie i Senacie. Ponadto pozostaje mu możliwość odwołania się do sądów czy Trybunału Konstytucyjnego. Podatnik może również kierować petycje oraz listy protestacyjne do rządu, czy wreszcie uczestniczyć w organizowanych w tym celu demonstracjach. Wolno mu także wyrazić swoją opinię w wyborach powszechnych przez oddanie głosu na polityków, którzy w nowych warunkach parlamentarnych będą czuwali nad tym, aby państwo nie finansowało z podatków przedsięwzięć niezgodnych z wiarą i przekonaniami etycznymi podatników.

Chrześcijanin powinien jednak pamiętać, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest *politycznie problematycznym środkiem opozycji, który zagraża wewnętrznemu pokojowi i może być niebezpieczny właśnie dla mniejszości, ponieważ każdy, kto tego rodzaju wyjątkowego prawa żąda dla siebie, musi je także przyznać innym ugrupowaniom*<sup>9</sup>.

Wszyscy mają prawo do wyrażania własnej opinii na temat podatków. Jedni dostrzegają, że są one niesprawiedliwe. Inni, że fundusze podatkowe są niewłaściwie wykorzystywane przez państwo. Jeszcze inni, że służą celom niezgodnym z przekonaniami religijnymi i zasadami etycznymi podatników. Zarzutów tych nie można bagatelizować. Nie są one jednak wystarczające, by uchylać się od płacenia podatków. Tym bardziej nie mogą być racjami osoby wierzącej, która powinna dzielić się z innymi tym, co posiada. Chrześcijanin musi pamiętać, że niepłacenie podatków jest w ostatecznym rozrachunku pomniejszaniem dobra wspólnego. Z drugiej strony osoba wierząca przez różne środki legalnej opozycji może wpływać na zmianę niesprawiedliwych i przeciwnych dobru wspólnemu ustaw podatkowych. Wymaga to jednak elementarnej wiedzy z zakresu ekonomii. Obowiązek doksztalcania w tej dziedzinie spoczywa m.in. na związkach zawodowych czy różnych organizacjach edukacyjnych. Niestety, problem ten jest mało dostrzegany i w niewielkim stopniu realizowany przez państwo, instytucje oświatowe, a także pojedynczych podatników.

<sup>9</sup>B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 250.

Józef Żebrok

## Gospodarka a wychowanie

Okres po 1989 r. wraz ze zmianami w wielu dziedzinach życia społecznego w naszym kraju przyniósł też pewne ożywienie intelektualne. Mam tu na myśli m.in. dyskusje, refleksje i przewartościowania dotyczące poszczególnych nauk, zwłaszcza humanistycznych. Za szczególnie ważną i interesującą uważam wymianę poglądów dotyczących wychowania.

Wśród wielu wypowiedzi na temat wychowania, kształcenia, nauczania w nowej sytuacji ustrojowej, można spotkać, raczej niezbyt często, odniesienia do nowego systemu gospodarczego. Przykładowo, S. Wilkanowicz pisze o potrzebie wychowania do pracy i do bezrobocia oraz radzi zainteresować się tym, jak gospodarka i polityka formuje czy deformuje ludzi, podkreślając, że istnieją tu wyraźne sprzężenia zwrotne<sup>1</sup>. W innych środowiskach, zwłaszcza liberalnych, przejawia się raczej tęsknota za typem człowieka, którego teoria ekonomiczna określa mianem *homo oeconomicus*<sup>2</sup>.

Niewątpliwie rezygnacja z systemu nakazowo-rozdzielczego i podjęcie próby przekształcenia go w gospodarkę rynkową jest niezwykle doniosłą zmianą o charakterze cywilizacyjno-kulturowym. Sądzę, że wobec tak głębokich zmian potrzebny jest również poważny dialog pomiędzy pedagogami i ekonomistami, dotyczący problematyki wychowania. Podstawowe pytania, na które należałoby odpowiedzieć, można sformułować następująco: Czy wychowywać dla gospodarki rynkowej? Czy wychowywać do gospodarki rynkowej? Albo po prostu: Czy dobrze wychowywać i co to znaczy? Udzielenie odpowiedzi na tak sformułowane pytania będzie możliwe, jeśli ustalimy czy i jakie

<sup>1</sup>S. Wilkanowicz, *Wychowanie do pracy i do bezrobocia*, „Znak”, nr 9/1993.

<sup>2</sup>Zob. J. Żebrok, *Czy potrzebny nam jest homo oeconomicus?* „PP”, nr 7-8/1996.

związki zachodzą między pedagogiką a ekonomią. Nie chodzi tutaj o relacje, na które najczęściej zwraca się uwagę, typu: kształcenie kosztuje, lub też: trzeba przygotować odpowiednio wykwalifikowaną siłę roboczą do poszczególnych gałęzi gospodarki narodowej. Rzecz idzie raczej o to, aby zdać sobie sprawę ze związków najistotniejszych, niejako immanentnych, wręcz natury ontycznej. Zrozumienie istoty i siły tych więzi, wraz ze zrozumieniem całej złożoności oraz najbardziej charakterystycznych cech gospodarki rynkowej, uzmysłowi nam wagę wyzwań stojących współcześnie przed wychowaniem. Część tych wyzwań stawia przed nami właśnie natura gospodarki rynkowej.

### Założenia filozoficzno-metodologiczne

Wychodzę od oczywistej konstatacji, że centrum zainteresowania pedagogiki jest człowiek. Również ekonomia zajmuje się człowiekiem jako istotą gospodarującą. Obydwie nauki mają zatem wspólne pole – „przedmiot” penetracji poznawczej.

Stoję na gruncie filozofii K. Wojtyły i przyjmuję, że człowiek jako osoba został obdarzony godnością i niepowtarzalną wartością oraz jest podmiotem działania rozumnego i wolnego. Osoba spełnia się i ujawnia przez czyn. Czyn pozwala najlepiej zrozumieć osobę i daje najwłaściwszy wgląd w jej istotę. Człowiek jest osobą twórczą<sup>3</sup>.

*Każdy człowiek w jakiś sposób żyje kulturą i znajduje się w orbicie kultury swego czasu. W pewnym sensie największym dziełem kultury jest człowiek sam – nie żadne z jego dzieł czy wytworów, ale on sam. (...) Wszak działanie człowieka i jego owoce pozostają w najściślejszym związku z tym, kim człowiek jest, i z tym, czym sam żyje. Tak więc dzieła kultury człowieka to owoce tego dzieła kultury, jakim jest człowiek sam*<sup>4</sup>. Przywołuję myśli wyrażone przed wielu laty przez abpa Karola Wojtyłę, gdyż w moim odczuciu te zdania najpełniej trafiają w sedno

<sup>3</sup>K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 12-17 nn.

<sup>4</sup>Tenże, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak”, nr 10/1964.

rozpatrywanego tu zagadnienia, tzn. w sposób najgłębiej istotowy ujawniają związki wychowania i gospodarki.

Człowiek – sam będąc dziełem kultury – jest jednocześnie jej twórcą. Oznacza to, że właściwym jego zadaniem jest dążenie do pełni własnej osobowości i doskonałości. Owo urzeczywistnianie się człowieka polega w pierwszej kolejności na rozbudowywaniu poznawania i działania, na usprawnianiu intelektu i woli. Wytwarzanie wszelkiego rodzaju produktów materialnych i duchowych oraz ich konsumpcja są ważną dziedziną kultury, ale wtórną w stosunku do tej pierwszej<sup>5</sup>.

Tutaj pojawia się problem relacji kultura – ekonomia. Zakładam, że działalność gospodarcza jest składnikiem kultury jako jedno z wielu pól ludzkiej aktywności. Posługując się metodologią tzw. podejścia systemowego, przyjmuję, że gospodarka jest podsystemem ekonomicznym, czyli względnym, ale esencjalnym, istotowym odróżnieniem ekonomicznej sfery aktywności ludzkiej w ramach systemu społeczno-kulturowego. System ten jest ukierunkowany na wartości, które jednocześnie spełniają w nim szczególną rolę. Podkreślenia wymaga stwierdzenie, iż układ wartości dominujących w danym społeczeństwie decyduje o trwałości, wzroście lub upadku dowolnego podsystemu<sup>6</sup>. Konstatacja ta dotyczy oczywiście również podsystemu ekonomicznego.

Cele ekonomiczne (cele podsystemu ekonomicznego) są wartościami i zależą od systemu wartości danej społeczności. Mówiąc inaczej, są wplecione w cele systemu społeczno-kulturowego i bywają zazwyczaj środkami realizacji celów nadrzędnych<sup>7</sup>.

## Wychowanie

W świetle przedstawionych założeń filozoficznych wydaje się, że najogólniej chodzi o wychowanie do pełnej kultury.

<sup>5</sup> S. Swieżawski, *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978, s. 122-123.

<sup>6</sup> E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, Warszawa 1978, s. 119.

<sup>7</sup> Zob. J. Żebrok, *Kultura a ekonomia*, „PP”, nr 10/1991.

Proces wychowawczy w bardziej szczegółowym ujęciu polegałby na kształtowaniu i rozwijaniu intelektu i woli. Tym samym wychowanie obejmowałoby zarówno kształcenie (nauczanie), jak i wychowanie w ściślejszym tego słowa znaczeniu<sup>8</sup>.

W soborowej konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym („*Gaudium et spes*”) czytamy: *Pozostaje jednak dla każdego człowieka obowiązek utrzymywania pełni osobowości ludzkiej, w której na pierwszy plan występują wartości inteligencji, woli, sumienia i braterstwa.*

W celu jeszcze większej konkretyzacji zadań wychowawczych, przyjmuję za Franciszkiem Adamskim, że istnieje pedagogia perennis, której zasadniczym celem jest służenie człowiekowi w procesie stawania się coraz pełniej osobą. Można to osiągnąć przez poznanie całej prawdy o sobie (kim jestem i dokąd zmierzam), o świecie i własnym w nim miejscu, o społeczeństwie i obowiązkach wobec niego oraz przysługujących mu prawach, wreszcie przez przygotowanie do wolnego wyboru poznanych prawd i wartości oraz odpowiedzialnego podejmowania ról społecznych. Realizacja takiego procesu wychowawczego jest możliwa jedynie wówczas, jeśli dochodzenie do prawdy będzie mocno osadzone we właściwej filozofii człowieka, aby uniemożliwić instrumentalizację wychowania, a jednocześnie przygotować do pełnej wolności wyboru<sup>9</sup>.

Podobnie, choć nieco inaczej rozkładając akcenty, widzi zadania wychowawcze Tadeusz Gadacz. Jego zdaniem należy wychowywać do wolności. Spojrzenie przez pryzmat wolności pozwala lepiej uwypuklić twórcze aspekty osoby. Wolność bowiem przejawia się w twórczym działaniu człowieka. Zatem wychowany do wolności człowiek będzie zdolny do wolnej ekspresji twórczej. Oczywiście, elementem tak rozumianego

<sup>8</sup>O. J. Woroniecki w swoim wiekopomnym dziele *Katolicka etyka wychowawcza* pisał, że istotą wychowania w ściślejszym znaczeniu jest zaprawianie do czynu naszych władz pożądanowych, zwłaszcza zaś samej woli. Wychowanie rozumie jako kształtowanie sprawności moralnych, czyli cnót.

<sup>9</sup>F. Adamski, *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej*, Kraków 1993, s. 10.

procesu wychowawczego jest również samookreślenie się wychowanka przez poznanie prawdy o sobie, zdolność do podejmowania własnych, odpowiedzialnych decyzji, co pozwoli na dokonywanie wyborów. Wolności doświadcza bowiem człowiek w wyborach. Będzie to zawsze wybór po to, aby coś urzeczywistnić, a więc wybór określonej wartości<sup>10</sup>.

W przedstawionych tutaj poglądach wychowawca widzi potrzebę rozwoju pełni osobowości, uwzględniając poznawcze, wolitywne, aksjologiczne i moralne aspekty wychowania.

### **Związki zachodzące pomiędzy ekonomią a pedagogiką**

Przedmiot badań ekonomii jako nauki bywał różnie pojmowany zarówno w poszczególnych okresach historycznych, jak i przez niektóre szkoły ekonomiczne. Współcześnie dominuje przekonanie, że przedmiotem ekonomii jest problematyka podziału ograniczonej ilości środków między różne konkurujące cele. Z jednej strony mamy więc wielorakie cele, które człowiek pragnąłby zrealizować, z drugiej zaś ograniczenia w zakresie środków ich realizacji, czyli barierę „rzadkich dóbr”. Jest to istota gospodarowania. Człowiek gospodarujący staje zawsze przed problemem wyboru. Wśród ogromnej liczby wyborów, jakich dokonuje każdy z nas, wiele dotyczy gospodarowania, ma charakter wyborów w jakimś stopniu ekonomicznych. Czego dotyczą te wybory?

Sądzę, że w gospodarce wyraźnie musimy odróżniać jej instrumentalny charakter od celowości. Przede wszystkim musimy odpowiedzieć na pytanie, po co gospodarujemy, co chcemy osiągnąć. Wyraźne określenie celów, a także wielkości wysiłku niezbędnego do ich osiągnięcia, jest zadaniem podstawowym.

W świetle przedstawionych wyżej założeń filozoficzno-metodologicznych, cele działalności gospodarczej są wplecione w cele innej działalności ludzkiej, czyli cele realizowane przez podsystem ekonomiczny są częścią składową wartości realizowanych przez cały system społeczno-kulturowy. W strukturze

<sup>10</sup>T. Gadacz SP, *Wychowanie do wolności*, „Znak”, nr 9/1993.

wartości zajmują określone miejsce na szczeblach hierarchii. To miejsce jest uwarunkowane akceptowaną w danej społeczności hierarchią i strukturą wartości, zaś system wartości jest jej dorobkiem kulturowym. Można więc przyjąć, że wybór celów gospodarowania jest zawsze wyborem określonych wartości. W każdym rozumnym działaniu człowieka cele są właśnie wartościami<sup>11</sup>. Skoro działanie człowieka i jego owoce pozostają w najściślejszym związku z tym, kim człowiek jest i z tym, czym sam żyje, to w sposób najpełniej istotowy wychowanie i ekonomia spotykają się w świecie wartości. Ekonomia jest również nauką normatywną.

Kontynuując typologię wyborów ekonomicznych, trzeba wspomnieć, że w gospodarce rynkowej o tym, co będzie wytwarzane, decydują konsumenci. Aby zaspokoić swoje potrzeby, podejmują oni decyzje co do zakupu różnorodnych dóbr i usług. Tymczasem producenci starają się ten popyt zaspokoić, aby osiągnąć zysk. Decyzje w zakresie alokacji czynników wytwórczych są pochodną decyzji konsumenckich. Oczywiście, nie zapominamy o tym, że wytwórcy też dysponują możliwościami kształtowania popytu, że uczą konsumentów *pożądania rzeczy nowych* – jak to już dawno zauważył J.A. Schumpeter.

Decyzje co do wielkości i struktury konsumpcji są w dużym stopniu zdeterminowane kulturowo, a wychowanie odgrywa tu istotną rolę. Dotykamy w tym miejscu również moralnego aspektu wychowania i gospodarowania. Podkreślmy, że rynek jest w gruncie rzeczy narzędziem gospodarowania i jako narzędzie jest moralnie neutralny. *W samym systemie gospodarczym nie ma kryteriów pozwalających na poprawne odróżnienie nowych i doskonalszych form zaspokajania potrzeb ludzkich od potrzeb sztucznie stwarzanych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości. Dlatego pilnie potrzebna jest tu wielka praca na polu wychowania i kultury, obejmująca przygotowanie konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru, kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności*

<sup>11</sup> Znaczenie wartości w procesach działania i uczenia się szeroko naświetla W. Kojs, *Działanie jako kategoria dydaktyczna*, Katowice 1987.

*u producentów i przede wszystkim u specjalistów w dziedzinie społecznego przekazu; konieczna jest także interwencja władz publicznych* – pisze Jan Paweł II w encyklice „Centesimus annus” (nr 36; dalej: CA).

W procesie gospodarowania możemy wyodrębnić trzy konstytutywne elementy, to jest obok wspomnianych już celów także będące do dyspozycji środki oraz metody wykorzystania tych środków. Wyznaczanie celów działalności gospodarczej, jak wspomniałem, jest uwarunkowane systemem wartości. Istnieją też uwarunkowania innego rodzaju, a mianowicie środki realizacji tych celów. W grę wchodzi tu dostępne czynniki wytwórcze i ich poziom. Tradycyjnie ekonomia wymienia trzy podstawowe czynniki wytwórcze: ziemię wraz z jej zasobami, pracę i kapitał.

Znowu pojawia się tu problem wyboru. Decyzje dotyczące rodzaju wykorzystanych środków, a także charakteru podejmowanych inwestycji, są w dużym stopniu zdeterminowane czynnikami techniczno-ekonomicznymi. Ale nie wyłącznie. Trzeba też uwzględnić np. czynnik moralny, sygnalizowane wcześniej wartości sumienia i braterstwa. Czy sumienie pozwala mi np. handlować narkotykami lub wydawać pornograficzne czasopisma? Czy wzgląd na dobro bliźniego skłoni mnie do rezygnacji z zaangażowania środków w przedsięwzięcia finansowo opłacalne lecz, krótko mówiąc, nieetyczne? (por. CA, nr 36).

We współczesnych gospodarkach czynnikiem podstawowym jest praca, a ściślej, poziom osiągniętych przez ludzi kwalifikacji, ich wyposażenie edukacyjne, czyli osiągnięty poziom wiedzy (por. CA, nr 31, 32).

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pojawiła się w teorii ekonomii koncepcja kapitału ludzkiego (human capital). Za jej twórców uważa się T.W. Schultza i E.F. Denisona<sup>12</sup>. Autorzy ci zajęli się badaniem ekonomicznych efektów wydatków na oświatę, ochronę zdrowia, informację itp. Kon-

<sup>12</sup>T.W. Schultz, *The Economic Value of Education*, New York 1963; tegoż, *Investment in Human Capital*, „American Economic Review”, nr 1/1961; E.F. Denison, *The Sources of Economic Growth in the US and the Alternatives before US*, New York 1962.

cepcja kapitału ludzkiego zakłada, że nakłady na podnoszenie jakości czynnika wytwórczego, jakim jest praca ludzka, czyli wydatki na wykształcenie czy ochronę zdrowia, mają charakter typowo inwestycyjny. Są po prostu inwestycjami w człowieka, dzięki którym rośnie indywidualny kapitał poszczególnych ludzi, tj. zasób ich wiedzy, zdrowia czy informacji. Obydwaj wymienieni autorzy, a także później inni, np. G. Becker, na podstawie licznych badań empirycznych udowodnili, że przyrost dochodu narodowego w rozwiniętych gospodarkach zachodnich jest w dużej mierze zależny od wykształcenia obywateli. Schultz wśród korzyści z inwestowania w kształcenie wymienia zarówno wzrost produkcji i zarobków, jak też rozwój intelektualny człowieka, wyrażający się m.in. w rozwoju predyspozycji twórczych i umiejętności szybkiego podejmowania decyzji. Znaczenie wiedzy we współczesnych gospodarkach rynkowych jest więc oczywiste. Zarówno osiągnięty poziom techniki, złożoność i skomplikowanie procesów technologiczno-produkcyjnych, rozwój instytucji i struktur organizacyjnych, skomplikowane nieraz techniki zarządzania, postępujące procesy integracyjne w skali ponadnarodowej – wszystko to wymaga od ludzi odpowiedniego zasobu wiedzy. Więcej, można od razu powiedzieć, że samo nagromadzenie wiedzy nie wystarcza. Jeszcze ważniejszy jest rozwój inteligencji, kształtowanie intelektu.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech gospodarki rynkowej jest niewątpliwie konkurencja. Konkurencyjność wymusza szukanie stale nowych rozwiązań, pomysłów, jednym słowem – w cenie jest przedsiębiorczość. Najnowsza teoria ekonomiczna wymienia właśnie przedsiębiorczość jako czwarty nowoczesny czynnik wytwórczy. Jego istotą jest przede wszystkim innowacyjność, zdolność twórczej pracy. W coraz większym stopniu przyznaje się obecnie rację Schumpeterowskiemu modelowi rozwoju gospodarczego, zakładającemu, że w długim czasie najważniejszym czynnikiem rozwoju jest zdolność systemu do innowacji. Gospodarka potrzebuje więc ludzi inteligentnych, innowacyjnych – osób twórczych. Jan Paweł II pisze: *...staje się coraz bardziej oczywista i determinująca rola zdyscyplinowanej i kreatywnej pracy ludzkiej oraz – jako część istotna tej pracy – rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości* (CA, nr 32).

Znajomość i jasne sprecyzowanie celów oraz właściwe rozpoznanie środków umożliwia przystąpienie do wypracowania odpowiednich sposobów realizacji celów gospodarczych. Metody, sposoby realizacji wymagają znowu twórczej postawy ludzkiej. Tylko człowiek o jasno sprecyzowanych wartościach, posiadający wiedzę, o określonej mentalności, aktywnej postawie zdolnej do innowacyjności jest przygotowany do poszukiwania nowych rozwiązań, czy to technologicznych, czy organizacyjnych bądź innych.

Jeśli już człowiek zdobył wiedzę, to jeszcze jest kwestia, aby chciał i mógł ją spożytkować. Element pierwszy, czyli „chcieć”, o niezwykle doniosłości, dotyczy postaw czy szerzej wyposażenia w motywację. Dotykamy tu aspektu wolitywnego wychowania i gospodarowania. Uważam, że ten właśnie problem, tj. kształtowanie, ćwiczenie woli, jest obecnie, również u nas w kraju, szczególnie ważny. Paul Valadier, który dokonuje krytycznej analizy sytuacji intelektualnej i duchowej współczesnej Europy, zauważa, że najtrafniejszą diagnozą będzie stwierdzenie istnienia nihilizmu. Nihilizm ów przejawia się wielorako, głównie jednak polega na schorzeniu, które dotyczy woli. Wola osłabła, zwiotczała, straciła kręgosłup, wola staje się bezwolna<sup>13</sup>.

Chęć życia, chęć działania, w tym w sferze gospodarki, musi mieć umocowanie w systemie wartości, co się łączy z zagadnieniami, o których mowa była wyżej. Łączy się też z możliwościami spożytkowania wiedzy i intelektu („móc”). Problem ten dotyczy sfery realnej, czyli dostępności i poziomu technicznego środków rzeczowych, ale również sfery instytucjonalno-społecznej, tzn. takich rozwiązań w tej sferze, jakie umożliwiałyby, a nawet więcej, dopingowały do inicjatywy i twórczych zachowań. Generalnie społeczeństwo demokratyczne o gospodarce rynkowej stwarza takie możliwości (nie wnikam w tym miejscu w zagadnienie rzeczywistej równości szans). Są to jednak możliwości i aby je wykorzystać, niezbędna jest wiara w swoje zdolności, skuteczność i oczywiście przede wszystkim – wola.

<sup>13</sup> P. Valadier SJ, *Europa i jej bogowie. Krytyczna analiza współczesności*, „PP”, nr 4/1996.

Innym rozumieniem ekonomii – w nawiązaniu do etymologii tego słowa (oikos – dom, nomos – prawo, ład, porządek) – jest stanowisko akcentujące jako przedmiot jej dociekań ład, porządek w gospodarce. Procesy gospodarowania są wielce złożone, co wynika m.in. z dalece rozwiniętego podziału pracy. Tym samym każdy z nas korzysta z wytworów pracy wielu ludzi, często rozproszonych po całym świecie, tak jak inni spożytkowują efekty naszej pracy. Gospodarka rynkowa, jak wspomniałem, jest spletem ogromnej liczby decyzji i ich skutków, podejmowanych działań, różnego rodzaju transakcji itd. Do jej funkcjonowania niezbędne jest zapewnienie pewnego porządku, ładu. Próbuje się to osiągnąć przez uregulowania prawne. Celowi temu służą też pewne wzorce kulturowe, zwyczaje, normy współżycia społecznego, swego rodzaju „infrastruktura” moralno-etyczna.

Sprawne funkcjonowanie gospodarki rynkowej jest możliwe, kiedy stosunki społeczne są regulowane przez dobre prawo. Dla życia gospodarczego istotne jest zwłaszcza prawo cywilne. Systemy prawne opierają się na konkretnej opcji filozoficznej. Współczesne prawo cywilne społeczeństw demokratycznych wychodzi od uznania dwóch podstawowych wartości: godności człowieka i równości wszystkich ludzi, bez względu na narodowość, wyznawaną religię, rasę, płeć, wiek, czy też stanowisko społeczne. Uznanie tych wartości implikuje autonomiczność podmiotów, to jest taką konstrukcję prawną, która polega na braku władczego podporządkowania i eliminuje przymus. Tak więc prawo cywilne stwarza możliwość do działania autonomicznym jednostkom, daje oręż do ręki, tworzy pole do inicjatywy, natomiast wykorzystanie tych możliwości zależy już od poszczególnych osób.

Prawo pozytywne, niezwykle ważne – wręcz niezbędne – dla przebiegu procesów gospodarczych, bywa naruszane, przepisy omijane, różnie interpretowane. Szczegółne znaczenie dla gospodarki ma zatem wspomniana „infrastruktura” moralno-etyczna w życiu społecznym. Inaczej mówiąc, chodzi o to, czy w życiu tym, również w życiu gospodarczym, wyznawane są takie wartości, jak: prawdomówność, zaufanie, wiarygodność, rzetelność, lojalność, pracowitość itp. Rozpatrzmy wymienione tu wartości

wyłącznie z punktu widzenia ekonomii. Okazuje się, że np. zaufanie i podobne wartości zwiększają efektywność systemu, ułatwiają wytwarzanie większej liczby dóbr, mają rzeczywistą, praktyczną, gospodarczą wartość. Zaufanie do cudzego słowa zaoszczędza wielu kłopotów. Używając terminologii ekonomicznej, znaczenie owych wartości polega na tym, iż obniżają koszty transakcyjne.

Można też patrzeć na zasady etyki i moralności jak na świadome lub nieświadome umowy, które mają na celu uzyskiwanie wzajemnych korzyści, i traktować je jako zbiór niewidzialnych instytucji. Takie podejście rozwija w ostatnich latach tzw. nowy instytucjonalizm, nowa analiza instytucjonalna. Dla ekonomistów tego nurtu: *Instytucje są układami reguł, procedur stosowania się do nich oraz norm moralnych i etycznych zaplanowanych dla ograniczenia zachowania jednostek. (...) Instytucje dostarczają ram, w obrębie których istoty ludzkie wzajemnie na siebie oddziałują. One ustanawiają stosunki współpracy i współzawodnictwa, które tworzą społeczeństwo, a konkretnie porządek ekonomiczny*<sup>14</sup>. Pojmuje się instytucje jako środki kształtowania oddziaływań między ludźmi, oparte na porozumieniu, czyli na wspólnych formalnych regułach i zasadach, ale także na nieformalnych normach i wartościach. Formuluje się nawet teorię tzw. kapitału społecznego. Miałby on być tworzony wówczas, gdy zmiana stosunków między ludźmi ułatwia działanie i umożliwia tworzenie nowych wartości. Przykładowo, jeśli jakaś grupa skupia ludzi, którzy sobie ufają i manifestują pewność siebie, będzie ona w stanie osiągnąć więcej aniżeli grupa, w której brak zaufania i pewności siebie<sup>15</sup>.

Ekonomiści zachodni, którzy zastanawiają się nad możliwościami budowy gospodarki rynkowej i jej szansami rozwojowymi w krajach dawniej zwanych socjalistycznymi, podkreślają z całym naciskiem, że gospodarka rynkowa jest możliwa jedy-

<sup>14</sup> D.C. North, *Structure and Change in Economic History*, New York – London 1981, s. 201-202.

<sup>15</sup> J.S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge – London, 1990, s. 302-304.

nie tam, gdzie zostały zachowane wartości moralne i zasady etyczne<sup>16</sup>. Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, iż: *Trzeba podjąć ogromny wysiłek moralnej i gospodarczej odbudowy krajów, które odeszły od komunizmu. Bardzo długo wypaczeniu ulegały nawet najbardziej elementarne stosunki gospodarcze, a podstawowe cnoty związane z dziedziną życia gospodarczego, takie jak prawdomówność, wiarygodność i pracowitość, zostały wykorze-  
nione* (CA, nr 27).

\* \* \*

Wróćmy do pytań postawionych na początku tych rozważań. Odpowiedź na pierwsze będzie zdecydowanie negatywna; nie może być mowy o wychowaniu DLA gospodarki. Byłoby to instrumentalne traktowanie wychowania. Tymczasem, jeśli już zgadzamy się z punktem widzenia traktującym gospodarkę jako podsystem systemu społeczno-kulturowego, jest zrozumiałe, że cele ekonomiczne są środkami realizacji wartości wyższych. Ponadto, jeśli człowiek jako podmiot istotowo ludzkiego działania stanowi o praxis, to tym samym gospodarka jest dla człowieka, ma służyć człowiekowi, a nie odwrotnie.

Ludzie są podmiotami działania również w sferze gospodarczej i od nich zależy struktura, funkcjonowanie i kondycja gospodarki. Owszem, mamy tutaj do czynienia także z oddziaływaniem zwrotnym, tzn. system gospodarczy wpływa w pewnym stopniu na postawy i kształtowanie wzorców kulturowych. Trudno jednak dopatrywać się tu zależności o charakterze deterministycznym.

Gospodarka rynkowa w dzisiejszym świecie stawia przed ludźmi określone wymogi, wyzwania. Jacy ludzie mogą im sprostać? Chodzi o ludzi wykształconych, inteligentnych, mających jasno sprecyzowany system wartości, zdolnych do twórczej pracy i chcących pracować, wreszcie moralnych. Jest to

<sup>16</sup> B. van Deenen, *Podstawowe problemy społecznej gospodarki rynkowej z uwzględnieniem rolnictwa w Republice Federalnej Niemiec*, „Wieś i Rolnictwo”, nr 3/1991.

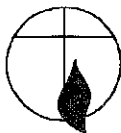
oczywiście pewien model idealny. Jak każdy ideał – godny naśladowania. W mozolnym trudzie dążenia do tego ideału młody człowiek winien być wspierany przez rodziców, nauczycieli, katechetów...

Pedagodzy bowiem wyznaczają takie same zadania pracy wychowawczej. Chodzi im o ludzi mądrych i moralnych, chętnych i zdolnych do twórczej pracy, o wrażliwych sumieniach. Będą to właśnie ludzie – krótko mówiąc – dobrze wychowani. Tak więc człowiek w swej sferze poznawczej, aksjologicznej, wolitywnej i moralnej jest miejscem najpełniejszego spotkania wychowania i ekonomii.

Mądrość jest sprawnością, dzięki której człowiek potrafi dokonywać wyborów spośród wartości. Tutaj punkt widzenia ekonomisty spotyka się ze stanowiskiem filozoficzno-pedagogicznym uznającym właśnie wychowanie do wyboru wartości za główny cel pracy pedagogicznej<sup>17</sup>.

Czy zatem wychowywać DO gospodarki rynkowej? Głównym zadaniem wychowania jest wspieranie wychowanków w trudzie osiągnięcia pełni osobowości. W pierwszej kolejności celem wychowania jest sam człowiek, jego dobro. Człowiek dobrze wychowany będzie przygotowany do życia, również działania, w określonym systemie społeczno-kulturowym. Tym samym będzie też niejako wychowany do gospodarki. Znaczy to jednak, że będzie tę gospodarkę traktował instrumentalnie. Gospodarka, a więc także produkcja i konsumpcja dóbr czy usług będą owocem, efektem rozumnego działania, świadomego, wolnego wyboru. Wówczas, jest nadzieja, gospodarka będzie również służyła człowiekowi.

<sup>17</sup> K. Olbrycht, *Nauczyciel wobec koncepcji „wychowania dla” i wychowania do wyboru wartości*, w: F. Adamski, dz. cyt.



## Jestem katalizatorem pragnień moich wiernych

Z ks. Jarosławem Wiśniewskim,  
duszpasterzem w Rostowie nad Donem,  
rozmawiają Marek Blaza SJ i Janusz Salamon SJ

— *Jak to się stało, że tuż po święceniach kapłańskich znalazł się Ksiądz w Rosji, aż na jej południowych krańcach?*

— O pracy w Rosji myślałem już wstępując do seminarium. Ponieważ głęboko przeżywałem ideologiczną ingerencję Rosji w nasze ojcyste sprawy i próbę wyłączenia Polski z kręgu chrześcijaństwa, a był to okres po stanie wojennym, wydawało mi się, że jest bardzo ważne dla Polski, żeby Rosja nie była ateistyczna. To był początek mojego zainteresowania Rosją. W 1986 r. rozpoczęła się pieriestrojka i głośność, a moje plany zaczęły nabierać realnych kształtów. W 1990 r., po święceniach diakonatu, otrzymałem paszport i pojechałem na Białoruś. Zapoznawszy się z realiami panującymi za wschodnią granicą, sądziłem, że szczytem marzeń będzie otrzymanie pozwolenia władz na pracę na Litwie albo Białorusi. Jednakże w czasie tego pobytu poznałem ówczesnego biskupa grodzieńskiego, Tadeusza Kondrusiewicza i mogłem podzielić się z nim swoimi przemyśleniami i pragnieniami. Wkrótce przyjąłem święcenia kapłańskie, a bp Kondrusiewicz otrzymał nominację na administratora apostolskiego w Moskwie i zwrócił się do mojego ordynariusza, abpa Kisiela z Białegostoku, z prośbą o księdza do pracy na południu Rosji, konkretnie w województwie rostowskim. W ten sposób Bóg spełnił moje najskrytsze marzenie.

— *Tereny południowej Rosji były poddawane szczególnie intensywnej ateizacji, a kilka pokoleń katolików pozostawało bez opieki duszpasterskiej. Posługa kapłańska w takich warunkach to chyba przede wszystkim kładzenie fundamentów pod wiarę...*

— Do tej pory moja praca polegała głównie na odszukiwaniu katolickich korzeni i wskrzeszaniu tych szczątków tradycji katolickiej, które tam się zachowały. W Rosji rzadko się zdarza, żeby ludzie przychodzili do kościoła przypadkowo. Ci, którzy przychodzą, mają konkretne powody i własną wizję Kościoła. Ja jestem tylko katalizatorem pragnień, które ci ludzie nosili w sobie od dawna. Trafiają się czasem osoby, których wiedza o Kościele wyczytana z książek czy gdzieś zasłyszana jest bardzo bogata. Ich głód Boga każe im się domagać od siebie i oczekiwać od innych radykalizmu w wierze. Szczególnie wiele oczekują od księży i sióstr zakonnych. Oceniają też, czy przyjechaliśmy, by im służyć, czy tylko po to, by popatrzeć. Czasami nasza misja jest trudnym egzaminem wiary i powołania.

— *Kraina nad Donem zawsze była tygłem, w którym mieszały się różne kultury, religie i narodowości. Kolejni władcy tych ziem przynosili ze sobą coraz to nową tradycję. Jaki był los wspólnot chrześcijańskich pośród tych wichrów historii?*

— Nasz region ma rzeczywiście bardzo ciekawą historię. 50 km na południe od Rostowa znajdują się ruiny antycznego greckiego miasteczka Tanais. Tanais to dawna nazwa Donu i jednocześnie najsilniejszej wówczas osady w tamtych okolicach. Podanie głosi, że wspólnotę chrześcijańską w Tanais odwiedzał św. Andrzej Apostoł. W VIII w. plemiona pochodzenia turecko-mongolskiego stworzyły na tych terenach silny organizm państwowy zwany Kaganatem Chazarskim. Chazarowie byli wyznawcami dość szczególnej odmiany judaizmu, bo uznawali jednocześnie autorytet Pięcioksięgu Mojżesza, Chrystusa i Mahometa. W IX w. Chazarowie, aby rozstrzygnąć narosłe spory religijne, zaprosili do siebie „komisję teologiczną”. W jej skład wchodził także św. św. Cyryl i Metody. Pod koniec średniowiecza państewko chazarskie zostało zmiecione przez Tatarów, a sami Chazarowie osiedlili się m.in. na Litwie Witolda. Grupki Chazarów przetrwały wiele wieków także na terenie Polski, gdzie byli znani pod nazwą Karaimów. Na gruzach Kaganatu powstała Złota Orda. Jednym z najsilniejszych miast Ordy był Azow. Ponieważ Orda była raczej przychylna Zachodowi, w Azowie zadomowiły się dwie silne kolonie:

genueńska i wenecka, zyskując ogromne przywileje, w tym także wolność praktykowania religii katolickiej. Przetrwał do dziś kompletny wykaz czternastu kolejnych biskupów azowskich, poczynwszy od 1300 r. Większość z nich to franciszkanie i dominikanie włoscy bądź niemieccy. Według przekazów oprócz katedry Św. Marka (wenecka tradycja) w Azowie było jeszcze 4–5 kościołów, w tym klasztor franciszkanów i dominikanów. Była to zatem dość znaczna diaspora.

W 1475 r. nastąpiła hegemonia turecka. Jedynym czynnikiem powstrzymującym Turków przed marszem na północ byli Kozacy, wolny lud, który się wówczas rodził w stepach nad Donem. Kozacy to ludzie poszukujący wolności od prawa, żyjący głównie z grabieży. A byli na tyle mocni, że dawali się we znaki nawet Turkom, plądrując niejednokrotnie niektóre ich miasta.

W końcu XVIII w. przy pomocy Kozaków car Piotr I zniszczył Azow. W tym czasie na bazie twierdzy nadgranicznej noszącej imię św. Dmitrija Rostowskiego powstał Rostów. Ale przez cały XVIII w. centrum regionu stanowił Taganrog, a w XIX w. Nowoczerkawsk. W końcu pałeczkę przejął Rostów, który dziś jest spadkobiercą długiej tradycji zapoczątkowanej przez miasto Tanais. Rostów jest stolicą Kozaków naddońskich, którzy przetrwali krwawe represje stalinowskie opisane przez Szołochowa w „Cichym Donie”.

Katolicyzm w nowszych czasach był wyznaniem mało znaczącym. W 1806 r. w Taganrogu powstała włoska wspólnota katolicka, najstarsza na północnym Kaukazie. Na lata siedemdziesiąte XIX w. przypada początek budowy neogotyckiego kościoła w Rostowie. Klasycystyczny kościół w Taganrogu przetrwał czas komunizmu, rostowski natomiast został wyburzony w 1955 r. Zachował się natomiast kościółek w Nowoczerkawsku zbudowany w 1907 r. dla studentów i profesorów tutejszej politechniki i dla wspólnoty kolonistów niemieckich. Właśnie niedawno, po renowacji, został poświęcony.

— *Jakiej narodowości są członkowie waszych wspólnot?*

— Na początku, rzecz ciekawa, zgłaszali się przede wszystkim zagraniczni studenci, wychowani po katolicku w swych ojczystych krajach. Mamy zatem studentów portugalskojęzycz-

nych – z Mozambiku i Angoli, hiszpańskojęzycznych – z Boliwii, Nikaragui, Peru i Filipin, posługujących się angielskim – z Nigerii i Tanzanii oraz francuskim – z Kambodży i Togo. Wielu z nich występuje w naszym chórze i cieszą się bardzo, że mogą brać czynny udział w liturgii.

Gdy chodzi o miejscowe społeczności, to bardzo szybko ściągnęli do naszej parafii Ormianie i stanowią teraz połowę jej stanu liczebnego. Społeczność polska ma tu również liczną reprezentację, ponieważ żyją tu potomkowie społeczności profesorskiej Uniwersytetu Warszawskiego ewakuowanego w 1915 r. nad Don. Do dziś występują jako Polonia i mają nawet swą reprezentację we władzach miejskich. Ponadto w Taganrogu jest parę osób pochodzenia litewskiego i dwie rodziny łotewskie. Zdarzają się, choć nieczęsto, rodziny rosyjskie, które nawiązały kontakt z parafią na zasadzie osobistej sympatii do pracującego tam księdza albo sióstr zakonnych. Nie deklarując się jako katolicy, uczestniczą we wszystkich naszych nabożeństwach. Są też Rosjanie przygotowujący się u nas do chrztu czy innych sakramentów, mimo że pozostają w sferze oddziaływania Kościoła prawosławnego. To jest już szczególnie charyzmat sióstr misjonarek, które od 1992 r. pomagają kapłanom w katechizacji i pracy duszpasterskiej.

— *Katolicy wśród rdzennej ludności stanowią zatem niewielką grupę. Jakie religie i wyznania dominują w regionie naddońskim?*

— Rostów jako miasto portowe był i w jakimś sensie pozostaje ośrodkiem handlowym z wszelkimi tego konsekwencjami. Przed rewolucją październikową było tu 15 przedstawicielstw konsularnych. Z miejscowych społeczności najliczniejsi byli Żydzi i Ormianie. Były 3 synagogi i 9 świątyń ormiańskich. Mieli też swój kościół niemieccy luteranie. Ponadto swą katedrę mieli w Rostowie staroobrzędowcy.

Dzisiaj rośnie w siłę społeczność muzułmańska, ale jest to odczuwalne bardziej w wioskach niż w mieście. Miejscowości, w których dotychczas przeważała ludność niemiecka czy rosyjska, są zajmowane przez muzułmańskich uciekinierów z Tadży-

kistanu, Azerbejdżanu i Czeczenii. W Wołgodonsku, jednej z moich placówek dojazdowych, żyje około 20 tys. Czeczenów. Także liczna ludność dagestańska to wyznawcy Allaha.

— *Nie wspomniał Ksiądz o prawosławiu...*

— Kościół prawosławny ma w Rostowie 3 świątynie, w tym katedrę, i trzy inne wspólnoty. Katedra usytuowana w głównym rynku miasta przedstawia sobą dosyć przykry widok. Wokół tłumy ludzi zajętych handlem, a w środku raczej pustki. Interesująca jest prawosławna wspólnota studencka, która modli się w jednym z domów akademickich. Jest jeszcze małeńka wspólnota o. Władimira, który był kiedyś proboszczem jednej z parafii prawosławnych w Rostowie, ale został z niej wyrugowany za swój progresywizm, tzn. za kontakty z katolikami i protestantami, za myślenie w kategoriach o. Aleksandra Mienia, za próby katechizacji. Obecnie pozostaje on pod jurysdykcją Konstantynopola, czyli tzw. tutaj cerkwi zarubieżnej.

— *Jak się kształtują stosunki Kościoła katolickiego z innymi wyznaniem i władzami państwowymi?*

— Kościół katolicki jest w Rosji w diasporze i jako taki jest nie tylko zobowiązany przez Sobór, ale i zobligowany sytuacją do współpracy z wszelkimi innymi religiami i z władzą państwową. Ponieważ Kościół katolicki jest tu niemal wyłącznie obsługiwany przez kapłanów i siostry zakonne z zagranicy, musimy być bardzo roztropni i ostrożni w prowadzeniu wszelkiej działalności. Przy załatwianiu wszelkich formalności, od paszportowych poczynając, mamy często do czynienia z przedstawicielami rosyjskiej władzy. Wiedzą oni o każdym naszym kroku. Oskarżenia o konspirację wynikają z faktu, że katolicy są ciągle za mało widoczni. Bywa, że młodzi ludzie poszukujący Kościoła katolickiego znajdują go z trudem. A ta słabość oddziaływania wynika z małych możliwości, bo cóż może zrobić dwóch kapłanów w milionowym Rostowie? Około 40% kleru przebywa w Moskwie i Petersburgu, a w innych częściach Rosji są mało widoczni.

Wracając do stosunków z innymi religiami, to układają się one dosyć harmonijnie. Od początku mieliśmy dobry kontakt

z prawosławną wspólnotą o. Władimira. Organizowaliśmy spotkania ze wszystkimi hierarchami prawosławnymi, którzy pojawiali się w Rostowie, z biskupami Siergiejem, Władimirem i Pantalejmonem. Z kapłanami prawosławnymi w Batajsku, Taganrogu czy Wołgodonsku, czyli wszędzie tam, gdzie są katolicy, utrzymuję kontakty, choć nie bardzo zażyłe. Na pewno gdyby kapłanów katolickich tu nie było, prawosławni nie myśleliby o Kościele lepiej. Dzięki osobistym kontaktom, spotkaniom, rozmowom mamy okazję praktykować ekumenizm. Gdybyśmy stchórzyli, przestraszyli się oskarżeniami i wrócili do Polski, ekumenizm utkwiłby w martwym punkcie. Tymczasem atmosfera wzajemnych stosunków z roku na rok się poprawia.

Co się tyczy wspólnot protestanckich, to mamy sporo kontaktów z adwentystami. Na przykład w Salsku sprawujemy swoje liturgie w tym samym pomieszczeniu. W Nowoczerkawsku nawiązaliśmy kontakty z baptystami, którzy pomogli nam odzyskać świątynię katolicką. W samym Rostowie organizujemy w naszym kościółku co miesiąc spotkanie ekumeniczne. Była to głównie inicjatywa Kościoła zielonoświątkowego. Ale prawdę mówiąc protestanci nie stanowią w Rostowie realnej siły.

Widujemy czasami Świadków Jehowy, ostatnio liczni są też mormoni przyjeżdżający na misje ze Stanów Zjednoczonych.

— *Czy pojawiają się oferujące łatwe recepty na życie ruchy okultystyczne i prorocy wszelkiego autoramentu wychodzący naprzeciw ludzkiemu pragnieniu Absolutu?*

— Czarna czy biała magia to praktyki powszednie nawet wśród naszych parafian. Zdarza się, że nawet ludzie z wyższym wykształceniem, kiedy nie uda im się osiągnąć zamierzonego celu, szukają pomocy u „cudotwórców” wszelkiej maści, po czym bez skrupowania o tym opowiadają. Nie lepiej ma się rzecz z sektami, przy czym dużą rolę odgrywa tu sąsiedztwo Kijowa. Ukraina ma opinię źródła ruchów sekciarskich, gdyż tęsknota za religią jest tam tradycyjnie głębsza niż w innych regionach Rosji, a możliwość zaspokojenia tych potrzeb niewielka. A tam, gdzie jest „popyt” na religię, usługni działacze sekt nie tracą czasu. Osobny rozdział to wpływ sekt buddyjskich i hinduistycznych.

— *Jakie znamię, zdaniem Księdza, pozostawił komunizm w rosyjskiej duszy?*

— Procesy zachodzące w Rosji po upadku imperium, moim zdaniem, są przykładem pewnej prawidłowości w mentalności rosyjskiej. Rosjanin ma skłonność do popadania w skrajności. Tym razem – ze skrajności ateistycznego komunizmu w skrajne warianty religijności. Rosjanin nie zaspokaja się powszechnym chrześcijaństwem, poszukuje przeżyć niezwykłych, form ezoterycznych. Często nakłada się na to radykalizm neofity. Wiele zależy od tego, z jaką formą wiary spotka się w krytycznym momencie swoich poszukiwań. Jeżeli jest to jakaś radykalna sekta, wróży w krótkim czasie opłakane skutki. Nie brak jednak ludzi, którzy pozostali wierni swoim poglądom z minionej epoki. Te relikty komunizmu przetrwały przede wszystkim pośród elit władzy. Wielu jest takich, którzy deklarują się jako niewierzący, ale sympatyzujący z prawosławiem. Można wymienić chociażby prezydenta Jelcyna, ale i Ziuganow nie odżegnuje się od prawosławia. Prawdziwych i zagorzałych ateistów jest w Rosji niewiele. Myślę, że okrucieństwo walki z religią za czasów Stalina dało skutek odwrotny od zamierzonego. Naród, mając poczucie niesprawiedliwości, zachował duchową solidarność z prześladowanym Kościołem. Dziś niewiele pozwala sobie na jawną wrogość także wobec Kościoła katolickiego. W czasie prawie pięciu lat mojej pracy w Rosji nie zetknąłem się z antyklerykalizmem. Chodzę zazwyczaj w sutannie i nie miałem przykrości z tego powodu, przeciwnie, spotkałem się z odruchami sympatii.

— *Jak Ksiądz widzi przyszłość regionu rostowskiego i miejsce Kościoła?*

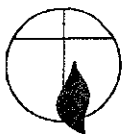
— Rostów ma wszelkie dane po temu, by stać się znaczącym centrum biznesu. Mieszkańcy południowej Rosji są obdarzeni dużym talentem organizacyjnym. Także w dziedzinie umysłowej mają wielkie aspiracje i środowisko akademickie jest tu bardzo silne.

Trudno mi ocenić szansę rozwoju wspólnot kościelnych, które powstają. Gdyby pracowała tutaj choćby dziesiąta część

kleru, który ma Moskwa, gdybyśmy mieli część tych świeckich misjonarzy czy instytucji, jakie są w Moskwie, na pewno byłoby prościej. Nasza przyszłość to nasze kadry. Bez większego zaangażowania katolickich zgromadzeń i ruchów, nieliczni księża, którzy pracują obecnie w regionie rostowskim, nie mogą marzyć o stworzeniu silnych centrów religijnych. A potencjał jest tutaj ogromny, że wspomnę raz jeszcze choćby środowisko studenckie, które w aspekcie ducha jest nie zaorany polem. Kozacy pomimo swej wrogości wobec katolicyzmu okazują się przy wzajemnym poznaniu życzliwi i otwarci. Wymownym tego przykładem było zwrócenie nam kościoła w Nowoczerkawsku. Osobiście jestem przekonany, że jeśli udaje nam się zdziałać coś dobrego, to dzięki wstawiennictwu św. Andrzeja Boboli. On patronuje naszym poczynaniom, dlatego wierzę, że nie będą bezowocne.

— *Dziękujemy za rozmowę.*

Warszawa, listopad 1996 r.



## GENOWEFA JAKUBOWSKA-FIJAŁKOWSKA

\* \* \*

niczym nie zadziwisz  
świata

jedno  
kwitnące drzewo  
śliwy  
pod oknem  
może cię zabić

\* \* \*

w deszczu leży kundel

z języka  
spadła  
na chodnik łza

pękło  
psie serce  
z miłości

Panie Boże  
weź go do nieba  
będzie  
aniołom lizał  
miękkie  
bose stopy

\* \* \*

znowu umieram bez ciebie  
kimkolwiek jesteś

wszystko jest samotnością

byłam już pełną myszą  
jeszcze zaczekam  
jeszcze Alicji rozczeszę  
mokre włosy

\* \* \*

za późno  
pachną konwalie

za daleko  
wianki z mleczy

za blisko  
paciorki z różańca

\* \* \*

forsycje zakwitły w południe  
Alicja rozpuściła włosy

Panie Boże przytul mnie  
jestem zmęczona

boleą napęczniałe żyły  
boli krew

*Krzysztof Renik*

## W płomieniu świętej wojny?

U schyłku 1996 r. agencje prasowe niezwykle często donosiły o wydarzeniach, których sceną był Afganistan. Dla polskiego obserwatora afgańska scena polityczna i wojenna jest z pewnością czymś odległym, może nawet egzotycznym. W końcu jakie znaczenie mogą mieć dla Polski i Polaków wydarzenia dziejące się w jakimś odległym kraju, który tak na dobrą sprawę dopiero u schyłku lat siedemdziesiątych stał się znany szerszej publiczności. Wątpliwą zasługę w tej popularyzacji Afganistanu może sobie przypisać nieżyjący gensek, czyli gienieralnyj siekrietar Breżniew i ekipa jego wojowniczych doradców, którzy do Afganistanu wysłali czołgi.

A zatem, co znaczą obecne wydarzenia w Afganistanie? Wojna na peryferiach cywilizowanego świata, czy też wydarzenia, które mogą jeszcze odcisnąć piętno na rozwoju regionalnej, a może nawet nie tylko regionalnej, historii i geopolityki? Dla piszącego te słowa nie ulega wątpliwości, że raczej to drugie. Przypadek Afganistanu nie zostanie jedynie lokalną wojną kilku skłóconych polityków. Jest jedynie kwestią czasu, kiedy płomień tej wojny zacznie się żarzyć także poza granicami kraju. Dlaczego? Jest co najmniej kilka powodów.

### **Jak Pusztun z Tadżykiem**

Historia Afganistanu to w gruncie rzeczy ciągła rywalizacja pomiędzy stanowiącymi większość narodową w tym kraju Pusztunami (54%) i mniejszością narodową – Tadżykami (37%). Żyją w tym kraju co prawda jeszcze inne mniejszości, ale nie odgrywały one w przeszłości istotnej roli w życiu publicznym. Warto w każdym razie pamiętać, że w Afganistanie żyją choćby Beludźowie, Uzbeki czy Chazarowie.

Południowy Afganistan to kraina Pusztunów i Beludźów. Większość z nich od wieków zajmowała się wędrownym pasterstwem. Ci nomadzi z urodzenia przemierzali bezkresne stepy rozciągające się w południowym Afganistanie, a także na obszarach dzisiejszego Pakistanu. Jak mówią starzy koczownicy, nigdy nie było dla nich granic ani wyznaczonych nakazem administracyjnym obszarów, na których mogli wypasać stada. Step, bez względu na podziały administracyjne

i polityczne, należał do nich, a kierunek wędrówki wytyczały potrzeby wypasanych stad. Koczownicy podążali po prostu tam, gdzie była zielona trawa. W swych wędrówkach docierali także do centralnego i północnego Afganistanu w góry Koh-i-Baba oraz Hindukuszu. W okresie upalnego lata tylko tam była trawa, tylko tam był dostatek wody.

Północny Afganistan to kraina zdominowana przez Tadżyków. Bardziej rolników aniżeli nomadów. Ich znaczenie w Afganistanie zaczęło wzrastać w latach dwudziestych obecnego stulecia. Wtedy to właśnie z terytorium byłego ZSRR, a ściślej z obszaru Tadżykistanu, wówczas już włączonego do imperium, zaczęli uciekać do Afganistanu, przez góry Badachszanu w dzisiejszej prowincji Garm, ci wszyscy, którym sowiecka władza niespecjalnie się podobała. Nie tylko zresztą oni. Także ci, którzy przeciw tej władzy występowali czynnie, a przez sowiecką propagandę byli określani mianem basmaczy.

Bojownicy ci występowali na terenach Azji Środkowej przeciw sowieckiej dominacji, przeciw rusyfikacji i laicyzacji życia społecznego i narodowego ludów zamieszkujących podbijane przez ZSRR terytoria w tym regionie Azji. Wojna pomiędzy regularnymi wojskami sowieckimi a muzułmańskimi oddziałami powstańczymi trwała wiele lat, a ostateczne rozgromienie partyzantów miało miejsce dopiero na początku lat trzydziestych. Tym z bojowników, którzy uniknęły śmierci w walce, pozostawała ucieczka na południe, do swych etnicznych i wyznaniowych braci mieszkających w północnym Afganistanie. W oddziałach powstańczych znaczny odsetek stanowili Tadżycy i to oni właśnie przedostawali się do Afganistanu, powiększając liczebnie mniejszość tadżycką w tym kraju.

Wśród uciekinierów byli także Uzbegy oraz Turkmeni, których wcale niemałe wspólnoty żyły w północno-zachodnim Afganistanie. W ten dramatyczny, ale i paradoksalny sposób północny Afganistan został powiązany kolejnymi nićmi układów rodzinnych, klanowych, plemiennych i narodowych z podbitymi przez Sowiety krajami Azji Środkowej.

Oczywiście Pusztuni nigdy nie pogodziliby się z faktem istotnego znaczenia w życiu publicznym Afganistanu mniejszości narodowych – Tadżyków czy Uzbeków. Mniejszości mogły pełnić pewną rolę w życiu politycznym, ale decydujący głos musiał należeć do wojowniczych Pusztunów. Tak też było, a swoistą harmonię funkcjonowania kraju, podzielonego niemal zawsze waśniami o podłożu narodowym, etnicznym, czy jak kto woli plemiennym, zapewniał król. Afganistan był bowiem monarchią.

## Gdy odchodzi król

Władza królewska nie zapewniała jednak Afganistanowi pełnego spokoju. Wystarczy przywołać w tym miejscu przykład Amanullaha Chana, króla Afganistanu w latach 1926-1929, a wcześniej od 1919 r. emira tego kraju. Amanullah związany z ruchem modernistycznie nastawionych Afgańczyków wysunął jeszcze w 1919 r. żądanie pełnej niepodległości kraju. Wywołało to zbrojną interwencję Brytyjczyków, zwaną trzecią wojną afgańską. Wojna ta zakończyła się po kilku miesiącach, a Brytyjczycy, nie odniósłszy sukcesów militarnych, uznali suwerenność Afganistanu.

W latach późniejszych Amanullah Chan próbował budować silne, centralnie zarządzane państwo. Wywoływało to dwukrotnie zbrojną rewoltę starszyn plemiennych, nie godzących się na ograniczenie ich roli. W wyniku tych buntów i sukcesów powstańców Amanullah w 1929 r. abdykował. Jak widać i władzy królewskiej nie zawsze udawało się być katalizatorem afgańskich niepokojów. Trzeba wszakże przyznać, że gdy w 1948 r. Amanullah, pozostający na emigracji w Szwajcarii, uznał nową afgańską dynastię królewską wywodzącą się od generała Nadir Szacha, to w Afganistanie na kilkadziesiąt lat zapanował względny spokój.

Był to co prawda spokój królestwa nieczułego na rytm współczesnego świata, królestwa, w którym czas płynął wedle zupełnie innych zegarów aniżeli w sąsiednich regionach Azji, ale jednocześnie był to czas pozbawiony okrucieństwa wojen i bratobójczych walk. Mogło tak się stać jedynie dzięki niemal sakralnemu znaczeniu władzy królewskiej, której waga przewyższała narodowościowe waśnie i animozje.

Ten stan swoistego spokoju cmentarza trwał do czasu, gdy Afganistan otworzył granice, a nową szosą transazjatycką ruszyło na Wschód pokolenie „dzieci kwiatów”, owej zachodnioeuropejskiej młodzieży pragnącej przeżyć swą azjatycką przygodę. Prawdziwa inwazja Euroamerykanów uświadomiła części afgańskich elit, iż zegary odmierzające czas w ich kraju trzeba przestawić. Żeby jednak przestawić zegary, trzeba się było pozbyć monarchii. Tak przynajmniej uważał kuzyn króla, Mohammad Daud, który po obaleniu monarchy został premierem.

Wtedy w Afganistanie zaczęły się prawdziwe kłopoty.

## Przedmiot rywalizacji

W czasach premiera Dauda Afganistan zaczął się modernizować. Nowy premier wybrał wyraźnie proliberalną politykę gospodarczą.

Natychmiast zyskał sobie wrogów. Jedni zarzucali mu porzucenie tradycji muzułmańskiej i próby wpisania Afganistanu w krąg cywilizacji zachodniej, drudzy żądali reform społecznych budowanych na fundamencie marksistowskim i spojierali z nadzieją na pomysły sąsiadów zza Amu-Darii, czyli z terenów ZSRR.

Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że terytorium Afganistanu od stuleci było przedmiotem rywalizacji pomiędzy światem zachodnim, reprezentowanym pierwotnie przez Brytyjczyków, a następnie Amerykanów, a imperium rosyjskojęzycznym, czyli początkowo Rosją carską, a później ZSRR. Dopóki wszakże istniała monarchia afgańska, a kraj sytuował się na marginesie życia politycznego oraz zachowywał swoistą neutralność, dwie rywalizujące ze sobą strony nie podejmowały zdecydowanych kroków. Dopiero Afganistan premiera Dauda, Afganistan modernizujący się i wchodzący w sferę oddziaływania świata zachodniego, stał się trudny do zaakceptowania dla moskiewskich strategów. Ten kraj leży stanowczo zbyt blisko tzw. miękkiego podbrzusza Rosji – rozumowano w Moskwie, by można było bezczynnie patrzeć na zachodzące w nim zmiany.

W Moskwie nie patrzono. Działająca z inspiracji Kremla grupa afgańskich oficerów związanych z istniejącą w Afganistanie partią marksistowską obaliła Dauda. Nowy premier Mohammad Taraki przeprowadził reformę rolną i zaczął laicyzować państwo w duchu marksistowskim. Były to z punktu widzenia Moskwy właściwe posunięcia. Ale dla afgańskich mułłów były one nie do przyjęcia. Zaczęły się walki. Trzeba było przywódcy bardziej zdecydowanego. Taraki został obalony, a jego miejsce zajął niedawny kompan Haffizullah Amin. Walki nasiliły się jeszcze bardziej i Amin znalazł się o krok od utraty władzy. Mułłowie okazali się bardzo dobrymi organizatorami obrony przed marksizmem.

Nie przewidzieli jednego – że Amin zacznie wzywać sąsiadów z północy i że ci sąsiedzi w osobie Breżniewa pozytywnie odpowiedzą na to wezwanie. Owa pozytywna odpowiedź to było wysłanie przez Moskwę wojsk do Afganistanu w grudniu 1979 r. To wówczas zaczął się krwawy i długi dramat, z którego Rosjanie wyszli upokorzeni, a Afgańczycy wyniszczeni.

Dzisiaj w Afganistanie nie ma już sowieckiej armii, nie ma Rosjan, ale wojna trwa nadal, a na scenie teatru wojennego pojawiają się wciąż nowi aktorzy.

### **Pogrobowcy mudżahedinów**

Wydawało się, że wraz z wycofaniem sowieckich wojsk interwencyjnych uda się w Afganistanie doprowadzić do rozwiązań pokojo-

wych. Polowi komendanci oddziałów partyzanckich nie okazali się jednak ludźmi skorymi do rozwiązań politycznych. Niemal w tej samej chwili, w której ostatni sowiecki żołnierz przekraczał most na Amu-Darii, partyzanci przywódcy skoczyli sobie do gardeł. Zaczął się nowy etap w afgańskiej wojnie. Nazwiska takich dowódców, jak Gulbuddin Hekmatyar, Ahmed Szach Masud czy gen. Dostum znowu gościły na łamach prasy. Dla wielu Afgańczyków jednak ich walki i krwawe potyczki trwały zbyt długo. Zaczęła powstawać siła, która miała położyć kres afgańskim wojnom.

Tą siłą miał być ruch talibów, którzy na afgańskiej scenie politycznej pojawili się ponad dwa lata temu. Łączy tych ludzi to, że są Pusztunami i wyznają islam w jego sunnickiej wersji. A także to, że są młodzi i w czasie wojny afgańskiej stracili swych najbliższych. Wielu z nich walczyło w szeregach mudżahedinów, licząc na wyparcie z Afganistanu Rosjan i przejęcie władzy. Gdy to się nie udawało, emigrowali do sąsiedniego Pakistanu i studiowali Koran na uczelniach muzułmańskich tego kraju. I czekali na okazję powrotu na swe rodzinne ziemie.

U schyłku 1996 r. talibowie zajmowali ponad dwie trzecie terytorium Afganistanu – całe praktycznie południe, południowy wschód i południowy zachód kraju. Zdobyli także stolicę kraju – Kabul. Na tym skończyły się ich sukcesy militarne pod koniec 1996 r. Dlaczego – nietrudno dociec. Dopóki zajmowali ziemie, na których tradycyjnie żyli Pusztuni, nie natrafiali na opór. Dopiero gdy przyszło im walczyć o panowanie nad północą Afganistanu, północą zdominowaną przez Tadżyków i Uzbeków, napotkali opór dawnych mudżahedinów nie-Pusztunów: gen. Dostuma – Uzbeka, i Ahmeda Szacha Masuda – Tadżyka. W gruncie rzeczy nic zaskakującego. Wojna etniczna nigdy nie była w Afganistanie nie znana.

Kim są talibowie? Czy są muzułmańskimi fundamentalistami, którzy pragną nieść sztandar Proroka wszędzie tam, gdzie to możliwe? Czy są wojownikami świętej wojny, która ma ogarnąć inne kraje Azji Środkowej i zapewnić panowanie islamu w tych krajach? Czy może inaczej? Czy może są jedynie instrumentem, kolejnym instrumentem, który ma zapewnić względną stabilność Afganistanu? Skoro nie ma już króla, to może taką stabilność będą mogli zapewnić właśnie wojownicy Proroka? W dziejach ludzkości nieraz odwoływało się do uczuć religijnych, by na ich fundamencie budować jedność narodową i państwową.

Wydaje się, że ta druga hipoteza jest bliższa prawdy.

## Uciszyć tę wojnę

Sąsiedzi Afganistanu – w szczególności Pakistan – mają już dosyć afgańskich niepokojów. Nader negatywnie wpływają one na kontakty Pakistanu z posowieckimi krajami Azji Środkowej. Szlaki komunikacyjne przez Afganistan praktycznie nie funkcjonują, a co za tym idzie, możliwości handlu Pakistanu z Tadżykistanem, Uzbekistanem, Kazachstanem, Turkmenią, są mocno ograniczone. Gdy dołoży się do tego jeszcze projekty wybudowania rurociągu łączącego roponośne pola Turkmenii z pakistańskim portem w Karaczi, to okazuje się, że uspokojony Afganistan byłby Pakistanowi bardzo na rękę.

Czy jednak inni sąsiedzi Afganistanu, a ściślej elity rządzące w krajach sąsiadujących z tym państwem, zechcą uznać właśnie talibów za porządkowych w tym rejonie świata? Mocno wypada w to wątpić. Dla partokratów rządzących w Tadżykistanie, Uzbekistanie czy nawet w Turkmenii talibowie są potencjalnym zagrożeniem. Mogą bowiem odradzającemu się islamowi w posowieckiej Azji Środkowej pokazać drogę, na którą rządzący w tych krajach politycy, wywodzący się z dawnych elit partyjnych, nie tylko nie chcą wejść sami, ale co ważniejsze, nie chcą, by weszły na nią poddane ich władzy społeczeństwa. Posowieckim partokratom doprawdy bliżej do stawiającego czoło talibom Uzbeka Dostuma czy Tadżyka Masuda aniżeli do brodatych wojowników Proroka.

Podobnie rzecz wygląda z Iranem. Państwo to od dawna widziało siebie w roli stabilizatora konfliktu afgańskiego. Pakistan jest postrzegany przez rządzących Iranem ajatollahów jako sojusznik znienawidzonej Ameryki. Działalność talibów jest wedle polityków irańskich jedynie przedłużeniem amerykańskiej ręki. Na to oczywiście nie zechcą się zgodzić. Poza tym talibowie są sunnitami, w Iranie natomiast większość stanowią szyici.

Tak więc talibowie – właśnie ze względu na sąsiadów Afganistanu – mają niewielkie szanse, by odegrać w tym kraju rolę porządkowych. Wojna będzie się pewnie toczyła jeszcze długo, ale wraz z nią będą rosły apetyty sąsiadów na wyszarpanie dla siebie kawałka Afganistanu. A gdy wreszcie któremuś uda się taki kawałek wyszarpać, wtedy natychmiast odezwią się rozwścieczeni sąsiedzi. Może dojść do nowej wojny. Tyle że już nie wewnątrzafgańskiej. Nawet może nie lokalnej, tylko nieco większej. Wydarzenia, które wstrząsały narodami, bardzo często zaczynały się na peryferiach tego, co nazywamy cywilizowanym światem.

ks. Jacek Rodzeń

## Doktryna „kreacjonizmu naukowego”

Sposób ujęcia relacji między ideami ewolucyjnymi i prawdami religii chrześcijańskiej przeciwstawiający się akceptacji nowych koncepcji przyrodniczych znalazł w XX w. radykalny wyraz w doktrynie tzw. kreacjonizmu naukowego, która stanowi szczególną wersję fundamentalizmu religijnego, wyrażającego się m.in. w akceptacji dosłownej interpretacji Pisma Świętego. Jej charakterystycznym rysem pozostaje również programowe zwalczanie idei ewolucyjnych za pomocą argumentów zaczerpniętych właśnie z nauk przyrodniczych. Aczkolwiek wyrosła ona na gruncie protestantyzmu amerykańskiego, to jednak u schyłku XX w. znalazła także licznych zwolenników w wielu krajach Trzeciego Świata, w Europie, w tym również w Polsce. Zgodnie z niedawnymi badaniami 47% dorosłych Amerykanów przyznaje się do ściśle kreacjonistycznych poglądów („Bóg stworzył człowieka mniej więcej w obecnej postaci kiedyś w przeszłości, ale nie dalszej aniżeli 10 000 lat”), podczas gdy 40% skłania się do bardziej wyważonego stanowiska („Człowiek rozwinął się przed milionami lat z mniej zaawansowanych form życia, ale Bóg kierował tym procesem, włączając w to stworzenie człowieka”). W końcu 9% Amerykanów opowiedziało się za stanowiskiem naturalistycznym („Człowiek rozwinął się przed milionami lat z mniej zaawansowanych form życia, ale Bóg nie uczestniczył w tym procesie”)<sup>1</sup>.

U schyłku lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych idee „kreacjonizmu naukowego” zostały także przeszczepione na grunt polski, głównie za pośrednictwem rozmaitych artykułów publikowanych m.in. na łamach „Znaków Czasu” i „Rycerza Niepokalanej”, jak również dzięki antyewolucjonistycznym książkom J.W. Johnsona i M. Pajewskiego<sup>2</sup>. W 1993 r. ukazał się dostępny na

<sup>1</sup>Cyt. za: *U.S. News and World Report* (Dec. 1991), w: W.B. Drees, *Time and Theology*, (maszynopis wykładu wygłoszonego w Krakowie, maj 1992).

<sup>2</sup>J.W. Johnson, *Na bezdrożach teorii ewolucji*, Warszawa-Struga 1989; M. Pajewski, *Stworzenie czy ewolucja*, Bielsko-Biała 1992.

kasetach wideo film pomyślany jako dyskredytacja teorii ewolucji z pozycji „kreacjonistycznych”, zatytułowany „Ewolucja: rzeczywistość czy domniemanie”<sup>3</sup>.

Wydaje się, że chociażby z tych względów doktrynie „kreacjonizmu naukowego” warto poświęcić nieco więcej uwagi. Ponieważ tworzy ona co prawda sugestywny, ale od strony merytorycznej istotnie zniekształcony obraz zarówno chrześcijańskiej nauki o stworzeniu, jak również teorii ewolucji, w artykule tym zostaną ukazane niektóre jej aspekty pseudonaukowe.

### **Fenomen „kreacjonizmu naukowego” na tle powstania i rozwoju fundamentalizmu chrześcijańskiego**

Pojawienia się w XX w. „kreacjonizmu naukowego” nie można omawiać, nie przedstawiając przynajmniej skrótowo ścisłych związków, jakie łączą ten kierunek myślowy i zarazem ruch społeczny z przypadającym na ten sam okres szczególnym ożywieniem tendencji fundamentalistycznych w chrześcijaństwie. Aczkolwiek sam termin „fundamentalizm” współcześnie występuje w dość znacznie zróżnicowanych kontekstach dyskusji i polemik, niekoniecznie nawet ściśle teologicznych, wskutek czego otrzymał wiele odbiegających od siebie, a niekiedy wręcz sprzecznych ze sobą konotacji<sup>4</sup>, na potrzeby tego opracowania terminem tym zostanie nazwany nurt myśli religijnej, który rozwinął się w ramach tradycji protestanckiej i zyskał na znaczeniu głównie w środowisku północnoamerykańskim w XIX i na początku XX w. Znamionną cechą tego nurtu religijnego, którego korzenie sięgają jeszcze czasów reformacji, była przede wszystkim defensywna i radykalna postawa wobec wielu XIX-wiecznych postępowych prądów kulturalnych, w szczególności zaś wobec teologii liberalnej i modernistycznej. W obronie przed biblijną egzegezą tych dwóch kierunków teologicznych rzecznicy fundamentalizmu ze

<sup>3</sup>Por. Sz.W. Ślaga, *Myśl katolicka wobec kreacjonizmu „naukowego”*, w: *Opinia o filmie video „Ewolucja: rzeczywistość czy domniemanie”*, Kraków 1994, s. 54.

<sup>4</sup>Por. omówienie i krytyczną ocenę sposobów rozumienia terminu „fundamentalizm”: C.S. Bartnik, *Istota współczesnego fundamentalizmu*, „Ateneum Kapańskie”, (dalej: AK), nr 86/1994, s. 419-430.

szczególным naciskiem akcentowali absolutny autorytet Pisma Świętego w jego interpretacji dosłownej<sup>5</sup>.

W 1895 r., w czasie obrad Amerykańskiego Kongresu Biblijnego, konserwatywni egzegeci protestanccy zaproponowali listę niekwestionowanych artykułów wiary w postaci *pięciu zasad fundamentalnych*, wśród których znalazło się stwierdzenie orzekające bezbłądność Pisma Świętego. Piętnaście lat później te same artykuły wiary zostały oficjalnie powtórzone przez Generalne Zgromadzenie Kościoła Prezbiteriańskiego. Miały one *stanowić nienaruszalny fundament wszystkich wyznań protestanckich*<sup>6</sup>. Teza o bezbłądności Pisma Świętego przy pewnej interpretacji wydawała się czymś oczywistym w perspektywie wiary chrześcijańskiej, jednak niewiele później wielu nadgorliwych komentatorów zaczęło ją rozumieć i propagować w sensie bezbłądności dosłownej.

Tymczasem w 1909 r. została zapoczątkowana seria zatytułowana „The Fundamentals”, w której oprócz prac usiłujących godzić następstwa zmian w przyrodniczej wizji świata z myślą chrześcijańską, znalazły się także artykuły wymierzone wprost przeciwko koncepcjom ewolucyjnym i wyliczające płynące od nich zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej. W latach dwudziestych zaczęły w przyspieszonym tempie narastać wątpliwości i obawy co do następstw przyjęcia wyobrażeń ewolucyjnych na płaszczyźnie kulturowej, społecznej i etycznej. W tym czasie najbardziej skrajnie nastawieni zwolennicy *powrotu do niekwestionowanych fundamentów* zaczynają atakować nie tylko same idee ewolucyjne, lecz również całą naukę współczesną oraz powszechną edukację szkolną, widząc w nich źródło postaw ateistycznych i ideologii materialistycznej<sup>7</sup>.

W atmosferze zagrożenia i nieufności wobec wyników nauki oraz wyłaniającego się nowego obrazu świata, jak również rozpowszechnionego przekonania o konieczności zdecydowanej obrony prawd wiary chrześcijańskiej, w 1925 r. w Dayton, w stanie Tennessee odbył się proces, który miał przejść do historii jako *małpi proces*. Wówczas

<sup>5</sup> Por.: A. Skowronek, *Problem fundamentalizmu w katolickiej teologii systematycznej dzisiaj*, AK, nr 86/1994, s. 482; M. Rusecki, *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. V, s. 763; M. Bednarz, *Nowe ostrzeżenie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przed niebezpieczeństwami fundamentalizmu biblijnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, nr 13/1994, s. 143.

<sup>6</sup> J. Życiński (red.), *Sprawa Galileusza*, Kraków 1991, s. 95.

<sup>7</sup> Zob. J. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York 1971, s. 100.

to władze stanowe oskarżyły młodego nauczyciela biologii, Johna Scopesa, o propagowanie w szkole publicznej teorii ewolucji, która jakoby miała urażać uczucia religijne części uczniów. Aczkolwiek Scopes został uznany winnym oraz ukarany grzywną pieniężną, fundamentalistycznie usposobieni przeciwnicy ewolucji nie mieli zbyt wielu powodów do radości. Zarówno szersza opinia publiczna, jak i relacjonująca proces w Dayton prasa dość chłodno przyjął wynik rozprawy oraz sposób argumentacji „świadków oskarżenia”, sam wyrok natomiast został w następstwie apelacji unieważniony. Ostatecznie, przy końcu lat dwudziestych, kampania legislacyjna fundamentalistów przeciwko darwinizmowi straciła wiele ze swojej siły przebiecia. Od tego czasu ich ataki nie będą wymierzone w stronę stanowych władz ustawodawczych, lecz głównie będą skierowane na bardziej ukrytą formę indoktrynacji lokalnych wspólnot religijnych i seminariów duchownych, przez kontrolę nad redagowaniem i wydawaniem podręczników, kontrolę zbiorów bibliotecznych oraz nadzór w obsadzaniu kadr nauczycielskich. Jednocześnie część fundamentalistów będzie próbowała tworzyć podwaliny instytucjonalne dla swojej antynaukowej działalności, inicjując zakładanie towarzystw i własnych czasopism. Posunięcia te były m.in. następstwem częstego niedopuszczania ich prac do publikacji na łamach oficjalnych periodyków naukowych. Niemniej jednak próby szerszego rozwinięcia tego typu działalności w latach trzydziestych i czterdziestych spotkały się z dwiema podstawowymi trudnościami, mianowicie brakiem wykształconych specjalistów przyrodników w samych kręgach fundamentalistów, jak również z trapiącymi ich szeregi licznymi rozłamami doktrynalnymi<sup>8</sup>.

### Charakter pseudonaukowy doktryny kreacjonistycznej

Wbrew pewnym obiegowym opiniom i przewidywaniom w latach sześćdziesiątych doszło do ponownego odrodzenia się i radykalnego ożywienia fundamentalistycznych tendencji antyewolucyjnych. Jednym z głównych inicjatorów nowej fali tego ruchu stał się w tym czasie utalentowany organizator, eseista i inżynier w jednej osobie, Henry M. Morris, należący do wspólnoty Południowych Baptystów.

<sup>8</sup> Por. R.L. Numbers, *The Creationists*, w: D.C. Lindberg, R.L. Numbers (wyd.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley 1986, s. 403-404.

W latach pięćdziesiątych Morris zaprzyjaźnił się z młodym teologiem i wykładowcą Starego Testamentu, Johnem C. Whitcombem, z którym rozpoczął opracowywanie naukowej obrony prawdy o biblijnym potopie, zdobywając tymczasem stopień doktora z zakresu hydrauliki inżynierskiej. Wydaną w 1961 r. pracę pod tytułem „The Genesis Flood” Morris i Whitcomb rozpoczynają świadectwem wiary w *dosłowną nieomyślność Pisma Świętego*. Następnie przystępują do ukazania racji za przyjęciem niedawnego stworzenia całego wszechświata, faktu naruszenia drugiego prawa termodynamiki w następstwie upadku pierwszych ludzi oraz prawdy o światowym potopie, który w okresie jednego roku doprowadził do powstania większości warstw geologicznych. Swoją prezentację obaj autorzy podsumowują dumnym stwierdzeniem, iż *ostatnie schronienie argumentacji na rzecz ewolucji przepada bezpowrotnie, a zapis pozostawiony w skałach staje się druzgoczącym świadectwem (...) dla świętości, sprawiedliwości i potęgi żyjącego Boga Stworzyciela!*<sup>9</sup>

W 1963 r. przy znacznym udziale Morrisa zostało założone Creation Research Society (CRS). Wśród niecałej dwudziestki pierwszych członków tego towarzystwa znaleźli się m.in. baptyści, adwentyści, prezbiterianie, kalwiniści. Część z nich stanowili aktywni biolodzy i geolodzy. Celem uniknięcia wpływów ewolucjonistycznych CRS wymagała od swoich członków zadeklarowanej wiary w nieomyślność Biblii, w specjalne stworzenie *wszystkich podstawowych rodzajów istot żywych* oraz w obejmujący cały świat potop. W celu podkreślenia swojego charakteru naukowego CRS rozpoczęło publikację kwartalnika oraz ograniczyło nadawanie członkostwa towarzystwa osobom posiadającym stopień akademicki w jakiejś dyscyplinie naukowej. Z działalnością towarzystwa były związane m.in. projekty ekspedycji mających poszukiwać arki Noego, badania skamieniałych śladów form organicznych, których istnienie nie odpowiada aktualnej wiedzy z zakresu teorii ewolucji, w końcu prace teoretyczne z zakresu fizyki, mające udowodnić niedawne powstanie Ziemi. Jednocześnie wielu członków towarzystwa współpracowało w przygotowywaniu podręczników biologii opartych na zasadach głoszonej przez CRS wersji fundamentalizmu.

Jak zauważa Numbers, w latach siedemdziesiątych fundamentaliści amerykańscy istotnie zmienili taktykę działania. Zamiast czynić wysiłki, mające na celu eliminację koncepcji ewolucyjnych nauczania

<sup>9</sup> Cyt. za R.L. Numbers, dz. cyt.

szkolnego środkami prawno-sądowymi, jak to było w przypadku procesu Scopesa, od tej pory będą oni walczyć o zapewnienie nauczania stworzenia tyłu godzin wykładowych, ile przeznaczają się na teorię ewolucji. Co więcej, zamiast odwoływać się wprost do autorytetu Biblii, jak robili to jeszcze niedawno Morris i Whitcomb, świadomie będą unikać odniesienia do opowiadania o stworzeniu z Księgi Rodzaju na korzyść tego, co coraz częściej będą nazywać kreacjonizmem naukowym (scientific creationism). Sam Morris będzie zachęcał zwolenników kreacjonizmu do wywierania nacisku na władze szkół publicznych, aby wprowadzały do nauczania *jedynie aspekty naukowe kreacjonizmu*. Jednocześnie w nauczaniu kreacjonizmu przede wszystkim miały być akcentowane dowody przyrodnicze potwierdzające niedawny ogólnoswiatowy potop oraz wszelkie możliwe zarzuty przeciwko teorii ewolucji. Tym samym, jak pisze Numbers, produkt końcowy zasadniczo pozostał nie zmieniony, zmieniło się tylko opakowanie. Wydaje się, że odkąd niektórzy autorzy zaczęli opatrywać swoje prace i wypowiedzi nazwą „kreacjonizm naukowy”, zwolenników tej doktryny można nazwać kreacjonistami, pamiętając oczywiście o ich fundamentalistycznym rodowodzie.

Zmiana taktyki ze strony kreacjonistów początkowo okazała się nadzwyczaj skuteczna. W marcu 1981 r. gubernator stanu Arkansas, nie bez usilnych zabiegów wpływowych kreacjonistów, podpisał ustawę nakazującą stanowemu wydziałowi oświaty wprowadzić *nauczanie kreacjonizmu w zakresie równoważnym z nauczaniem ewolucjonizmu*. Szczęście kreacjonistów nie trwało jednak długo. Decyzja organów ustawodawczych stanu Arkansas wywołała tym razem oburzenie zarówno w środowiskach przyrodników, jak również amerykańskich przywódców religijnych różnych wyznań. Zaledwie kilka miesięcy po podpisaniu wspomnianej ustawy, w grudniu 1981 r. w Little Rock (Arkansas), rozpoczął się proces, który w nawiązaniu do pamiętnej rozprawy przeciwko Scopesowi, został określony w prasie codziennej jako kolejny *matpi proces*<sup>10</sup>. Na sali sądowej znalazło się wówczas kilku przyrodników światowej renomy (m.in.: Stephen J. Gould, Francisco Ayala, Harold Morowitz) oraz paru znanych teologów (jak np. Langdon Gilkey), nie mówiąc już o wielu historykach, socjologach, liderach różnych wspólnot religijnych i oczywiście zwolennikach kreacjonizmu. Wspomniani przyrodnicy

<sup>10</sup> Por. T. Devendran, *Jeszcze jeden matpi proces*, „Problemy”, nr 10/1983, s. 24, 33-34.

zostali zaproszeni do udziału w rozprawie w charakterze świadków-ekspertów przez stronę pozywającą, którą w procesie było Amerykańskie Towarzystwo Obrony Wolności Obywatelskich (ACLU).

Podstawowym zarzutem wysuniętym pod adresem zaskarżonej ustawy z marca 1981 r. było uznanie jej przez ACLU za sprzeczną z duchem i literą konstytucji Stanów Zjednoczonych. Konstytucja amerykańska przewiduje całkowity rozdział Kościoła od państwa, czego konsekwencją jest m.in. zakaz nauczania religii w szkołach publicznych. Tymczasem, zgodnie z nową ustawą, w szkołach publicznych stanu Arkansas miał być nauczany nowy przedmiot – biblijna historia stworzenia, z tym że nie w formie tradycyjnej katechizacji, lecz wyłącznie w postaci argumentacji naukowej. Główną kwestią sporną na procesie było to, czy „kreacjonizm naukowy” istotnie stanowi zamaskowaną formę nauczania religii. Aby można było odrzucić podejrzenie o agitację na rzecz określonych prawd religijnych, należało najpierw uzasadnić podtrzymywaną powszechnie przez kreacjonistów opinię o ściśle naukowym, w sensie nauk przyrodniczych, charakterze głoszonej przez nich doktryny. Na to jednak nie mogli się zgodzić biorący udział w procesie eksperci-przyrodnicy.

Głównym punktem spornym w czasie procesu w Little Rock stał się czwarty rozdział zaskarżonej ustawy, w którym znajdowało się zwięzłe przedstawienie tzw. nauki o stworzeniu. Wśród podstawowych twierdzeń znalazły się następujące: zarówno Ziemia, jak i istoty żywe powstały stosunkowo niedawno (kreacjoniści szacują wiek Ziemi na ok. 10 tys. lat, podczas gdy powszechnie akceptowaną w nauce wielkością jest ok. 4,5 mld lat!), stworzone gatunki roślin i zwierząt zmieniły się w ciągu swej historii jedynie w niewielkim stopniu (w twierdzeniu tym zawiera się przekonanie o jednorazowym stworzeniu przez Boga większości znanych gatunków, co jednocześnie zaprzecza możliwości ich ewolucyjnego pochodzenia ze wspólnego pnia!), geologię Ziemi należy tłumaczyć wpływem katastrof, nie pomijając przy tym potopu (jest to teza tzw. geologii potopowej, którą kreacjoniści przeciwstawiają paradygmatowi geologii współczesnej)<sup>11</sup>. „Zeznający” w czasie procesu uczeni poddali ostrej krytyce poziom naukowy wypunktowanej w ustawie prezentacji nauki o stworzeniu. S.J. Gould, światowej sławy biolog ewolucjonista z Uniwersytetu Harvarda, w prosty i przekonujący sposób wyjaśniał, dlaczego rozmieszczenie skamieniałych pozostałości po organizmach żywych

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 34.

w rozmaitych warstwach skalnych nie może świadczyć na korzyść wielkiego potopu, który miał rzekomo nawiedzić Ziemię przed niespełna kilkoma tysiącami lat. Z kolei H. Morowitz, profesor biochemii i biofizyki z Yale University, wskazywał na istotne nieścisłości, związane z częstym powoływaniem się kreacjonistów na drugą zasadę termodynamiki, szczególnie w przypadku uzasadniania tezy, zgodnie z którą struktury organizmów żywych nie mogły się wytonić z przyrody nieożywionej bez specjalnej ingerencji Boga. Renomowany genetyk z Uniwersytetu Kalifornijskiego Francisco Ayala przedstawił kwestię podobieństw biochemicznych, wskazujących na jedno wspólne prąródło życia na Ziemi, co zaprzecza przekonaniu kreacjonistów o zasadniczej niezależności od siebie poszczególnych gatunków świata organicznego. Jednocześnie Ayala przestrzegł, aby dekretowane prawo do nauczania kreacjonizmu nie doprowadziło do podobnych następstw, jak to się stało w przypadku niesławnej historii pseudonaukowych koncepcji genetycznych Trofima D. Łysenki.

Ostatecznie zaskarżona ustawa kreacjonistyczna została uznana za sprzeczną z konstytucją, ponieważ wyraźnie narusza zasadę pełnego rozdziału Kościoła od państwa. Werdykt ten został oparty na stwierdzeniu, że „kreacjonizm naukowy” w istocie nie ma charakteru naukowego, a przynajmniej znaczna część jego wniosków jest jawnie sprzeczna z paradygmatem nauki współczesnej. Jeśli tak, to można zapytać, co rzeczywiście leży u podstaw doktryny kreacjonistycznej. W orzeczeniu końcowym na procesie w Little Rock zdecydowanie zawyrokowano, iż składające się na nią przekonania są pochodną dosłownej interpretacji opowiadania z Księgi Rodzaju i dlatego ich nauczanie stanowi wykładnię wiary religijnej<sup>12</sup>.

Kreacjoniści często zgłaszają pretensje o uznanie ich koncepcji za naukowe. Mają to być rozwiązania konkurencyjne wobec aktualnego paradygmatu nauk przyrodniczych. Jak jednak szczegółowo potwierdzili to wybitni i uznani uczeni na procesie w Little Rock, paranaukowych ujęć kreacjonistów nie można uznać za uzasadnione ani merytorycznie, ani metodologicznie. Chociaż obecnie nie można podać ostatecznie ogólnych kryteriów jednoznacznie stwierdzających charak-

<sup>12</sup> Po rozprawie w Little Rock kreacjoniści nie dali jednak za wygraną i w 1986 r. przedłożyli swoje wnioski Sądowi Najwyższemu USA. W sierpniu 1987 r. grono 72 laureatów Nagrody Nobla (!) wystosowało apel do tegoż sądu, aby definitywnie odrzucił kolejną apelację kreacjonistów. Jeszcze w tym samym roku Sąd Najwyższy uznał za sprzeczne z konstytucją nakłanianie szkół publicznych do nauczania kreacjonizmu naukowego.

ter naukowy określonych teorii i koncepcji, to jednak w konkretnych przypadkach można zastosować szczegółowe kryteria oceniające ich wartość i prawdziwość. Do kryteriów takich należą: zgodność z danymi obserwacyjnymi, teoretyczna spójność wewnętrzna i zewnętrzna koncepcji, możliwe szeroki zakres tłumaczonych problemów oraz owocność w przewidywaniu nowych, nie znanych uprzednio faktów. Występujący na procesie w Little Rock przyrodniczy-eksperci skutecznie dowiedli, iż wymienione kryteria zastosowane do koncepcji kreacjonistycznych wyraźnie świadczą o pseudonaukowym charakterze głoszonej przez nich doktryny. Niezgodność z wieloma nawet powszechnie znanymi faktami i wynikami doświadczeń, liczne niespójności w wewnętrznej strukturze tej doktryny, w końcu brak zgodności z rezultatami innych dyscyplin badawczych, jak fizyka, astronomia, kosmologia, które wspólnie tworzą obecnie współczesny paradygmat badań przyrodniczych, a ich teorie łączą się w rozmaity sposób, świadczą o wręcz patologicznym charakterze doktryny kreacjonistycznej. Natomiast próba eliminacji ze słownika nauk przyrodniczych pojęcia ewolucji wydaje się u schyłku XX w. nie tylko głębokim nieporozumieniem, lecz także czymś wręcz niemożliwym<sup>13</sup>.

Tak zwany kreacjonizm naukowy to doktryna o znamionach pseudonaukowości co do aktualnych wyników oraz praktyki badawczej nauk przyrodniczych, a także co do tych samych elementów pracy teologów i egzegretów biblijnych. Z tej perspektywy można nawet mówić w przypadku kreacjonizmu o pewnego rodzaju związku z nim pseudoteologii, której propagowanie może przynieść niepowetowane straty intelektualne w środowiskach wielu wspólnot chrześcijańskich.

Osobliwość głoszonej przez kreacjonistów interpretacji jednej z podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, prawdy o stworzeniu świata z nicości, przejawia się w tym, iż interpretacja ta niejako „wyznacza” Bogu te momenty w historii świata, w których ma On w sposób cudowny ingerować w jej bieg. Będą to zarówno ingerencje Stwórcy *na początku świata*, specjalne stworzenie pierwszej komórki żywej czy też pierwszej pary ludzi, jak i wywołanie ogólnoświatowe-

<sup>13</sup> Jak zwięźle ujmuje to M. Heller: „Ewolucja, w biologii – przez teorię Darwina, w naukach społecznych – przez historie ludzi i narodów, w fizyce – przez korzenie czasu w najbardziej elementarnych procesach, stała się kluczowym pojęciem naszego rozumienia świata. Walczenie z tym pojęciem jest z góry skazane na przegraną, zbyt dużo ono wyjaśnia, jest zwornikiem dla zbyt wielu faktów i jest zbyt płodne filozoficznie”. (Wstęp do: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1993, s. XXIII).

go potopu. Momenty te w przekonaniu kreacjonistów nie tylko świadczą o potędze stwórczej Boga, lecz również o niemożliwości ich „uchwycenia” za pomocą instrumentów badawczych i teoretycznych ujęć przyrodników. Pomijając w tym miejscu możliwe precyzacje teologiczne sformułowania „na początku świata” oraz naukową zasadność twierdzenia o potopie, można zwolennikom kreacjonizmu postawić pytanie: Jak odnieść do Boga Stworzyciela te okresy w historii świata, które rozciągają się między momentami Jego cudownych ingerencji? Z jednej strony bowiem mamy tutaj do czynienia z całkowitym pominięciem wielowiekowej teologicznej tradycji interpretacyjnej, przybliżającej charakter aktu stwórczego Boga jako stwarzania ciągłego (*creatio continua*) oraz nieustannego podtrzymywania stwórczego świata (*creatio et conservatio*), w jego istnieniu<sup>14</sup>, z drugiej natomiast – z próbą rezerwowania dla dowolnych interpretacji pseudoteologicznych tych procesów i wydarzeń, zachodzących w świecie przyrody, które mogą być wyjaśniane w ramach metod badawczych właściwych naukom przyrodniczym<sup>15</sup>. Przyjmując podobną interpretację prawdy o stworzeniu oraz sposób rozumienia metodologii badań przyrodniczych, interpretacje kreacjonistyczne zakładają koncepcję Stwórcy, który pozostaje bliższy deistycznemu „Bogu od łaniania łuk naszej niewiedzy” aniżeli Bogu wiary chrześcijańskiej.

### **Ruch kreacjonistyczny w perspektywie dziejów relacji między nauką a religią**

Zbliżając się do końca rozważań nad fenomenem „kreacjonizmu naukowego”, należy z całym naciskiem podkreślić, iż kierunek ten w drugiej połowie XX w. stanowi przejaw swoistego regresu intelektualnego, zarówno w stosunku do wielowiekowych pozytywnych prób

<sup>14</sup> Rozróżnienie językowe między działaniem stwórczym Boga powodującym istnienie bytu a działaniem zachowującym ten byt w istnieniu występuje już w pismach Tomasza z Akwinu. Mimo to Akwinata podkreśla, że obie te czynności w gruncie rzeczy są tożsame (*Summa Theologica* 1, 104, 1 ad 4: „*Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse*”).

<sup>15</sup> Por. np. wymowny cytat z książki J.W.G. Johnsona, dz. cyt., s. 150: „Ślepy, bezrozumny przypadek nie mógł spowodować powstania pierwszej żywej komórki; tym bardziej nie mógłby spowodować wyewoluowania trylionów komórek w tak fantastyczny mechanizm, jakim jest ciało ludzkie. Mogę więc bezspornie stwierdzić, iż jestem stworzony w sposób cudowny i nadprzyrodzony”.

godzenia interpretacji tekstów biblijnych z aktualnymi dla danego czasu wyobrażeniami przyrodniczymi, jak również pozostaje w jawnej sprzeczności z obecnym nurtem dialogu między myślą przyrodniczą i religijną, który cieszy się już znaczącymi sukcesami w środowiskach wspólnot protestanckich i katolickich. Już w rozważaniach egzegetycznych św. Augustyna można znaleźć zasady postępowania pozwalające skutecznie łączyć interpretację Pisma Świętego z naukowym obrazem świata. To na kartach „De Genesi ad Litteram” biskup Hippony wyraził zasadę, zgodnie z którą, jeśli pojawi się konflikt między uzasadnionymi twierdzeniami dotyczącymi przyrody a literalnym odczytaniem Biblii, wtedy odpowiednie jej fragmenty powinny zostać zinterpretowane w sposób metaforyczny. Odnosi się to w szczególności do fragmentów z Księgi Rodzaju mówiących o stworzeniu świata<sup>16</sup>. Do zasady sformułowanej przez św. Augustyna oraz do dorobku egzegetycznego innych, starożytnych i średniowiecznych autorów odwoła się tysiąc lat później Galileusz, który w słynnym liście „Do Krystyny z Lotaryngii, Wielkiej Księżnej Toskańskiej” będzie próbował dowodzić niemożliwości konfliktu między dwiema dostępnymi człowiekowi księgami, *Księgą Przyrody* i *Księgą Pisma Świętego*, ponieważ obie objawiają nam prawdy pochodzące od tego samego Autora. Swoim adwersarzom, widzącym zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej w nowych badaniach i rezultatach naukowych, Galileusz starał się wykazać – bezskutecznie niestety – iż pisarze biblijni interesowali się jedynie sprawami istotnymi dla zbawienia człowieka, a redagując swoje pisma musieli się dostosować do możliwości intelektualnych przeciętnych ludzi oraz sposobu wyrażania się właściwego czasom, w których żyli i pisali<sup>17</sup>.

Dopiero od niektórych sformułowań konstytucji soborowej „Gaudium et spes” oraz wypowiedzi Jana Pawła II dotyczących wprost relacji nauki i religii można mówić o ukształtowaniu się pewnego rodzaju przestrzeni intelektualnej, koniecznej do kontynuacji autentycznego i powszechnego dialogu między myślą chrześcijańską a naukami przyrodniczymi. Przełomowym wydarzeniem w tym procesie było opublikowanie listu Ojca Świętego do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, o. George’a V. Coyne’a, z okazji 300. rocznicy pub-

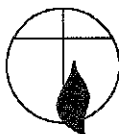
<sup>16</sup> Por. *De Genesi ad Litteram*, ks. I, rozdz. 21. Zob. *Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykom*, Warszawa 1980.

<sup>17</sup> Pol. tłum. listu Galileusza *Do Krystyny z Lotaryngii*, w: A. Adamski, *Galileusz, kopernikanizm, Biblia*, Poznań 1995, s. 99-142.

likacji „Philosophiae Naturalis Principia Mathematica” Izaaka Newtona. W liście do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego Ojciec Święty przedstawia głęboką wizję wzajemnych relacji między nauką i wiarą chrześcijańską w perspektywie jedności współczesnej kultury ludzkiej: *Jedność, której poszukujemy, nie jest identycznością. Kościół nie proponuje nauce, by stała się religią, ani religii, by stała się nauką. Przeciwnie, jedność zawsze zakłada różność i integralność swoich elementów (...) Zarówno religia, jak i nauka muszą zachować swoją autonomię i zróżnicowanie. Religia nie opiera się na nauce, ani nauka nie jest ekstrapolacją religii. Każda z nich powinna posiadać własne zasady, układ procedur, zróżnicowanie interpretacji i swoje własne wnioski. Chrześcijaństwo posiada źródło swojego usprawiedliwienia w sobie i nie oczekuje od nauki, by stworzyła ona jego fundamentalną apologetykę (...) Tak religia, jak i nauka mogą i powinny podtrzymywać się nawzajem jako różne wymiary kultury ludzkiej, lecz żadna z nich nie może zakładać, że tworzy dla drugiej konieczną przesłankę. Mamy dziś do czynienia z bezprecedensową okazją stworzenia wspólnych wzajemnych relacji pomiędzy nimi, relacji, w których każda dyscyplina zachowuje swoją integralność, ale też pozostaje radykalnie otwarta na odkrycia i intuicje drugiej*<sup>18</sup>.

Wydaje się, że przytoczony fragment w sposób wystarczająco dobitny przedstawia nie tylko możliwości dynamicznych oddziaływań między wymiarem religijnym życia ludzkiego oraz zdobywaną przez człowieka wiedzą o świecie, lecz również dostatecznie wyraźnie obnaża słabości, a nawet wręcz szkodliwość podobnych prób wzajemnego uzależniania tych dwóch dziedzin aktywności, jak to jest widoczne na przykładzie doktryny kreacjonistycznej. W perspektywie wypowiedzi papieskiej doktryna ta stanowi niebezpieczne dla autonomii i odmienności nauki oraz religii błędne połączenie, które nie ma nic wspólnego z myślą o przyszłym autentycznym dążeniu do wzajemnego dialogu oraz jedności religii i nauki w kontekście kultury.

<sup>18</sup> *Postanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 12/1990, s. 7-8.*



*ks. Kazimierz Wolsza*

## Ksiądz Jan Salamucha – uczony i duszpasterz

### Szkoła Lwowsko-Warszawska i Koło Krakowskie

W listopadzie 1995 r. minęła 100. rocznica powstania filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jesienią 1895 r. docent Uniwersytetu Wiedeńskiego, Kazimierz Twardowski, został powołany na katedrę filozofii na Uniwersytecie Lwowskim, zaś 15 listopada tego roku wygłosił wykład inauguracyjny. Datę tę można uznać za początek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Ze względu na jej znaczenie nie tylko dla polskiej myśli filozoficznej z inicjatywy profesorów A. Grzegorzcyka i J.J. Jadackiego ukonstytuował się komitet, którego pełna nazwa brzmi: Komitet Upamiętnienia Stulecia, Upowszechnienia Osiągnięć i Rozwijania Dorobku Filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Członkami honorowymi Komitetu zostali m.in.: o. J.M. Bocheński (zm. 1995), H. Hiż, abp M. Jaworski, J. Kotarbińska, Cz. Lejewski, S. Swieżawski, T. Tomaszewski. Komitet zwrócił się do środowisk filozoficznych z apelem, aby wypowiadały się w polskich czasopismach na tematy związane z historią Szkoły i jej problematyką. Szeroka debata na temat spuścizny Szkoły Lwowsko-Warszawskiej odbyła się podczas VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, 5–9 IX 1995 r. w Toruniu.

W wypowiedziach o dorobku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, do których wzywa jubileuszowy Komitet, nie powinno zabraknąć głosów na temat grupy filozofów tomistycznych zainspirowanych logiką matematyczną i filozofią w tej Szkole uprawianą. Należał do nich m.in. ks. Jan Salamucha (1903-1944), kapłan archidiecezji warszawskiej, profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Był on uczniem dwóch wybitnych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – J. Łukasiewicza i S. Leśniewskiego. Trzeba jednak przyznać, że nie pracował twórczo ani w środowisku lwowskim, ani warszawskim, z którego się wywodził. Jego nazwisko jest kojarzone z tzw. Filozoficznym Kołem Krakowskim. Za formalny początek Koła przyjęło się uznawać dyskusję przy okazji III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie, która odbyła się 26 IX 1936 r.

w mieszkaniu ks. prof. K. Michalskiego. Dyskusja, zainspirowana głównie przez ks. Salamuchę i o. J.M. Bocheńskiego, dotyczyła przydatności logiki matematycznej i metodologii nauk dla filozofii i teologii chrześcijańskiej. Ks. Salamucha już dwa lata wcześniej napisał pracę, w której poddał analizie argumentację kinetyczną św. Tomasza, w której to analizie wykorzystał współczesne narzędzia logiczne<sup>1</sup>. W tym sensie można powiedzieć, że był prekursorem Koła Krakowskiego, kimś, kto pionierską pracą zapoczątkował nowy styl uprawiania filozofii. Do ścisłego grona twórców Koła zalicza się także J.F. Drewnowskiego i B. Sobocińskiego, choć ten ostatni nie opublikował żadnej pracy dotyczącej dyskutowanych tematów. Przedsięwzięciom tym patronował J. Łukasiewicz, a także ks. K. Michalski. Zdaniem o. Bocheńskiego przedstawiciele Koła Krakowskiego zgłosili pod adresem filozofii i teologii katolickiej trzy postulaty: żeby filozofowie i teologowie używali prawidłowego języka naukowego; żeby używali nowoczesnej logiki formalnej, pojęć semiotycznych i metodologicznych zamiast scholastycznych; żeby stosowali formalizm<sup>2</sup>. Widać więc, że był to program szerszy aniżeli tylko propozycja aplikacji logiki matematycznej do filozofii scholastycznej. Chodziło o uwspółcześnienie metodologiczne tradycyjnej filozofii przez wykorzystanie osiągnięć logiki i metodologii nauk. W tym punkcie program Koła był bliski koncepcji filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, choć na pewno nie był z nim tożsamy. Wyróżniało go m.in. większe zainteresowanie historią filozofii oraz historią logiki, a także tradycyjnymi tematami filozoficznymi, zwłaszcza metafizycznymi.

Relacja Koła Krakowskiego do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej bywa interpretowana różnie. J. Woleński w swojej monografii poświęconej Szkole wymienia ks. Salamuchę, o. Bocheńskiego, J.F. Drewnowskiego wśród filozofów do niej zaliczanych. R. Jadczyk traktuje Koło Krakowskie jako jeden z nurtów zainspirowanej przez Szkołę Lwowsko-Warszawską polskiej filozofii analitycznej. Z. Wolak wreszcie widzi w Kole jedną z wersji neotomizmu, której przedstawiciele przez spotkanie ze Szkołą Lwowsko-Warszawską i wykorzystanie jej osiągnięć usiłowali wyjść naprzeciw postulatom encykliki Leona XIII „*Aeterni Patris*” (1879), wzywającej do odnowy

<sup>1</sup> J. Salamucha, *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica”, nr 15/1934, z. 1-2, s. 53-92.

<sup>2</sup> J. Bocheński, *Koło Krakowskie*, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 23/1995, z. 1, s. 25.

filozofii tomistycznej<sup>3</sup>. Jakkolwiek byśmy określili powyższą relację, nie ulega wątpliwości, że Koło Krakowskie powstało w ścisłej łączności ze Szkołą Lwowsko-Warszawską i może być traktowane jako jeden z jej owoców.

T. Kwiatkowski pisze, że osiągnięcia naukowe ks. Salamuchy niesprawiedliwie uległy częściowemu zapomnieniu. Również L. Koj, który w 1953 r. jako jeden z pierwszych autorów zajął się postacią ks. Salamuchy, ubolewa nad tym, że nie napisano o nim dotąd opracowania na poziomie wyższym niż praca magisterska<sup>4</sup>. Przyznając rację opiniom o częściowym zapomnieniu postaci i dzieła ks. Salamuchy, trzeba jednak odnotować kilka prac poważniej analizujących spuściznę tego filozofa i logika oraz wspomnieć o sympozjum „Logika i metafizyka” zorganizowanym przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych PAT w 1994 r. dla uczczenia go w 50. rocznicę śmierci<sup>5</sup>. Materiały z tego sympozjum stanowią najpoważniejsze jak dotąd studium naukowe poświęcone dorobkowi ks. Salamuchy.

### Szkice biograficzny

Ks. Jan Salamucha urodził się 10 VI 1903 r. w Warszawie jako syn Andrzeja i Stanisławy z domu Marciniak. Tutaj w 1919 r. ukończył gimnazjum i wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego. Po wybuchu wojny polsko-radzieckiej zgłosił się na ochotnika do wojska i przez trzy miesiące pełnił obowiązki sanitariusza. W 1923 r., jeszcze jako kleryk, rozpoczął studia filozoficzne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Słuchał wykładów przede wszystkim ks. S. Kobyteckiego. Studenci sekcji filozoficznej tego wydziału byli

<sup>3</sup> J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985, s. 25-28, 338-339; R. Jadcak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce*, Toruń 1995, s. 42, 51-53, 78-80; Z. Wolak, *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Kraków 1993, s. 7-16, 159-163.

<sup>4</sup> T. Kwiatkowski, *Szkice z historii logiki ogólnej*, Lublin 1993, s. 232-234; L. Koj, *Uwagi o życiu ks. Jana Salamuchy*, w: Z. Wolak (red.), *Logika i metafizyka*, Kraków – Tarnów 1995, s. 1.

<sup>5</sup> Por. J. Herbut, *O metodologicznym unowocześnieniu teistycznej metafizyki. Refleksje nad poczynaniami ks. Jana Salamuchy*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 23/1980, nr 1, s. 21-32; L. Koj, *Poglądy ks. Jana Salamuchy na uściślenie filozofii*, Lublin 1953 (mps); tenże, *Uwagi o życiu ks. Jana Salamuchy*, „Summarius. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL”, nr 18/1958, s. 149-159; Z. Wolak, *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Kraków 1993; *Logika i metafizyka*, dz. cyt.; A.K. Rogalski, *Z zastosowań ontologii Stanisława Leśniewskiego*, Lublin 1995, s. 99-103.

zobowiązani do uczęszczania na niektóre zajęcia na innych wydziałach. Dotyczyło to m.in. wykładów z logiki, matematyki i nauk przyrodniczych. Ks. Salamucha uczęszczał więc na wykłady logiki matematycznej prowadzone przez J. Łukasiewicza i S. Leśniewskiego, należał też do Koła Filozoficznego, któremu przewodniczył W. Tatariewicz. W 1925 r. przyjął święcenia kapłańskie i kontynuował studia aż do doktoratu, który uzyskał w 1927 r., pisząc pracę pod kierunkiem ks. S. Kobyleckiego. Następnie wyjechał do Rzymu, gdzie przez dwa lata studiował filozofię na Gregorianum, uzyskując stopień magister agregatus. Po powrocie do Warszawy od 1929 r. wykładał filozofię w seminarium duchownym. Przygotowywał też rozprawę habilitacyjną poświęconą dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Była ona gotowa już w 1930 r.<sup>6</sup> Od tego momentu w życiu ks. Salamuchy zaczęły się jednak piętrzyć rozmaite trudności i kłopoty, które nie tylko nie opuściły go aż do śmierci, ale wręcz naznaczyły jego życie piętnem tragizmu.

Habilitacja miała się odbyć na Wydziale Teologicznym UJ u ks. prof. Konstantego Michalskiego. Aby mogła dojść do skutku, potrzebna była zgoda biskupa, a także zatwierdzenie przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Ówczesny arcybiskup warszawski kard. A. Kakowski przez pewien czas nie chciał udzielić zgody ks. Salamusze na opuszczenie Warszawy. Uczynił to dopiero po interwencji samego ks. prof. Michalskiego, piastującego wówczas urząd rektora UJ. Przebywający wówczas w Rzymie o. J. Bocheński napisał w „Bulletin Thomiste” bardzo krytyczną recenzję książki ks. Salamuchy, mającej być podstawą przeprowadzenia habilitacji. Kolokwium nie doszło do skutku i ks. Salamucha musiał wrócić do Warszawy. Został pozbawiony wykładów w seminarium i mianowany wikarym w parafii NMP Loretańskiej w Warszawie. Był to dla niego niełatwy okres, okupiony silnym załamaniem nerwowym. Ponowne interwencje ks. prof. Michalskiego, o. Bocheńskiego, a także (według relacji J.F. Drewnowskiego) abpa A. Sapieli, sprawiły, że pozwolono ks. Salamusze na wyjazd do Krakowa, gdzie w 1933 r. odbyła się habilitacja. Została ona zatwierdzona przez ministerstwo dopiero w 1936 r. Być może powodem tej zwłoki były nowe kontrowersje, jakie zaczęły narastać wokół kolejnej pracy, poświęconej analizie logicznej pierwszej drogi św. Tomasza z wykorzy-

<sup>6</sup> J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*, Warszawa 1930.

staniem narzędzi logiki matematycznej<sup>7</sup>. Pomimo to od 1934 r. ks. Salamucha rozpoczął wykłady na Wydziale Teologicznym UJ najpierw jako zastępca profesora, a potem jako docent i profesor nadzwyczajny. W 1938 r. został kierownikiem Katedry Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UJ. W pierwszych dniach września 1939 r. powrócił do Warszawy. Był kapłanem w Forcie Bema na warszawskiej Cytadeli. W trakcie oblężenia został ranny w głowę. Za swoją postawę został odznaczony Krzyżem Walecznych. Po upadku Warszawy powrócił do Krakowa. Było to na kilka dni przed pamiętnym dniem 6 XI 1939 r., kiedy to wraz z innymi profesorami UJ został uwięziony w auli Collegium Novum, zaś 11 listopada tego roku – wywieziony do obozu w Sachsenhausen. Kiedy na początku 1940 r., wskutek licznych interwencji i protestów, zwolniono z obozu grupę profesorów UJ, ks. Salamucha jako jeden z młodszych nie znalazł się wśród nich. W grudniu 1940 r. został deportowany do obozu w Dachau. Interwencje w sprawie uwolnienia go podjęli m.in. abp A. Sapięha, Luciana Frassati, prof. Heinrich Scholz z Münster, abp C. Orsenigo – nuncjusz apostolski w Berlinie<sup>8</sup>. W styczniu 1941 r. ks. Salamucha został zwolniony z Dachau i powrócił do Krakowa. Po krótkim okresie rekonwalescencji wyjechał do Warszawy. Został wikarym w warszawskim kościele św. Jakuba. Podjął też na nowo pracę naukową, udzielając się w tajnym nauczaniu, a także prowadząc własne badania. Po wybuchu powstania warszawskiego został kapłanem AK (pseudonim „Jan”) w tzw. Reducie Wawelskiej na Ochocie, 11 VIII 1944 r. zginął rozstrzelany wraz z grupą rannych, których nie chciał opuścić, mimo że ucieczką miał szansę uratować własne życie.

Po wojnie w czasopismach kościelnych, a także filozoficznych, ukazało się kilka wspomnień dotyczących jego osoby. „Ateneum Kapłańskie” zamieściło notatkę o nim autorstwa ks. prof. K. Michalskiego<sup>9</sup>. Znalazły się w niej m.in. takie oto słowa: *Był kapłanem*

<sup>7</sup> Chodzi o pracę *Dowód „ex motu” na istnienie Boga*, cyt. w przyp. 1. L. Koj sugeruje ponadto, że ks. Salamucha nie miał formalnie zaliczonej matury, co mogło wpłynąć na kłopoty z zatwierdzeniem habilitacji. Potwierdza to również o. J. Bocheński. Por. L. Koj, *Uwagi o życiu ks. Jana Salamuchy*, dz. cyt., s. 6; *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1988, s. 19; J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1993, s. 120.

<sup>8</sup> Por. A. Bolewski, H. Pierzchała, *Losy polskich pracowników nauki w latach 1939-1945*, Wrocław 1989, s. 443-514.

<sup>9</sup> K. Michalski, *Ks. dr Jan Salamucha, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego (1903-1944)*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 40/1948, t. 48, s. 82-84.

*i badaczem naukowym, ale miał w sobie duszę bohaterską i gorące serce żołnierza.* Słowa te wskazują na trzy podstawowe wątki biografii ks. Salamuchy: pracę naukową, duszpasterstwo i służbę żołnierską.

### **Działalność naukowo-dydaktyczna**

Ks. Salamucha został przeznaczony do pracy naukowej już w czasie studiów seminaryjnych. Równocześnie z nimi rozpoczął studia filozoficzne na UW. Dzięki temu w dwa lata po święceniach kapłańskich mógł się już wylegitymować doktoratem, a następnie – po powrocie z Rzymu – podjąć pracę wykładowcy filozofii w warszawskim seminarium duchownym. Działalność naukowa ks. Salamuchy nie ograniczała się do dydaktyki, prowadził bowiem własną pracę badawczą. Ks. K. Michalski napisał o nim: *Jako profesor rozwijał podwójną działalność, bo z jednej strony rwało go do pracy badawczej, a z drugiej strony zwracali się do jego bogatej duszy zarówno klerycy, jak akademicy i szersze kręgi inteligencji*<sup>10</sup>. Charakteryzując jego działalność naukową, warto więc wyróżnić dwa jej nurty – dydaktykę oraz pracę badawczą.

Pracę dydaktyczną ks. Salamucha rozpoczął w 1929 r. i z przerwami prowadził ją aż do śmierci. W działalności tej można wymienić trzy okresy. Pierwszy to okres pracy w warszawskim seminarium duchownym, przypadający na lata 1929-1933. Zobowiązany był wtedy do prowadzenia wykładów z większości dyscyplin filozoficznych, w tym także z tradycyjnej logiki. Prawdopodobnie z tego okresu pochodzą zachowane w maszynopisach skrypty: „Filozofia chrześcijańska” oraz „Krytyka poznania” (znajdują się one m.in. w bibliotece uniwersyteckiej KUL). Już wtedy dał się poznać jako człowiek wywierający duży wpływ na młodzież. Jego wykłady były przejrzyste, czasem prowokowały do dyskusji, prowadził je w języku polskim, a nie – jak to było w zwyczaju na uczelniach kościelnych – po łacinie. Po przerwie związanej z kłopotami wokół habilitacji i krótkim wikariacie w Warszawie rozpoczął się drugi okres pracy dydaktycznej, spędzony na Wydziale Teologicznym UJ. Trwał pięć lat (1934-1939) i był to chyba najszcześliwszy oraz najbardziej twórczy czas w działalności ks. Salamuchy. Objawił on wówczas najpełniej swoje zdolności dydaktyczne i organizatorskie. Wykładał głównie logikę matematyczną, choć zajmował się też historią logiki oraz możliwo-

<sup>10</sup>Tamże, s. 83.

ciami aplikacji logiki współczesnej do historii logiki i do tradycyjnej filozofii. Przede wszystkim jednak uczył krytycznego myślenia i uzasadniania wypowiedzianych tez. Również w krakowskim środowisku wywierał duży wpływ na młodzież akademicką. Energicznie zajmował się też organizacją życia naukowego, redagując czasopisma czy też przygotowując sympozja. Najważniejszym z nich było słynne, wspomniane wyżej, spotkanie w mieszkaniu ks. prof. Michalskiego, 26 IX 1936 r. W spotkaniu tym wzięli udział wszyscy niemal profesorowie filozofii wydziałów teologicznych, a także kilku profesorów filozofii z seminariów duchownych. Referaty poświęcone możliwościom wykorzystania logiki matematycznej w filozofii scholastycznej wygłosili: ks. Salamucha, o. Bocheński oraz J.F. Drewnowski. Później grupę złożoną z tych uczonych nazwano Filozoficznym Kołem Krakowskim<sup>11</sup>. Wybuch wojny zakończył działalność ks. Salamuchy w środowisku krakowskim. Trzeci okres pracy dydaktycznej to tajne nauczanie w okupowanej Warszawie w latach 1941-1944. Powołano wówczas do życia tajny Uniwersytet Ziemi Zachodnich, którego grono stanowili w większości profesorowie wysiedleni z Poznania. Ks. Salamucha podjął wykłady z logiki na Wydziale Humanistycznym tegoż uniwersytetu. Powrócił też – w konspiracyjnych warunkach – do pracy w warszawskim seminarium duchownym, w którym prowadził wykłady z metafizyki.

Pracę badawczą ks. Salamuchy można scharakteryzować, wskazując podstawowe kierunki jego zainteresowań. Mimo że studia filozoficzne odbywał na wydziałach, na których wykładano filozofię i logikę scholastyczną, zasadniczy wpływ na jego formację intelektualną miały wykłady logiki matematycznej J. Łukasiewicza i S. Leśniewskiego, na które uczęszczał w Warszawie. Opanował tę logikę bardzo dobrze, sam ją wykładał, ale twórco jej nie rozwijał, jak jego dwaj wielcy nauczyciele. Jego oryginalność polegała raczej na tym, że współczesną logikę wykorzystywał w badaniach z dziedziny historii logiki, a także w wykładach filozofii. W związku z tym można wskazać dwa podstawowe kierunki badań naukowych ks. Salamuchy. Są nimi: historia logiki oraz metodologia filozofii klasycznej. W ostatnich latach doszedł do nich jeszcze trzeci nurt, którym była etyka i filozofia społeczna.

<sup>11</sup> Materiały z tego spotkania, *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, opublikowano staraniem ks. K. Kowalskiego w „*Studia Gnesnensia*”, nr 15/1937; por. J. Bocheński, *Koło Krakowskie*, dz. cyt., s. 23-31; tenże, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 120-126.

W swych badaniach historycznych sięgał do tekstów starożytnych oraz średniowiecznych, także tych nie opublikowanych (znał paleografię). Do najważniejszych osiągnięć w tej dziedzinie należy zaliczyć: wykazanie sprzeczności w Arystotelesowskiej teorii dedukcji oraz podanie jej przyczyn<sup>12</sup>; odróżnienie implikacji materialnej i formalnej w logice W. Ockhama<sup>13</sup>; odkrycie źródła traktatu o insolubiliach, zamieszczonego w średniowiecznych podręcznikach logiki<sup>14</sup>; przedstawienie dziejów średniowiecznego nominalizmu<sup>15</sup>; sformalizowanie Tomaszowego dowodu „ex motu” na istnienie Boga<sup>16</sup>. To ostatnie dokonanie spowodowało dyskusję w polskich środowiskach filozoficznych<sup>17</sup>, do której później – po przetłumaczeniu artykułu Salamuchy na język francuski – przyłączyli się m.in. tacy autorzy zagraniczni, jak: F.R. Barbo, J. Bendiek, I. Thomas, F. Selveggi<sup>18</sup>. Zdaniem E. Zarneckiej-Biały, w swoich badaniach z zakresu historii logiki ks. Salamucha był znacznie bardziej niezależny od Łukasiewicza, niż się to powszechnie sądzi. Stosował formalizm jako narzędzie w odczytywaniu tekstów historycznych, można też go uważać za prekursora kognitywistycznego podejścia do logiki<sup>19</sup>.

Dyskusja nad pracą „Dowód »ex motu«” stała się podstawą dalszych badań metodologicznych, w których ks. Salamucha stawiał pytania o miejsce logiki matematycznej w filozofii chrześcijańskiej. Zasadnicza teza zawarta w tych pracach stwierdzała, że tomizm ma się wyrażać w wierności duchowi, a nie literze św. Tomasza. Zgodnie zaś z tym duchem, należy korzystać w filozofii z możliwie najlep-

<sup>12</sup> W pracy *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*.

<sup>13</sup> *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 38/1935, z. 3, s. 208-239.

<sup>14</sup> *Pojawienie się zagadnień antynominalnych na gruncie logiki średniowiecznej*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 40/1937, z. 12, s. 68-89, 320-343.

<sup>15</sup> *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Czeżowski, Warszawa 1960, s. 207-238.

<sup>16</sup> *Dowód „ex motu” na istnienie Boga*.

<sup>17</sup> Por. Z. Wolak, *Reakcje na ks. J. Salamuchę analizę logiczną dowodu „z ruchu” św. Tomasza*, w: *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 59-76.

<sup>18</sup> Głosy tej dyskusji zostały zebrane w tomie: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Warszawa 1980.

<sup>19</sup> E. Zarnecka-Biały, *Jan Salamucha – historyk logiki*, w: *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 33-46.

szych narzędzi logicznych. Ponieważ najlepszymi współcześnie narzędziami logicznymi dysponuje logika matematyczna, zatem filozofia tomistyczna do niej właśnie powinna sięgać<sup>20</sup>. Sformalizowanie dowodu Tomaszowego miało wykazać, że zastosowanie najnowszych narzędzi logicznych nie musi bynajmniej prowadzić do odrzucenia dziedzictwa filozofii tomistycznej, a wręcz przeciwnie – prowadzi do jej uściślenia i odnowy. Główne tezy metodologiczne zostały zawarte w referatach wygłoszonych podczas spotkania Koła Krakowskiego w 1936 r. Ks. Salamucha był autorem trzech referatów: „O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych”, „Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logistycznymi”, „O »mechanizacji myślenia«”<sup>21</sup>. Inne artykuły, takie jak np. „O naukową metafizykę”, „Zagadnienia metodologiczne w filozofii chrześcijańskiej”, nie zdążyły się ukazać za jego życia. Po wojnie drukował je „Tygodnik Powszechny” (1946, nr 1–7) oraz „Dziś i Jutro”.

Trzecią dziedziną badań naukowych ks. Salamuchy była etyka i filozofia społeczna. W swoich pismach etycznych zajmował się takimi problemami, jak: bezwzględność i względność obowiązywania norm moralnych<sup>22</sup>, przymus w życiu społecznym<sup>23</sup>, kształcenie charakteru. W pismach tych można dostrzec nie tylko niezwykłą kulturę logiczną autora i staranne uzasadnianie wypowiedzanych tez, ale i pewną ogólniejszą tendencję widoczną we wszystkich jego pracach. Polegała ona na konfrontowaniu tradycyjnych poglądów scholastycznych z nowymi rezultatami nauk szczegółowych. Np. w pracy „Uwagi na temat kształcenia charakteru” próbował dokonać rewizji tradycyjnej psychologii tomistycznej przez odwołanie się do dorobku psychologii mu współczesnej. Jako filozof realizował więc hasło „Vetera novis augere” (to co dawne wzbogacać nowym), któremu dała impuls encyklika Leona XIII „Aeterni Patris”. Trzeba jednak przyznać, że poglądy filozoficzne ks. Salamuchy są najmniej znane i znacznie słabiej opracowane aniżeli jego poglądy logiczne i meta-

<sup>20</sup> Por. J. Salamucha, *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logistycznymi*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt., s. 47.

<sup>21</sup> *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt., s. 35-48, 112-120, 122-135.

<sup>22</sup> *Względność i bezwzględność etyki katolickiej*, „Przegląd Powszechny”, 1936, t. 209, s. 36-51.

<sup>23</sup> *Zagadnienie przymusu w życiu społecznym*, „Prąd”, nr 3/1939, s. 172-183.

filozoficzne<sup>24</sup>. Niewątpliwą przyczyną jest fakt, że wielu tekstów dotychczas nie wydano, inne zaś są zamieszczone w trudno dziś dostępnych przedwojennych czasopismach.

### Działalność duszpasterska

Ks. Salamucha od pierwszych lat kapłaństwa pracował naukowo. W tym czasie udzielał się duszpastersko przede wszystkim w organizacji młodzieżowej Iuventus Christiana. Bywał zapraszany do wygłaszania rozmaitych prelekcji dotyczących życia chrześcijańskiego. Duszpasterzował też indywidualnie. Późniejszy jego bliski współpracownik i przyjaciel, J.F. Drewnowski, pod jego wpływem przyjął wiarę chrześcijańską<sup>25</sup>. Gdyby jego życie naukowe rozwijało się w sposób niczym nie zakłócony, być może nigdy nie doświadczyłby pracy duszpasterskiej w parafii. Pierwszą placówkę wikariuszowską w parafii NMP Loretańskiej w Warszawie objął w 1933 r. po nieudanej próbie habilitacji. W parafii tej przebywał krótko, a pobyt w niej zakończył się załamaniem nerwowym. Złożyło się na nie zapewne wiele przyczyn, wśród których można wymienić niełatwe relacje osobowe na plebanii, rozczarowanie i świadomość porażki związane ze sprawą habilitacji, pozbawienie wykładów w seminarium. Tak więc pierwszy okres pracy w parafii nie należał do szczęśliwych. Po wyjeździe do Krakowa znów rozpoczął życie kapłana-uczonego, którego oddziaływanie duszpasterskie na młodzież było ściśle związane z pracą naukową i dydaktyczną. Jest prawdą, często podkreślaną we wspomnieniach o nim, że posiadał wyjątkową zdolność gromadzenia wokół siebie młodzieży. Był wrażliwy na problemy młodych, z wieloma utrzymywał kontakt korespondencyjny. Takie życie naukowo-duszpasterskie, które – jak się zdaje – bardzo mu odpowiadało, zostało znów zakłócone przez wojnę. Po zwolnieniu z obozu i po powrocie do Warszawy objął drugą placówkę wikariuszowską – w stołecznej parafii Św. Jakuba. Tym razem dał się poznać w całej pełni jako duszpasterz. Szybko stał się głośnym w Warszawie kaznodzieją. Do kościoła Św. Jakuba przychodzili ludzie z innych parafii,

<sup>24</sup>Ten aspekt dorobku ks. Salamuchy poruszają m.in. następujące artykuły: Z. Wolak, *Światopogląd, filozofia i logika u ks. Jana Salamuchy*, w: *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 47-58; J. Woleński, *Ontologia w Kole Krakowskim*, tamże, s. 85-98.

<sup>25</sup>Por. S. Majdański, *Drewnowski Jan Franciszek*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1985, k. 207.

specjalnie po to, by słuchać jego nauk. Bywali wśród nich również agnostycy i niewierzący, jak np. K. Irzykowski. Wiele czasu spędzał w konfesjonale, choć nie krył, że spowiadanie go męczy.

W duszpasterskim wizerunku ks. Salamuchy nie może zabraknąć jego służby wobec polskiego żołnierza. Ks. K. Michalski kilkakrotnie w swoich wspomnieniach o nim podkreślał, że *nosił w sobie żołnierza i polskiego żołnierza kochał najbardziej*<sup>26</sup>. Była to służba kapłańska, która bardziej od talentów i uzdolnień duszpasterskich wymagała ofiarnego serca. Świadczy ona o tym, że kapłaństwo stanowiło priorytet w jego życiu. Gdy bowiem pojawiła się potrzeba podjęcia służby kapłańskiej wobec walczących żołnierzy, bez wahania ją podejmował, zostawiając umiłowaną pracę naukową. Tak się złożyło, że sytuacja taka powtórzyła się w jego życiu trzykrotnie. Pierwszy raz miało to miejsce w 1920 r., gdy jako młody kleryk przerwał studia, by podjąć ochotniczo służbę sanitariusza. We wrześniu 1939 r. pozostawił bez wahania uniwersyteckie środowisko krakowskie po to, by być obecnym w charakterze kapłana w walczącej Warszawie. Podjął to wezwanie ze świadomością niebezpieczeństwa, o czym świadczy fakt, że przed wyjazdem do Warszawy sporządził testament. Po raz trzeci stał się na polu walk w 1944 r., po wybuchu powstania warszawskiego. Swą służbę pełnił na Ochocie, będąc m.in. kapłanem szpitala. Próbował samą swoją obecnością wzbudzać otuchę u przerażonych ludzi. Jego śmierć miała znamiona męczeństwa. Kiedy bowiem w trakcie ewakuacji szpitala okazało się niemożliwe przetransportowanie części rannych, świadomie zrezygnował z ucieczki i pozostał z nimi do końca. Ten akt, ostatni i heroiczny, ks. Michalski skomentował następująco: *Rozdawał się przez całe życie kropla po kropli, a teraz położył duszę za braci swoich*<sup>27</sup>.

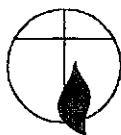
W dojrzałym życiu ks. Salamuchy niewiele było takich lat, w których w sposób niczym nie zakłócony mógł twórczo pracować, rozwijając swe zdolności. Na pewno takim okresem były lata studiów i pierwsze lata pracy w warszawskim seminarium. Drugim okresem względnie spokojnym był czas pracy w Krakowie po zatwierdzeniu habilitacji (1936-1939). W okresach tych ks. Salamucha dał się poznać jako człowiek radosny, życzliwy, mający duże poczucie humoru, lubiący wycieczki górskie, kochający muzykę. Z pozostałych okre-

<sup>26</sup> K. Michalski, *Ks. Jan Salamucha*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2/1946, s. 2.

<sup>27</sup> Tamże.

sów, niejednokrotnie tragicznych, zachował się obraz człowieka raczej poważnego, wielkodusznego i niezwykle odpowiedzialnego. Zginął w wieku 41 lat, zostawiając około 50 prac naukowych. Większość z nich to artykuły zawarte w trudno dziś dostępnych przedwojennych numerach czasopism, a także manuskrypty<sup>28</sup>. Byłoby wskazane zebranie i ponowne wydanie pism ks. Salamuchy celem utrwalenia jego dziedzictwa w historii polskiej myśli filozoficznej.

<sup>28</sup> Por. L. Koj, *Uwagi o życiu ks. Jana Salamuchy*, w: *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 12-13 (wykaz nie opublikowanych prac ks. Salamuchy); J. Woleński, *Informacje o spuściźnie ks. Jana Salamuchy w archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego*, tamże, s. 77-78.



# Z niedzieli na niedzielę

## III niedziela Wielkiego Postu

Czasem wyobrażam sobie, że jestem jednym z uczniów zafascynowanych nauką i cudami Jezusa, chodzących za Nim krok w krok.

Zbliża się święto Paschy. Ufnie podążam za moim Mistrzem do Jerozolimy. Wchodzimy do świątyni i... mój Nauczyciel, który tak mi imponuje, zaczyna się dziwnie zachowywać: przewraca stoły, rozgania ludzi – wyraźnie jest zirytowany. Spodziewałem się przeżycia religijnego i intelektualnego, a zafundowano mi... skandal.

Chcę iść w moim życiu za Jezusem. Ale On czasem wywraca moje plany do góry nogami. Bywa, że Jego Ewangelia mnie gorszy, niekiedy wydaje mi się głupstwem. Nie rozumiem jej. Aż chciałoby się zapytać: Jakim znakiem wykażesz się wobec mnie, skoro takie rzeczy czynisz?

Sens wielu spraw uczniowie pojęli dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa.

Być może On... nie zmartwychwstał jeszcze w moim życiu?

## IV niedziela Wielkiego Postu

*A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność niżeli światło, bo złe były ich uczynki.*

Lubię ciemność. Właściwie nie tyle ciemność, ile półmrok, który po części zakrywa otaczające mnie rzeczy. Taki półmrok pozwala mi się domyślać tego, czego nie widzę, budować hipotezy – pobudza wyobraźnię. Poruszam się wówczas trochę po omacku, metodą prób i błędów. Cieszę się, gdy sobie nie nabiję guza. Gdy jest na odwrót, wyciągam wnioski.

Czasem tylko przytłapuję się na tęsknocie za światem przejrzystym, kolorowym, nieskończenie bogatym...

*A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność...*

## V niedziela Wielkiego Postu

Tak czy siak życie (na tym świecie) tracimy. Ktoś może zapytać: czy nie warto więc tracić go sensownie? Ale przynajmniej, że takie po-

stawienie sprawy mnie nie zadowala. Coś we mnie mówi – wbrew faktom – że nie po to żyję, żeby umierać. Co mi po tym, że pozostawię po sobie coś sensownego? I czy rzeczywiście pozostawię?

Niektórzy święci przez długi czas żyli bezsensownie, szastając życiem i było to im najzupełniej obojętne. Choćby Karol de Foucauld. Potem następowała jakaś cezura w ich życiu i odtąd żyli sensownie, ale – i tu paradoks – dalej wcale nie dbając o samo życie. Czyżby zagadka wieczności tkwiła w braku przywiązania do życia? Od czego tak naprawdę mam się uwolnić?

### Niedziela Palmowa

Ilekoć słyszę w Niedzielę Palmową radosne wołanie: ...*Hosanna! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie. Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi. Hosanna na wysokościach* – ogarnia mnie niepokój. Wszak jest to radość płonna, radość złudnych nadziei, nigdy nie spełnionych marzeń – uczucie skazane na smutek „tych, co się spodziewali”.

Jak odróżnić ją od radości Zmartwychwstania?

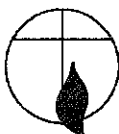
### Wielkanoc

Zabito człowieka, który był dla wielu bardzo bliski. Wielu Go kochało. Zostało po Nim umęczone ciało, pośpiesznie złożone do grobu, które trzeba było jeszcze troskliwie zabalsamować – jakby w geście beznadziejnej walki z czasem o pozór obecności.

Ale na trzeci dzień odnaleziono jedynie płótna oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu.

Śmierć ukochanej osoby jest największym skandalem metafizycznym. Czy prawdziwy Bóg mógłby być wobec tego skandalu obojętny?

Artur Sporniak





**PRZEMOC W OBIEKTYWIE  
FOTOGRAFIKA**

*Stan wojenny*

**Stara Galeria  
Związku  
Polskich Artystów Fotografików  
w Warszawie,  
grudzień 1996 r. –  
styczeń 1997 r.**

Po obu stronach wejścia do galerii ustawiono metalowe kosze z koksem, aby upamiętnić realia tamtej zimowej nocy, przypomnieć aurę wielu nocy i dni stanu wojennego. Wokół takich koszy z żarzącym się koksem można było spotkać na ulicach żołnierzy przytupujących na mrozie obok czołgów i innych pojazdów wojskowych. Takich statycznych scen gotowości bojowej i oczekiwania niewiele można było zobaczyć na wystawie. Większość z pięćdziesięciu prac różnych autorów to dynamiczne sceny zbiorowe: tłumy uczestniczące w pochodach i manifestacjach, gromadzące się na pogrzebie Grzegorza Przemyka i ks. Jerzego Popiełuszki, sceny „polowań” funkcjonariuszy MO i SB na grupy manifestantów i pojedyncze, nierzadko przypadkowe ofiary. Gorliwe palowanie i szarpanie bezbronnymi.

Wystawa przygotowana przez Annę Marię Bohdziewicz, która

sama jest dobrym fotografikiem, uzyskała jednolitą oprawę i sprawiała wrażenie jednorodnej pomimo włączenia do niej prac różnych autorów: profesjonalistów, amatorów oraz osób o nie ustalonych nazwiskach. Prace tych ostatnich są zgromadzone głównie przez Ośrodek Dokumentacji KARTA. Powiększenie i ujednolicenie formatów tych czarno-białych fotografii poddanych obróbce laserowej przesądziło o wyrównaniu jakości przekazu. Dotyczył on wydarzeń w Warszawie i Łodzi, Krakowie, Gdańsku i Lublinie, w ujęciu m.in. takich autorów, jak Chris Niedenthal, Erazm Ciolek, Bogusław Nieznański, Stanisław Markowski, Teodor Walczak, Janusz Fili.

Nie mniej ważne od zdjęć okazywały się umieszczone obok nich komentarze autorskie odtwarzające okoliczności powstania poszczególnych ujęć, nierzadko dramatycznych. W przypadku Markowskiego „strzelającego” zdjęcia doszło do spotkania oko w oko ze strzelającym do niego zomowcem. Ranionemu z bliska w twarz z pistoletu gazowego fotografikowi udało się wyjść z tego, choć nie bez bólu, z jedynym w swoim rodzaju dokumentem. Utrwalanie takich aktów przemocy w najlepszym razie groziło utratą sprzętu. Można było zostać pobitym, okaleczonym. Determinacja dokumentalistów musiała być duża.

Na filarach przejścia między salami w długich kolumnach umieszczono „epitafia” 44 śmiertelnych ofiar stanu wojennego, w tym górników z kopalni „Wujek”. Każda z nich jest zaopatrzona w fotografię formatu legitymacyjnego lub miejsce

na nią, dane personalne oraz dotyczące okoliczności śmierci. Wśród nich także ofiary przypadkowe.

Wobec wagi treści rolę mało istotną dla fotografujących, poza wyjątkami, odgrywała estetyczna strona kadrów. Dobór prac na wystawę był jednak dokonany także pod tym kątem, choć w sytuacji uprzywilejowanej znalazł się tylko jeden autor: Chris Niedenthal – korespondent „Newsweeka” i „Timesa”, który miał możliwość przekazywać swoje reportaże fotograficzne na Zachód drogą dyplomatyczną. W legendzie dołączonej do jednego z jego zdjęć, wykonanego na pogrzebie ks. Popiełuski, pisze: *Trumna i wszyscy wokół – fotografowałem z góry, z balkonu nad wejściem do kościoła – komponowała mi się pięknie w tym niesamowicie wielkim tłumie w tle. Pozbawieni marginesu bezpieczeństwa polscy autorzy zadziwiają reflekssem, brawurą i pomysłowością w pokonywaniu trudności. Gdyby udało się organizatorom wydać katalog tej niezwykłej wystawy – w czasie jej trwania sprzedawano „cegielki” na ten cel – powstałaby książka ważna jak album rodzinny, świadectwo naszej tożsamości.*

Do wystawy mieli możliwość dołączyć także zwiedzający z fotografiami wydobytymi z szuflad. W tym celu pośrodku największej z sal ekspozycyjnych ustawiono ekrany, które pod koniec trwania wystawy były wypełnione fotografiami i tekstami objaśnień wskazującymi na niezmiernie emocjonalny stosunek do tematu. Ważna wystawa.

Krystyna Paluch-Staszkiel

## MIĘDZY SZTUKĄ A ŻYCIEM

### *Na pograniczu*

#### *Instalacje wideo*

A. Hamilton, B. Nauman,  
F. Torres, B. Viola

16 XII 1996 r. – 2 II 1997 r.

### *World Press Photo*

Galeria Sztuki Współczesnej  
Zachęta,

Warszawa, 14 XII 1996 r.

– 5 I 1997 r.

*Każdy artysta jest bezwiednie człowiekiem pogranicza; porusza się w nim, gdyż wyzybywa się wartości i znaczeń, bądź zaprzecza im lub proponuje nowe, wyraża i dezartykułuje sens świata w nieustannym ruchu, jakim jest ustawiczne umykanie granic (C. Magris).*

Pogranicze. Instalacje wideo są tym rodzajem wypowiedzi artystycznej, który najlepiej chyba oddaje sens tego słowa. Coś jakby telewizja, trochę teatr; może bliższe jest ich pokrewieństwo z technikami wirtualnymi. No i jeszcze ta niezbędna obecność widza, który niezręcznie uruchamia instalację. Tradycyjne pojmowanie dzieła sztuki stoi bezradne w kącie i przeprasza, że żyje.

Ale w tej twórczości jest jeszcze inne pogranicze; właśnie o nim mówi przytoczony cytat. Pogranicze wartości i znaczeń, ciągle umykająca granica sensowności istnienia świata

i człowieka. Także w tym znaczeniu przedstawione prace opowiadają o pograniczu. Więcej – są chwilami wychyleniem się poza granice znanych od wieków odpowiedzi. Jaki jest wtedy obraz świata? Kim staje się człowiek?

Na te pytania odpowiada B. Nauman, autor instalacji „Anthro/Socio (Rinde przed kamerą)”. Jest on jednym z pierwszych artystów stosujących nowe technologie telewizyjne. Trzy twarze Rinde Eckerta (współpracownika Naumana) na ścianach i bodaj sześć małych na ekranach telewizorów zwracają się do widza z okrzykiem *Nakarm mnie! Zjedz mnie! Pomóż mi! Zrań mnie! Nakarm mnie!* Autor twierdzi, że wszystkie te komunikaty mają za zadanie nawiązanie kontaktu. Jego twórczość jest ogólniejszym apelem, by uzewnętrznić sztukę aż do momentu, gdy stanie się ona czymś ogólniejszym, nad czym nie mamy kontroli. Istotnie, trudno jest kontrolować pragnienie bycia z innym człowiekiem. Nawet za cenę zranienia. Jeśli ja jestem naprawdę, to ty jesteś szklanym obrazem; a jeżeli to ty jesteś rzeczywisty, to ja jestem barwnym cieniem na twojej twarzy. Nigdy nie przestaniemy krzyczeć, bo znajdujemy się na granicy dwóch odrębnych światów. Autor ukazuje, jak pragnienie kontaktu i zarazem niemożność nawiązania go stały się istotnymi elementami naszej epoki.

Instalacja, która podobnie angażuje widza, jest „Wolumen” A. Hamilton. W jej centrum także znajduje się człowiek, jego działanie – w tym wypadku gest podawania owocu. Jednak mały ekran, na którym można dostrzec ten gest

podawania-odbierania, jest zasłaniany-odstawiany przezrystą zasłoną, która tworzy ruchomy korytarz. Obate elementy wzajemnie się dopełniają. Przypominają o równowadze świata, wyrażającej się w paradoksach. Ale może przypominają też o bezradności wpisanej w ludzkie wysiłki, bo aby coś mieć, trzeba coś utracić. A sens tego procesu staje się jasny tylko przez chwilę; jak wtedy, gdy na moment nakładają się prześwity w zasłonie i można dostrzec obraz na ekranie.

Następnym obiektem jest praca B. Viola „Nauka o sercu”. Składają się na nią dwa elementy: duże zaścielone łóżko i telewizyjny obraz bijącego serca ludzkiego. Tętno staje się coraz szybsze, dźwięki coraz głośniejsze, następuje kulminacja obrazu i dźwięku, po czym serce zamiera, w pomieszczeniu nastaje cisza. Serce i łóżko. Życie ludzkie jawiące się jako tajemnica miłości i śmierci. Znowu mamy dwa elementy, które dopełniają się, kierując myśli widza ku pewnym skojarzeniom. Dla samego artysty istotnym składnikiem tej instalacji jest czas. Serce jest naturalnym zegarem wyznaczającym ludzki czas. Viola podejmuje temat konfrontacji czasu człowieczego z czasem sztucznym. Podobnie jak narzędzia czasu, materiały wideo, a zatem i ruchomy obraz, mają... kruchość tymczasowego istnienia. Obrazy rodzą się, są tworzone, istnieją i umierają za przekreśleniem wyłącznika. Z tym dziełem wiążą się pytania o kruchość ludzkiego czasu. A zarazem o zdolność odczytywania go według wskazówek tak niezwyklego zegara.

I ostatnia już instalacja. Nosi tytuł „Gniew świętych”, a jej auto-

rem jest F. Torres. Różne są jej interpretacje. W ciemnym pomieszczeniu unoszą się cztery postacie świętych w białych habitach. Św. Maciej z toporem w czaszce, jakiś mnich przybity do ściany włócznią, święty przebity mieczem, i znowu, z toporem w głowie święty... Lew Trocki?! Na podłodze, na ekranie utworzonym z rozsypanej soli wyświetlany jest obraz kobiety i mężczyzny splecionych w uścisku. Nie wiadomo, czy to jest miłość, czy walka. Obrazowi temu towarzyszy tekst Torresa, kończący się stwierdzeniem: *Pożądanie jest pożądaniem pożądania*. Słyszymy także słowa mówiące o niegodzie na zło, przemoc, kłamstwo; słowa będące wyrazem buntu i odrzucenia wszystkiego, co poniża człowieka. Ten bunt jest skierowany też przeciwko Bogu. Może dlatego pożądanie jest pojmowane jako błędne koło? Mamy tu jeszcze dodatkową zagadkę – żadna z postaci na ścianach nie jest wizerunkiem żadnego świętego! Czy unosi ich gniew, czy pycha i pogarda?

Najczęstsze zarzuty stawiane współczesnej sztuce dotyczą jej oderwania od „życia”. Może jednak warto spędzić trochę czasu na wystawie nowoczesnej sztuki, aby się przekonać, jak bardzo wyraża ona naszą epokę.

Bardzo specyficzną kontynuacją tej tematyki jest wystawa World Press Photo, na parterze Zachęty. Także ona dotyczy najbardziej istotnych problemów współczesności. Osiem kategorii tematycznych – wiadomości lokalne, wiadomości agencyjne, ludzie i wydarzenia, sport, nauka i technika, sztuka,

natura i środowisko oraz życie codzienne – jest w stanie wiele opowiedzieć o wydarzeniach ubiegłego roku. Czego się dowiadujemy? Dominują obrazy śmierci, cierpienia, poniżenia. Efektowne ujęcia ludzkich tragedii. Fotografie pokazują wszystkie wysublimowane koncepcje artystów i krytyków przełożone na język wydarzeń. Bo czym innym są rozważania o potrzebie relacji i bliskości, a czym innym akcja poszukiwania zaginionych w czasie wojny dzieci. A może jest coś, co je łączy? W pewnym sensie fotografie te są odwrotnością instalacji. Jedne i drugie ukazują sztukę i ludzkie życie, ale każde robi to z innej pozycji. Czy sztuka nowoczesna jest czymś obcym i niezrozumiałym; zamkniętym kręgiem artystów i krytyków? Po obejrzeniu tych dwóch wystaw nietrudno dojść do przekonania, że to, co nazywamy sztuką nowoczesną, jest w każdym znaczeniu tego słowa sztuką naszej epoki, że wyraża tę epokę i tworzących ją ludzi.

Izabela Jurasz



## Z BULWARÓW NAD NEWA

Teatr Derevo  
*Południe. Granica*

muzyka – Roma Dubinnikow  
kostiumy – Tania Wackwitz  
premiera 25 I 1996 r.  
w Tanzbune, Drezno

*Pewnego razu  
dawno,  
dawno temu*

scenografia – Derevo  
muzyka – Roma Dubinnikow  
scenariusz i reżyseria – Anton  
Adasinski  
premiera w Paryżu w 1996 r.

Dzięki Teatrowi Małemu (gorące pozdrowienia i ukłony!), który zaprosił na występy do Warszawy Teatr Derevo, miałam wreszcie okazję zobaczyć dwie produkcje tego głośnego zespołu. Owa teatralno-cyrkowo-pantomimiczno-baletowa trupa została założona w Leningradzie w 1987 r. przez pochodzącego z Syberii Rosjanina, Antona Adasinskiego, niegdyś członka słynnego teatru kłownów Licedej i muzyka rockowego. Derevo szybko zyskało ogromny rozgłos u siebie w kraju i zagranicą. W ostatnich

latach zespół pracuje i występuje w miastach całej Europy: w Dreźnie, Paryżu, Florencji, Pradze, Amsterdamie.

Obejrzałam w Małym pokazywane już w Polsce przedstawienie „Południe. Granica” i spektakl naszej widowni dotąd nie znany: „Pewnego razu dawno, dawno temu”. W obu postacią główną jest smutny kłown, grany przez lidera zespołu, ogolony na tyso (jak i reszta aktorów, nie wyłączając pań), z błazeńskim czerwonym nosem, obdarty i żaloszny. W „Pewnego razu...” kłown ten jest nieszczęśliwie zakochany w zalotnej kelnerce. Nieszczęśliwie – bo jego gorliwy sojusznik Amor to wyjątkowo niezguła, dysponujący w dodatku szmelcowatym sprzętem, z którego nikogo nie da się trafić strzałą miłości. Mimo to kłown robi, co może, by zdobyć serce ukochanej; wdziera się w jej marzenia erotyczne, atakuje szczęśliwszego rywala, którego znakomicie gra przebrana za mężczyznę Tatiana Chabarowa, wyprawia się w kosmos, walczy z szatanem, czasem i śmiercią. Wszystko jednak na próżno, kawiarniana latowica wybiera innego.

W spektaklu nie pada ani jedno słowo, znakomici ruchowo aktorzy opowiadają akcję pantomicznie, wspomaga ich urozmaicona muzyka, w tym wiele rozrywkowych, popularnych piosenek, a także scenografia i zabawne, pomysłowe rekwizyty. Rzecz jest utrzymana w stylistyce, która skojarzyła mi się ze spektaklami naszego Bim-Bomu; dość infantylny sentymentalizm został ożeniony z prościutką filozofijką dotyczącą przemijania i studencką

z ducha ochotą do – trzymanego jednak w ryzach – wygłupu.

„Południe. Granica” to przedstawienie o tonacji poważniejszej. Składa się z luźno powiązanych fabularnie scenek. Osnową akcji jest historia dziewczyny, kłowna i dziwnego stwora – ni to paskudnego, ale sympatycznego zwierzaka, ni to dziecka „ładnego inaczej”, którym opiekuje się kłown, a które inni wyśmiewają bez litości. Głównym zadaniem spektaklu wydaje się dążenie do wzbudzenia sympatii widowni dla tego rosyjskiego E.T., okrutnie skrzywdzonego przez naturę. Wysiłki zespołu zostają nagrodzone sukcesem. Wykonanie znów, jak w poprzednim przedstawieniu, jest wirtuozerskie w formie, to samo można powiedzieć o efektach inscenizacyjnych. Oba te spektakle ogląda się więc raczej z przyjemnością. I nic więcej.

Derevo wszędzie, również w Polsce, wzbudza nader skrajne reakcje. Dla jednych (głównie młodych) jest to zjawisko, jak się dziś chętnie mawia, kultowe, analizowane z solenną, naukową powagą, inni natomiast uważają spektakle owego zespołu za humbug i mistyfikację artystyczną.

Przyznam, że trudno mi zrozumieć, skąd się biorą tak silne emocje. Przedstawienia pokazane w Warszawie należą do gatunku, który można by określić jako pseudoawangardowy bulwar. W moim głębokim przekonaniu Derevo to znakomity rzemieślniczo teatr komercyjny, posługujący się sprytnie środkami niegdyś eksperymentalnymi – dawno już zaakceptowanymi nawet przez konserwatywną publicz-

ność. Zespół ten jest wyzbyty autentycznej, artystycznej wynalazczości, jedynie zgrabnie i efektownie powielił ograne już chwytły. Nie ma w tych młodych ludziach żadnego buntu, epatowanie publiczności mieści się w wykalkulowanych, bezpiecznych granicach: a to Adasinski całkiem bez powodu nago przeleci przez scenę, a to parę kropel wody pryśnie na widzów w pierwszych rzędach. Symbolicznym niemal przykładem tego, jak wykalkulowana jest spontaniczność tych młodych, a tak po starczemu ostrożnych ludzi, wydaje się reżyseria ukłonów. Po obu spektaklach aktorzy Dereva ślicznie zagrali swoje rosnące zdziwienie i radość w miarę trwania owacji – radość ta sprawiła, że wychodzili z ról, nie mogli się wprost powstrzymać od entuzjastycznych podskoków i otwarcia na scenie butelki szampana. „Naturalność” ta zaserwowana drugi raz wzbudzała już lekką irytację.

Derevo charakteryzuje wyraźny przerosł formy nad treściami, które są niemożliwie banalne albo bazują na modnych „tryndach”, jako to ekologia czy polityczna poprawność. Metaforyka stosowana przez teatr jest wyświechtana – jak wiele razy można przełknąć przesłanie, że świat przypomina hotel, że świat przypomina cyrk? Te mankamenty nie oburzają mnie specjalnie, bo też i żadnych silnych uczuć teatr ów we mnie obudził. Dziwić się raczej, że znajdują się widzowie chcący Derevo beatyfikować i tacy, którzy by zespół chętnie ukrzyżowali. To bardzo sprawne, handlowe przedsięwzięcie nie zasłużyło sobie ani na jedno, ani na drugie.

*Joanna Godlewska*



**PO DRUGIEJ STRONIE CISZY**

## *Jenseits der Stille*

**reżyseria – Caroline Link**  
**Niemcy, 1996**

Kinoman jest widzem zachłanym. Nie czeka na opinie krytyki. Idzie do kina na to, co podpowiada mu intuicja. Czasem dzięki temu nienasyconemu można odkryć naprawdę interesujący film. W taki właśnie sposób podczas dwutygodniowego pobytu w Kolonii ciekawość zaprowadziła mnie na „Jenseits der Stille”, debiut fabularny Caroline Link, młodej reżyserki niemieckiej.

Absolwentka szkoły filmowej w Monachium wystartowała w zawodowym życiu, podejmując się niełatwego tematu. Opisała historię dojrzewania i kariery muzycznej Lary, dziewczyny, która jest córką głuchoniemych rodziców. Sam temat nie jest nowy (por. „Dzieci gorszego Boga”), nowe jest natomiast ujęcie losów bohaterki. Jej problemem jest bowiem nie tyle akceptacja ze strony otoczenia, bo z tym nie ma żadnych kłopotów (dziewczynka urodziła się w pełni sprawna i od najmłodszych lat pełni rolę „tłumaczki” dla swojej matki i ojca), lecz raczej bolesne odrywanie się od domu. Ta rozłąka jest tym bardziej trudna, że Lara, idąc za przykładem ciotki (siostry ojca), odkrywa w sobie talent muzyczny. Uczy się gry na klawirze.

Muzyka dla niej samej jest fascynacją, której nie potrafi się oprzeć, dla jej ojca natomiast jest murem psychologicznym, który wyrasta między nim a córką. Upośledzony mężczyzna buntuje się wewnętrznie przeciwko tej pasji. Wcześniej stracił więź z siostrą, która podporządkowała swe życie występom i środowisku jazzowemu, teraz ma poczucie oddalania się Lary. W poczuciu bezradności prosi: opowiedz mi, co jest po drugiej stronie ciszy... Lara opowiada w języku migowym, o tym, co to jest dźwięk, jak brzmi skrzypienie śniegu pod butami, jak budzi się wiosna w ogrodzie. Świat ciszy i świat dźwięków są zupełnie odrębne, ojciec niechętnie patrzy na wyjazd córki do Berlina na przygotowania przed egzaminem do konserwatorium. Lara zachowuje się jak typowa przekorna nastolatka: stawia na swoim. Okres dojrzewania emocjonalnego dziewczyny (pierwsza miłość, śmierć matki, upór w pracy nad instrumentem) przeplata się z powrotami do dzieciństwa (dla ojca był to czas pełnego porozumienia z córkami, z Larą i jej młodszą siostrą; czas, który przeminął). Wreszcie dla Lary nadchodzi próba sił – stale przed komisją egzaminacyjną. Z tyłu w drzwiach sali pojawia się ojciec; jego obecność pełni rolę deklaracji: nie rozumiem cię, ale jestem z tobą, zawsze cię Kocham...

Film Caroline Link ma rzetelnie opracowaną stronę psychologiczną (scenariusz powstał na podstawie autentycznych historii życia dzieci głuchoniemych rodziców opisanych w prasie), starannie dobrane kadry (reżyserka wcześniej zajmowała się

fotografią), jego wadą jest nadbyt powolne tempo opowiadania (jednakże ten mankament można wybaczyć debiutantce). Film „Jenseits der Stille” spotkał się z przychylnym przyjęciem w Niemczech, podkreślano trafność opisu codzienności. Link powiedziała o sobie (cyt. za „Kölnische Rundschau”): *Najbardziej porusza mnie ludzka osobowość, to, dlaczego ludzie są tacy, jacy są. Chylę czoło przed tymi, którzy potrafią na ekranie wiernie oddać realia życia.* Może któraś z firm dystrybucyjnych zechce ten film pokazać w Polsce?

Anna Pietrzak



### PRZYWRACANIE PAMIĘCI

Wilhelm Dichter  
*Koń Pana Boga*

Znak, Kraków 1996,  
ss. 226

Pisałem kiedyś na łamach „Przeglądu Powszechnego” o zarysującym się w najnowszej prozie polskiej nurcie – jak to określiłem – „remanentów peerelowskich”, obejmującym zarówno świeżo upieczonych debiutantów, jak i autorów, którzy dali się poznać czytelnikom (na ogół z dobrej strony) czasem jeszcze grubo przed przełomowym

rokiem 1989; nurcie w pewnym sensie reformatorskim i interesującym pod względem poznawczym, rewidującym dawne klisze świadomości. Wielu jego przedstawicieli, którzy z różnych względów – w tym i politycznych, cenzuralnych (choć oczywiście nie tylko takich) – nabierali przedtem w swoich utworach wody w usta w odniesieniu do licznych tematów i spraw zaczerpniętych z autoanalizy oraz obserwacji najbliższego sobie kręgu rodzinnospołecznego w PRL-u, w warunkach odzyskanej swobody wypowiedzi zaczęło wracać do swoich biografii i nie spożytkowanych kiedyś sądów, wrażeń, refleksji krytycznych, czyniąc z nich zasadniczy przedmiot swojego wysiłku twórczego. Przeglądając wcale sporą już bibliotekę nowej literatury polskiej, nietrudno dostrzec, że większość tomów prozy opiera się na zamyśle i schemacie fabularnym intencjonalnego powrotu autora do własnego dzieciństwa bądź lat młodości spędzonych w mało pojmowanych kiedyś, stawiających niezwykle wyzwania warunkach egzystencji, okolicznościach polityczno-społeczno-rodzinnych; nie rozwiązane dawniej, a później dręczące świadomość zagadki życia w zniewolonej i na różne sposoby się broniącej zbiorowości dostarczają teraz bodźca do namysłu twórczego i inspiracji dla wyobraźni.

Miniony rok dorzucił do tego nurtu następne utwory podporządkowane wyróżnionej wyżej intencji, które łączy tym razem szczególnie profil bohatera i równie wyjątkowy charakter jego przeżyć. Książki Wilhelma Dichtera, Piotra Bednar-

skiego („Błękitne śniegi”), Violi Wein („Mezialians”), Romana Grena („Krajobraz z dzieckiem”) czy „A jednak czasem miewam sny. Historia pewnej samotności Joannie Wiszniewicz opowiedziana”, wydane nakładem różnych oficyn, niektóre już mocno zauważone w życiu okołoliterackim, a nawet nagrodzone (m.in. przez Fundację Kultury, jak omawiana tu opowieść Dichtera), skupiają uwagę narracji na dramacie i historycznych meandrach losu polskich Żydów w minionych kilkudziesięciu latach, a czynią to przez pryzmat osobistych, wyniesionych z dzieciństwa przeżyć autorów. Autorów, których (z wyjątkiem młodszego od innych Grena) chyba najbardziej łączy fakt ocalenia, przeżycia wojny – dla olbrzymiej większości ich bliskich i znajomych była ona nie do przeżycia – fakt nie zawdzięczany sobie, ale przypadkowi loterii dziejów i pomocy innych osób. Należą oni do wyjątków, wybranych przez traf spośród mas „prowadzonych na rzeź”. Trudno się dziwić, że pamięć przywracana przez twórczość staje się ich obsesyjnym priorytetem: jakby pragnęli zapisem swoich doświadczeń spłacić dług wobec tych, którym się nie udało, równocześnie zapewne myśleć i o tych, którym warto przekazać swą opowieść, których należy w porę ostrzec... We wszystkich przypadkach jest to – co warto podkreślić – zapis literacki, i to przemyślany, atrakcyjny pod względem artystycznym; również w przypadku „Konia Pana Boga” swojej wagi nabiera fakt, że autor świadomie przekracza poziom dokumentu czy tzw. literatury faktu, co interesu-

jąco komentuje Stanisław Barańczak w posłowie do książki: *To doprawdy paradoks: w pół wieku po sławnym pytaniu Adorna o to, jak po Oświećmiu możliwe jest jeszcze istnienie literatury, okazuje się, że właśnie bez literatury nie sposób się obejść, jeśli chce się o Oświećmiu (i wszystkim, co ta nazwa symbolizuje) cokolwiek napisać tak, żeby przykuć tym na moment uwagę zubożniałego czytelnika*. Powieść Dichtera rzeczywiście przykuwa uwagę podczas lektury, w czym swój udział ma nie tylko sam wstrząsający materiał faktów służący za podstawę fabuły, ale i umiejętna jego sublimacja, przetworzenie w jakby kontrapunktującą grozę akcji oszczędną, niemal naturalną prostotę środków wyrazu.

Prawie wszyscy autorzy tej prozy (z wyjątkiem Bednarskiego, który opublikował przed 1989 r. kilka zbiorów wierszy i opowiadań, odkładając jednak na przyszłość swoją najważniejszą i najlepszą książkę) są mocno spóźnionymi debiutantami, z oczywistych powodów. Nie mogli wcześniej spełnić tkwiącego w nich wewnętrznego „zamówienia”: na przeszkodzie w PRL-u stawały surowe restrykcje polityczne – nie tylko wykluczające możliwość pojawienia się takiego, jaki nosili w sobie, tematu w oficynach krajowych, ale i chyba zniechęcające niedoszłych pisarzy, paraliżujące ich wolę i chęć twórczą. Zresztą znakomita większość tych przywracanych naszej literaturze talentów – podobnie jak Wilhelm Dichter, który w pamiętnym 1968 r. mimo zasług naukowych na Politechnice Warszawskiej musiał opuścić kraj –

wylądowała, często wbrew sobie, na emigracji i musiała się z konieczności poświęcić innym zajęciom niż literatura. Jak pamiętamy, peerelowska cenzura wyjątkowo czujnie kontrolowała wszelkie artystyczne zapisy dotyczące problematyki żydowskiej; a już temat prześladowania i eksterminacji Polaków pochodzenia żydowskiego (wszyscy narratorzy omawianego tu cyklu książek tak siebie definiują, podkreślając nade wszystko swój polski patriotyzm) był zarezerwowany wyłącznie dla obszaru zła hitlerowskiego.

Tymczasem narrator „Konia Pana Boga”, wracający po latach myślą i wyobraźnią do swego dzieciństwa, podobnie jak jego rówieśnicy z pozostałych książek, spędził najbardziej dramatyczne momenty swego życia w różnych miejscach byłego imperium sowieckiego; wiem, że w odniesieniu do przeżyć małego Dichtera krytyczna formułka o „dramatyzmie” jest naturalnie ewidentnym eufemizmem, ale jakież epitety odda piekło kilkuletniego życia dziecka podczas wojny, w ciągłym ukryciu w najbardziej nieprawdopodobnych miejscach, włącznie ze studnią, i jego trwałe poczucie zagrożenia z wszystkich stron, w tym i ze strony innych dzieci, rosyjskich, a potem polskich, nawet w czasie pokoju, powodujące, że jeszcze długo po wojnie bardziej niż kogokolwiek boi się on rówieśników w szkole i na podwórku.

*Mieczysław Orski*

## KWIATY AKACJI W ZIMOWYM OGRODZIE

Maciej Niemiec  
*Kwiaty akacji*

Wyd. „W drodze”,  
Poznań 1994, ss. 81

Tomik poezji Macieja Niemca „Kwiaty akacji” zawiera 46 wierszy z lat 1978-87. Jest trzecim z kolei zbiorkiem (po: „Cokolwiek, ponieważ”, Kraków 1989, „O tej porze świata”, Wrocław 1981). Tomik przyniósł autorowi prestiżową nagrodę Fundacji Kościelskich.

Maciej Niemiec, jeden z poetów pokolenia '76, urodził się w 1953 r. w Warszawie. W latach 80. mieszkał we Wrocławiu, gdzie redagował pismo drugiego obiegu „Kontur”. W 1987 r. wyjechał do Paryża z ciekawości i rozpacz. Publikował swoje utwory w „Kulturze”, „Kontaktach”, „Zeszytach Literackich”. Przekładał również swoją twórczość na niemiecki, francuski, angielski. Otrzymał stypendium Fundacji na Rzecz Samopomocy Intelktualistów Europejskich oraz paryskiego Towarzystwa Historyczno-Literackiego. Był recenzentem literackim w Radio France International. W 1994 r. otrzymał nagrodę Editors Choise Award.

Twórczość Niemca zyskała życiwe recenzje, m.in. ks. J.S. Pasieba i ks. J. Sochonia. Wskazywano na wysublimowany swoisty język tej poezji, doszukiwano się jej podobieństwa do poezji metafizycznej i symbolistów. Pod wypracowanymi, klasycystycznymi formami utworów

Niemca dostrzeżono świat wewnętrznie zachwiany, świat form i rzeczy tworzących kosmiczną przestrzeń, w której człowiek zмага się z pustką. Interpretowano tę poezję jako próbę poszukiwania drugiego dna rzeczywistości, nazywania od nowa wartości nietrwałego świata, poszukiwania miłości, dobra i wiary. Poezja Niemca zdaje się hermetycznie zamkniętym światem, wycinkiem rzeczywistości z pogranicza marzenia sennego i jawy. Ów świat jest mroźny, lodowaty, pusty, a jednak urzeka swoim chłodnym pięknem. Chwilami, jakby w przeblyskach świadomości, staje się on ogrodem zwarzonym mrozem.

W lodowatym świecie samotności schodzi się krętymi schodami coraz głębiej w dół, gdzie odsłania się pustka: *byłem sam z moją duszą / pytała mnie o kierunek / ja pytałem ją o miejsce / ale nie było już kierunku / ani tego miejsca / wreszcie duszy także...* („Powrót do ojca”). Może trzeba dotrzeć do pustki, aby uświadomić sobie, co może być pustce przeciwstawione? Wymaga to jednak ogromnego wysiłku i ryzyka, ponieważ jest równoznaczne z samotnością: *Noc ciemną przebyłem, moja duszo, noc ciemną / Przebyłem. Szukałem twych oczu, moja duszo (...)* *Drżąc z trwogi. Bo nie ma tam oczu, bo nie tam są / Oczy. Tylko spojrzenia (...)* *Odnajdujesz w nich własny brak. A koło / Obraca się uderza (...)* *Nie wstrzymasz go (...)* *Spoczywa zbyt głęboko...* („Noc ciemną...”). Wszystko może zawieść, nie ma gwarancji na ostateczne zrozumienie, wyjaśnienie. Nie ma łatwej, prostej drogi do poznania: *Słowa wysychają / są spragnio-*

*ne / schodzą w dół / w dół po schodach / wyszczerbionych / chwiejnych (...)* *słowa znają drogę / milczą / schodzą w dół / a oprócz nich / nie ma co powiedzieć* („Wieża”). Bardzo znamieny w tej sytuacji wydaje się motyw schodzenia coraz głębiej, gdzie jest już tylko wilgoć, która *spęła ze ścian nasączając kamienie*. Zaskakujący jest tytuł wiersza „Wieża”, który sugerowałby dążenie ku strzelistości, tymczasem kierunek jest odwrotny.

Wymowę wierszy Niemca podkreśla także motyw wędrówki w poszukiwaniu właściwego kierunku. Podróż podjęta z całą świadomością jest nieugaszonym pragnieniem, ale też dobrowolnym skazaniem się na ciągłą niepewność i błędzenie. Jest to podróż nieskończona: *Wyruszyliśmy nie dla kaprysu, zawezwano nas, / jednak z upływem lat podróż zyskała znaczenie / jak gdyby naszej własnej...* *Zbyt niejasno nam powiedziano, czego szukamy...* *Wciąż znajdować się pośrodku / nie było łatwe, / u źródła kierunków o każdej porze...* („Czwarty król opowiada”). Wydaje się, że podróż symbolizuje poszukiwanie tego, co nie zastygło w raz określonej formie. Możliwość wyjścia poza świat ustalonych form istnieje przecież w świecie kreacji artystycznej, w którym żywioł figur artystycznych zbliża ku rejonom irracjonalnym, porządkuje chaos, stwarza sytuację olśnienia.

*Ogród w lutym jest piękny niby trwałe przywidzenie, / Szron, badyle, listki, kruche jak szukanie drogi...* W monotonię pustki wpisany jest człowiek próbujący określić swój status, oglądający siebie i swój

świat: Teraz w świetle dnia pożegnany, świadomy nicości / opuszczających mnie przywidzeń, którymi żywiłem / Brak, jak się zdawało, wszechogarniający jedyne / Napętnienie w tamtym trwaniu gdzieś poza samym sobą, / Pośród roślin tego ogrodu zestalonych przez mróz / Ważę swoje życie i szukam czegoś, co je trzyma („Ogród w lutym”). Czym są kwiaty akacji w świecie zwarzonym zimnem? Koją się z urzekającym pięknem i delikatnością: „Kwiaty akacji pachną” – brzmi tytuł jednego z cykliów tego tomiku. A może akacja to tęsknota za pięknem, przypomnienie tego, co minęło, co sprawia ból: *Pokój zbyt zimny, by myśleć jasno, / boleśnie zawiły rysunek gałęzi, / bezlistnej akacji za oknem...* („Na zewnątrz”). Akacja i zamrażający ogród wydają się autentycznymi ekwiwalentami przeżyć, dalekimi od zafałszowanego częstoć ciepła.

Pustkę i martwość przestrzeni podkreślają przedmioty i figury przybierające trochę inne walory niż zwyczajnie. Wrażliwość poetycka bazuje tutaj na zagęszczonych obrazach, naszkicowanych nerwową, malarską kreską. Czy możliwe jest dotarcie do sensu świata form? Co kryje się pod zewnętrzną powłoką? Przecież: *Na zewnątrz wszystko jest śmiertelne, / a jednak wszystko jest na zewnątrz...* – jak mówi Eluard, do którego odwołuje się autor „Kwiatów akacji”.

Swoista jest medytacja nad rzeczami, które wypełniają świat poezji Niemca. Zdaje się, że jest ona uruchomiona pragnieniem zgłębienia sensu znanych wyobraźni obrazów: *Ten sam dzień odmieniał się co-*

*dziennie / trochę innym światłem, innym drzeniem, / biała wanna w zrujnowanym ogrodzie / tak rzeczywista jak oczy przy oknie („Na zewnątrz”).* Pytania o rzeczy przybierają egzystencjalny odcień. Są pytaniami moralnego niepokoju: *Ta pęknięta rzecz / z jednej i z drugiej strony / nie ma właściwych zakończeń (...)* *Kawałek metalu (...)* *Za chwilę rzucony w trawę / przestanie być czymkolwiek* *rozumiałym i dołączy do innych, / pokornych, / które posiadają ziemię („W ogrodzie”).*

„Kwiaty akacji” Niemca są przeniknięte onirycznością. Realny świat jest tutaj zarysowany chwiloowymi powrotami ze snu lub marzenia sennego. Wyczuwalne jest budzenie się i zasypianie. Pogranicze tych dwóch światów wydaje się wycinkiem innej rzeczywistości, której elementy niby-realne mają odmienne znaczenie.

Świat poetyckiej kreacji Macieja Niemca jest przejmujący i urzekający pomimo swojego mroku i zimowego ziąbu. Sposób obrazowania i stylistyka tej poezji jest bardzo sugestywna. Świat rzeczywisty, którego szczątki widać we fragmentach wierszy, jest przerażający i martwy, jak ogród w zimie: *Czy niczego już nie rozumiem, z obnażoną głową / Stojąc tu na zimowej ziemi / pewny jej oparcia (...)* *Ważę swoje życie i szukam / czegoś, co je trzyma...* Ogród zimowy wydaje się jałowy, ale w biednym świetle poranka, wśród martwych roślin trwa poszukiwanie czegoś, co jest wartością życia: *Ogród w lutym trwa, zamrożone korzenie nie pragną / Soków ziemi, nie pragną a nie są nasyczone. Mróz / Trzyma prosto*

*najcieńsze trawy (...) Tak trwa ogród. On mógł / Przechadzać się po tym ogrodzie, lecz nie drży żdźbło trawy, / Gdy przechodzi Bóg. / Trwaj trzymaj w zziębłej dłoni garść śniegu („Ogród w lutym”).*

Konieczne jest świadome trwanie w ogołoconym świecie. Przyjęcie go jest budujące, bo może owocować odwagą. Możliwe, że czekanie i trwanie jest jedyną szansą ujrzenia kwiatów akacji nawet w zimowym ogrodzie.

Maria Badaszczuk

## **PULAPKA LUDENDORFFA**

Sebastian Haffner

### **Niemiecka rewolucja 1918/1919**

Oficyna Historii XIX i XX w.,  
Lublin 1996, ss. 192

Temat niemieckiej rewolucji lat 1918-19 doczekał się licznych opracowań w historiografiach i publicystyce różnych państw, w tym zwłaszcza Niemiec. Wciąż jednak budzi wiele kontrowersji i dyskusji. U nas jest znany raczej od strony związków tej rewolucji z tworzeniem się II RP. Niewielka książka niemieckiego publicysty, S. Haffnera, wyróżnia się pasją, zaangażowaniem oraz polemicznym ujęciem problemu. Autor patrzy na rewolucję głównie przez pryzmat aktywności głównych jej bohaterów. Dzieje rewolucji często odnosi do później-

szych losów Niemiec, zwłaszcza III Rzeszy.

Dla Haffnera spiritus movens przemian w Niemczech jesienią 1918 r. był gen. Erich Ludendorff, kwatermistrz generalny, którego uważa za faktycznego wtedy kierownika nawy państwowej Rzeszy. Gdy klęska militarna Niemiec okazała się nieunikniona, wówczas głównym celem Ludendorffa stało się *ratowanie armii – jej egzystencji i honoru* (s. 34). Trzeba było zatem możliwie szybko podpisać zawieszenie broni z Ententą, ale taka propozycja powinna wyjść od tych polityków, którzy opowiadali się wcześniej za zawarciem pokoju. Ludendorff zaczął realizować ów plan 29 IX 1918 r.: *Partiom, które miały większość w parlamencie, zaproponował to, czego nie spodziewały się w najśmielszych marzeniach: pełnię władzy i rządy parlamentarne. Nie sposób było się oprzeć. Tyle że przynęta była zatruta odpowiedzialnością za klęskę, całkowitą klęskę, której po wystąpieniu prośby o zawieszenie broni nie dało się już ukryć. Ludendorff zastawił na swoich przeciwników politycznych pułapkę (...) Dali się na nią nabrać (...) chociaż nie tak całkowicie* (s. 43). Krótkowzroczność liderów opozycji zaowocowała osławioną „Dolchstosslegende”.

W ten plan wmieszały się masy niemieckie, które w dniach 4–10 X 1918 r. przeprowadziły odpowiedzialnie i prawie bezkrwawo pierwszy etap rewolucji: zlikwidowano wtedy wszechwładzę wojskowych, nie naruszano jednak ani prawa własności, ani administracji cywilnej. Masy chciały demokratyzacji

państwa i większego wpływu na rządy. Przywódcy SPD natomiast obawiali się rewolucji, postanowili zatem stanąć na jej czele, aby ją zdławić. Musieli się uciec do pomocy starego aparatu bezpieczeństwa i administracji. Duże znaczenie przypisuje autor niesławnej abdykacji i ucieczce cesarza 9–10 XI 1918 r., bowiem *niemieckie warstwy wyższe straciły oparcie w tradycji monarchistycznej, a nadchodzącej kontrrewolucji nadały one desperackie i nihilistyczne cechy, których nie miałby chyba ruch na rzecz restauracji monarchii. Pozostawiło próżnię, którą ostatecznie wypełnił Hitler* (s. 79).

Dla Haffnera szczególnymi „schwarzcharakterami” rewolucji byli socjaldemokraci: Friedrich Ebert, Philipp Scheidemann, Gustav Noske, a zwłaszcza ten pierwszy jako kanclerz i późniejszy pierwszy prezydent Republiki Weimarskiej. Paradoxem było to, że chcieli oni rewolucję zdławić, ale dla sił starego porządku byli rewolucjonistami, zbrodniarzami i zdrajcami. Stąd rozdwojenie jaźni liderów SPD: w słowach byli rewolucjonistami, w czynach – kontrrewolucjonistami. Celem przywódców SPD było ratowanie maszyny dawnego państwa, stabilizacji społeczeństwa, przy równoczesnej demokratyzacji stosunków, co umożliwiłoby socjaldemokratom współrządzenie państwem.

Zdaniem autora losy rewolucji rozstrzygnięty się w dniach 5–12 I 1919 r. – tzw. tygodniu Związku Spartakusa. Autor odrzuca przy tym opinię, iż było to komunistyczne powstanie przeciw rządowi SPD, ponieważ komuniści byli zbyt słabi,

a uważa te wydarzenia za spontaniczną próbę robotników Berlina odzyskania zwycięstwa z listopada (s. 124). Próba ta przyniosła fiasko nie tylko dlatego, że Ebert postanowił siłą zdławić powstanie, ale też wskutek nieudolności jego przywódców.

Wiele uwagi zajmuje w książce słynny epizod związany z zamordowaniem 15 I 1919 r. Karla Liebknechta i Róży Luksemburg. Haffner kwestionuje ich dużą rolę w wypadkach styczniowych. Uważa, że to morderstwo nie było jedynie wynikiem wojny domowej; ci dwoje uosabiali rewolucję, byli jej symbolami. Ich śmierć symbolizowała zamordowanie rewolucji (s. 143). Publikacja pokazuje próby zatuszowania i wybielenia sprawców mordu trwające przez wiele lat. Konkluzja natomiast jest przejawskawiona: *Mord z 15 stycznia 1919 r. był wstępem do tysięcy mordów dokonanych w następnych miesiącach, do milionów mordów ery Hitlera* (s. 144).

Wojna domowa i kontrrewolucja zapoczątkowane w styczniu 1919 r. trwały kilka miesięcy, a zdaniem Haffnera, przyczyniły się pośrednio do klęski Republiki Weimarskiej, bowiem uczyniły ją republiką bez republikanów. Socjaldemokraci zaś w jej następstwie znaleźli się w politycznej izolacji. Wina za jej wybuch i tysiące ofiar spada na Eberta. Posłużył się on do zwycięstwa instrumentem, który później zaowocował rozwojem nazizmu – prawicowymi oddziałami Freikorpsów, pełnymi nienawiści do całej lewicy, w tym SPD.

Takiej wizji rewolucji przeciwstawia autor wypadki w Bawarii,

a Eberta jako wcielenie zła konfrontuje z Kurtem Eisnerem, przywódcą rewolucji bawarskiej, *jedynym realistycznie myślącym politykiem po stronie rewolucji* (s. 160). Ten właśnie najlepiej pojął, czego chcą zradyzalizowane masy Niemców – w nowym, demokratycznym państwie chcieli oni zająć miejsce szlachty i burżuazji w cesarstwie. Po zabójstwie Eisnera Bawarię ogarnął chaos rewolucyjny, który zakończył się kwietniową (1919) interwencją rządu w Berlinie i krwawym terrorem kontrrewolucyjnym.

Zatem rewolucja została w połowie 1919 r. zdławiona, socjaldemokraci współrządzili krajem. Krótkowzrocznie wydawało się im, że osiągnęli swoje cele. Jednak za pomoc sił prawicy w stłumieniu rewolucji o mało co nie przyszło im zapłacić władzą (tzw. pucz Kappa). SPD straciła też wielu wyborców w elekcji z 6 VI 1920 r., co załamało całą tzw. koalicję weimarską.

Autor próbuje wnikać głębiej w motywacje liderów SPD, którzy stłumili rewolucję, co *okryło nieśmiertelną hańbą Eberta i Noskego*. Píše: *Szukając motywów ich działania, nie znajdujemy nic demonicznego, szatańskiego, lecz tylko banały: zamiłowanie do porządku i drobno-mieszczkańskie karierowiczostwo. Bez wątplenia należy przyjąć, że odrzucali nieporządek związany nieodłącznie z każdą rewolucją, że bali się go wręcz panicznie. (...) Głębiej jednak niż strach przed chaosem tkwiła w nich duma małego człowieka, który został nagle wpuszczony na pokoje władzy, a nawet przywołany przez nią na pomoc* (s. 188). Dłatego 29 września 1918 r. Ludendorff

*przerzucił ciężar porażki na barki socjaldemokratów, aby później uczynić ich odpowiedzialnymi za klęskę w wojnie. Z pomocą przyszła im rewolucja. Ci jednak zdradzili ją i wpadli w pułapkę zastawioną przez Ludendorffa* (s. 190).

Książka S. Haffnera w interesujący i nieszablonowy sposób stara się czytelnikowi przybliżyć mniej znaną rewolucję niemiecką 1918-19 r. Autor nie ukrywa swoich sympatii i antypatii, co często owocuje tendencyjnością głoszonych tez. Nie tai, że dla Niemiec byłoby lepiej, gdyby rewolucja zakończyła się sukcesem, bo to mogło oszczędzić nazizmu, klęski wojennej oraz podziału państwa. Wiele głoszonych w książce tez jest zbyt emocjonalnych i kontrowersyjnych, czy słabo udokumentowanych. Sporo też jest w niej prezentyzmu. Oczywiście jest to dobre prawo publicysty, ale nie zawsze historyka.

*Jarosław Macała*

**GALILEUSZ:  
CZŁOWIEK NAUKI I WIARY**

Annibale Fantoli

*Galileo*

*Per il copernicanesimo  
e per la Chiesa*

Specola Vaticana:

Libreria Editrice Vaticana 1993,  
ss. XVI + 448

Obszerne studium A. Fantolego sytuuje się w tym nurcie badań dotyczących Galileusza, który zainicjowany w latach 40. przybrał na sile w ostatnim dziesięcioleciu dzięki liczным zachętom Jana Pawła II. Znakomitym podsumowaniem tych badań i poszukiwań, obejmujących również nie znane przedtem dokumenty dotyczące „sprawy” Galileusza, było szeroko komentowane przemówienie papieża podczas sesji Papieskiej Akademii Nauk 31 X 1992 r. To właśnie wtedy papież mówił o tragicznym wzajemnym nieporozumieniu, jakie miało miejsce 350 lat temu pomiędzy „nową” nauką i Galileuszem a teologią. Jak jednak zauważył wtedy Jan Paweł II, ten dramat nieporozumienia przyczynił się do lepszego zrozumienia autorytetu Kościoła i jego roli nauczającej, co jest niezwykle istotne, zważywszy wszystkie wyzwania, jakie niesie ze sobą współczesna nauka.

Podtytuł książki: „Dla kopernikanizmu i dla Kościoła”, określa ramy portretu, który proponuje Fantoli. A jest to obraz Galileusza jako człowieka wiary i nauki, naszkico-

wany na tle epoki i osobistego zaangażowania Galileusza w sprawę wiary i kopernikanizmu. Z tego też względu monografia Fantolego nie jest jedynie biografią, lecz – jak pisze sam autor, jej celem jest *wydobyć na jaw tych wszystkich czynników: pojęciowych, „ideologicznych” i religijnych, które przejawiały się w różnych okresach życia Galileusza, i pokazanie ich subtelnej współzależności dialektycznej, która stopniowo prowadziła do konfliktu Galileusza z filozofami, teologami i w końcu z Kościołem* (s. XI).

Kopernikanizm jest przedmiotem studiów Fantolego w dwóch zasadniczych aspektach. Pierwszy dotyczy ewolucji idei kopernikanizmu w myśli Galileusza. Przez gruntowną i krytyczną analizę jego dzieł autor przedstawia drogę intelektualną, która prowadziła od systemu Ptolemeusza (Galileusz wykładał go jako profesor w Pizie i w Padwie) do przyjęcia i obrony systemu heliocentrycznego zaproponowanego przez Kopernika. W prezentacji tych zagadnień Fantoli nie zapomina oczywiście o pismach Galileusza poświęconych podstawowym zagadnieniom mechaniki, które stały się podstawą późniejszego rozwoju fizyki. Drugi aspekt kopernikanizmu podjęty przez autora dotyczy recepcji heliocentryzmu przez Kościół, w okresie od Galileusza po czasy nam współczesne, bowiem książkę kończą odnośniki do ostatnich wypowiedzi Jana Pawła II.

Niezwykle interesujące są te fragmenty książki Fantolego, które traktują o poglądach Galileusza jako człowieka wierzącego. Po uznaniu słuszności kopernikanizmu Galileusz

siłą rzeczy musiał skonfrontować się z poglądami głoszonymi przez współczesnych mu teologów oraz z problemem interpretacji Pisma Świętego. Było to zagadnienie delikatne, jako że w tym czasie Kościół musiał stawić czoło wielu krytykom teologicznym (i nie tylko) pochodzącym głównie z obozu Reformacji.

Myślę, iż szczególnie godne uwagi są poglądy Galileusza dotyczące interpretacji Pisma Świętego, których może najpełniejszym wyrazem jest jego „List do Księżnej Krystyny” (1615). Galileusz sięga tu do doktryny św. Augustyna i innych Ojców Kościoła, argumentując na rzecz tezy o braku sprzeczności pomiędzy badaniami dotyczącymi świata naturalnego i prawdziwym sensem Pisma. To właśnie w tym liście Galileusz *przedstawił (mówiąc dzisiejszym językiem) zasady hermeneutyki biblijnej i przy ich pomocy dowodził, że nie może być sprzeczności pomiędzy astronomią i prawdami wiary, gdyż – z jednej strony – astronomia nie jest przedmiotem Objawienia, a – z drugiej strony – tekst biblijny niekiedy dopuszcza wiele różnych interpretacji* (M. Heller, „Nowa fizyka i nowa teologia”, Tarnów 1992, s. 84). Te zasady hermeneutyki biblijnej, kontynuujące i rozwijające tradycje Kościoła katolickiego, staną się później (niestety, znacznie później), ogólnie przyjętym fundamentem egzegezy biblijnej.

Dla mnie lektura książki Fantolego była odkrywaniem nowego oblicza Galileusza. Dotąd jego imię kojarzyło mi się ze znaną zasadą fizyki, z tzw. sprawą Galileusza i z jego słynnym „eppur si muove”.

A zatem raczej z pomnikiem człowieka, który przyczynił się bezpośrednio do powstania współczesnych nauk empirycznych, niż z konkretną osobą.

Bardzo trudno bowiem uniknąć niebezpieczeństwa interpretacji postaci historycznych w świetle naszych obecnych doświadczeń i przekonań. I tak to, co dla nas jest już instytucją, jest „normalne”, „standardowe” i „dobrze ustalone” w postępowaniu naukowym, w czasach Galileusza jeszcze takie nie było i stanowiło wyraz świeżości oraz ryzyka podjęcia nie znanej jeszcze drogi. Dlatego Fantoli ilustruje nieustające poszukiwania intelektualne geniusza, jakim niewątpliwie był Galileusz. Poszukiwania te z jednej strony doprowadziły Galileusza do intuicji fundamentalnych dla nauk doświadczalnych, intuicji, które wskazały drogę wielu następnym pokoleniom. Z drugiej zaś strony Galileusz w swych poszukiwaniach pozostał zamknięty wobec rozwiązań niektórych problemów, które podali współcześni mu badacze, a które on sam próbował rozwiązać w sposób, jak to dziś wiemy, błędny. Powyższe uwagi dotyczą przede wszystkim zagadnień przyptywów oraz kłistości orbit planet. Jak wiadomo, Galileusz zaproponował własne rozwiązanie problemu przyptywów i pozostał do końca życia zwolennikiem kłistości orbit planet i epicyklów. Tymczasem w opublikowanej w 1609 r. rozprawie Keplera „Astronomia Nova”, znajdujemy sformułowanie nie tylko tzw. pierwszego prawa Keplera dotyczącego eliptyczności orbit planet, lecz także wyjaśnienie przyptywów, oparte na

założeniu istnienia między Ziemią a Księżycem *siły przyciągającej*, odpowiedzialnej za to zjawisko.

Anibale Fantoli odbył studia w zakresie fizyki, filozofii i teologii i przez wiele lat wykładał filozofię oraz historię myśli zachodniej na tokijskim uniwersytecie Sophia. Jego książka jest owocem wieloletnich badań dotyczących życia i myśli Galileusza. Mimo olbrzymiej liczby danych o charakterze historycznym, filozoficznym i teologicznym, książka jest napisana w sposób bardzo przystępny, jej lektura zaś – wciągająca. Świadectwem olbrzymiej erudycji autora są bardzo rozbudowane przypisy, które czasem przypominają niewielkie artykuły historyczne. Włoska edycja książki zawiera niestety sporo błędów drukarskich (i nie tylko). Opublikowana ostatnio wersja angielska jest znacznie starsza pod tym względem i w pewnym sensie może być uważana za wydanie drugie i poprawione omawianej książki.

*Tadeusz Sierotowicz*

## **EUROPA ŚRODKOWO- -WSCHODNIA**

### ***Z dziejów przemian w Europie Środkowo- -Południowo- -Wschodniej po drugiej wojnie światowej***

**Zeszyty Naukowe UJ,  
Prace Historyczne, z. 107,  
pod red. Michała Pułaskiego,  
Kraków 1993, ss. 234**

Na recenzowaną pracę składa się 14 artykułów dotyczących wybranych problemów z powojennej historii Europy Środkowo-Wschodniej i Południowej. Tworzą one 4 bloki tematyczne: miejsce państw regionu w polityce mocarstw (USA i ZSRR), zagadnienia z dziejów Niemiec, Czechosłowacji i Jugosławii.

Andrzej Mania („Europa Wschodnia w polityce prezydenta USA Harry Trumana”), w artykule będącym rezultatem badań w amerykańskich archiwach i bibliotekach, stwierdził, iż obraz poszczególnych krajów Europy Wschodniej, jaki docierał do USA, był jednoznaczny: obszar ten był *przedmiotem ekspansji ideologicznej oraz dominacji politycznej i ekonomicznej ze strony ZSRR*. Zastanawiając się nad odpowiedzialnością w tej sytuacji polityką, w administracji Trumana wypracowano doktrynę powstrzymywania

(containment). Praktycznym jej wyrazem była doktryna Trumana i plan Marshalla. Decydując się stawić opór sowieckiej ekspansji, Amerykanie założyli, iż polityka ta będzie prowadzona za pomocą dostępnych środków (gospodarczych i politycznych), jednak z wyłączeniem wojny. Miejsce państw Europy Środkowo-Wschodniej w polityce USA było funkcją amerykańskiej polityki wobec ZSRR. Jak zauważył autor: *Ta część Europy była traktowana jako dodatek do imperium radzieckiego, a stosunek USA do poszczególnych krajów był zależny od oceny stopnia niezależności od ZSRR. Ta optyka obowiązywała przy całej zmienności przez wiele następnych administracji* (było to m.in. źródłem absurdu „nagradzania” Rumunii za czasów Ceaucescu klauzulą najwyższego uprzywilejowania). Za jeden z najważniejszych środków władze amerykańskie uznawały propagandę skierowaną do ludności krajów Europy Środkowo-Wschodniej (Głos Ameryki, Radio Wolna Europa), zaś w płaszczyźnie ekonomicznej – restrykcje w handlu. W ocenie autora polityka restrykcji *nie zmieniła niczego*, a paradoksalnie doprowadziła do jeszcze większej ekonomicznej zależności Europy Środkowo-Wschodniej od ZSRR. Przypadek szczególnie w polityce USA stanowiła Jugosławia. Konflikt jugosłowiańsko-sowiecki z 1948 r. (pierwszy przypadek schizmy wewnątrz bloku radzieckiego) potwierdzał zasadność dotychczasowej polityki Waszyngtonu. Choć Jugosławia pozostała państwem komunistycznym, to Amerykanie, udzielając Belgradowi pomocy gospodarczej, opowiedzieli się za pod-

trzymaniem niezależności Tity. Czynnikiem decydującym była chęć osłabienia ZSRR i nadzieja na wyrwanie z bloku sowieckiego kolejnych państw. W ocenie autora za prezydentury Trumana możliwości oddziaływania USA na Europę Środkowo-Wschodnią były *minimalne*. Trzeba także dodać, iż na Zachodzie powszechnie uznawano podział świata na dwa bloki i dominację Kremla nad „swoją” częścią.

Jan Rydel pisząc o denazyfikacji w sowieckiej strefie okupacyjnej Niemiec wskazał na jej polityczny charakter. Była ona *tylż obrachunkiem z przeszłością, co i inwestycją w komunistyczną przyszłość Niemiec*. Można sądzić, że właśnie ten drugi cel był w pojęciu Rosjan i niemieckich komunistów *pierwszoplanowy*. Autor stwierdził, iż *w praktyce denazyfikacyjnej (...) indywidualna wina poszczególnych hitlerowców była okolicznością mało istotną. Okolicznością decydującą była przynależność do elit uznanych za niebezpieczne*. Twierdził NRD-owskiej propagandy, iż we wschodnich Niemczech (w przeciwieństwie do RFN) całkowicie uporano się z dziedzictwem nazizmu, nie potwierdzają również dane statystyczne. Mimo wersji o szeroko zakrojonej i wnikliwie przeprowadzonej denazyfikacji, w sowieckiej strefie okupacyjnej *zaledwie co ósmy członek NSDAP i jej przybudówek został pociągnięty w jakikolwiek sposób do odpowiedzialności*.

W bloku materiałów dotyczących Czechosłowacji najciekawszy wydaje się artykuł Andrzeja Kastory („Czechosłowacja i jej sąsiedzi w 1945 roku. Problemy terytorialne”). Autor, opierając się na cze-

skich archiwaliach, przypominał dyskutowany w czerwcu 1945 r. przez władze Czechosłowacji memoriał szefa sztabu, gen. Bočka. Postulowano w nim przyłączenie obszaru na lewym brzegu Odry, aż na wysokość Krapkowic (około 20 km na płd. od Opola) oraz terenu po linii Nysa – Kłodzko – Wałbrzych – Jelenia Góra – Zgorzelec. Ponadto zakładano włączenie części Łużyc i likwidację niemieckich klinów w Rudawach, niewielkie nabytki na koszt Austrii w południowych Morawach i znaczniejsze już powiększenie Słowacji (kosztem Węgier). Nie był to koniec ekstrawaganckich pomysłów Pragi. Gdyby bowiem wywierano na Czechosłowację międzynarodowy nacisk w sprawie skorygowania granicy w Cieszyńskim (Zaolzie), komisja ministerialna zalecała zgłosić pretensje do Górnego Śląska. Spór terytorialny z Polską przybrał bodaj najostrzejszy charakter. Czesi przekraczając zbrojnie, w połowie czerwca 1945 r., granicę w okolicy Raciborza i Kłodzka, próbowali nawet stworzyć fakty dokonane. W odpowiedzi gen. Żymierski zagroził zajęciem przez Polskę Zaolzia. Interwencje lokalnych sowieckich władz wojskowych zmusiły agresorów do wycofania się z Kłodzka i Raciborza. Czesi zdecydowanie odrzucali propozycje komunistycznych władz w Polsce stworzenia iunctim pomiędzy polskimi pretensjami do Zaolzia a czeskimi do ziemi kłodzkiej. Mimo scedowania na rzecz ZSRR Rusi Zakarpackiej (należącej przed konferencją w Monachium z 1938 r. do Czechosłowacji) w sporze z Pols-

ką Praga nie zyskała poparcia Moskwy. Sympatię dla czechosłowackich postulatów terytorialnych (Kłodzko, Racibórz, Głubczyce, a nawet część górnośląskiego zagłębia węglowego) deklarowali natomiast Amerykanie i Francuzi. Kres czeskim ambicjom przyniosła konferencja poczdamska. Nie zostali oni dopuszczeni do okupacji Niemiec. Praga jeszcze wiązała nadzieje z konferencją pokojową, ale ta nigdy nie została zwołana. Ostatecznie dopiero w 1958 r. Czechosłowacja i Polska podpisały umowę o szczegółowym wytyczeniu granicy państwowej. Potwierdzała ona dotychczasowy stan.

Michał J. Zacharias („Powstanie i modyfikacja systemu komunistycznego w Jugosławii w latach 1941-1950”), przedstawiając genezę konfliktu jugosłowiańsko-sowieckiego z 1948 r., dostrzegł, że istotne różnice widoczne były wcześniej. W czasie II wojny światowej komuniści jugosłowiańscy nie ograniczali się do postulowanej przez Komintern walki narodowowyzwoleńczej. „Wyprowadzając” taktyczne koncepcje Moskwy, już w 1942 r. przystąpili do budowy komunistycznych ośrodków władzy państwowej. Pomoc wojskowa W. Brytanii, ZSRR oraz USA została użyta nie tylko, a może nawet – nie przede wszystkim do walki z Niemcami i ich satelitami, lecz do rozprawy z najpoważniejszymi (wewnętrznyimi – K.T.) konkurentami komunistów w walce o władzę sprawowaną po wojnie. Ich dominująca pozycja sprawiła, że byli przeciwni taktyce stopniowego eliminowania wpływów swoich

przeciwników: *Zgodnie z przekonaniem o potrzebie szybkiego, natychmiastowego przejścia pełni władzy przywódcy KPJ przystąpili do decydującej rozprawy ze WSZYSTKIMI swymi przeciwnikami* (podkr. – K.T.). Już w 1945 r. zmonopolizowali w pełni ośrodki władzy. Stalinizacja Jugosławii, stworzenie dokładnej kopii sowieckiego modelu, była nie perspektywicznym, lecz bieżącym celem ich polityki. Konflikt, który zaistniał w 1948 r., nie miał ideologicznego charakteru. Jego istotą było to, że Tito czując swą silną pozycję był mniej podatny na żądania i naciski Kremla niż komuniści w pozostałych krajach tej części Europy. Różnice sprowadzały się do odmiennej koncepcji stosunków między państwami i partiami komunistycznymi.

Krzysztof Tarka

### ZAWIEDZIONA NADZIEJA?

Ks. Edmund Piszcz  
*Colloquium  
 Charitativum  
 w Toruniu A.D. 1645  
 Geneza i przebieg*

Wydawnictwa  
 Konserwatora Diecezjalnego  
 Kuria Diecezjalna w Toruniu  
 Toruń 1995, ss. 217

Pomiędzy 28 VIII a 21 XI 1645 r. toczyło się w Toruniu Colloquium Charitativum, czyli Braterska

Rozmowa pomiędzy przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego oraz Kościołów protestanckich. Z inicjatywy i na zaproszenie króla polskiego Władysława IV oraz biskupów polskich wzięli w niej udział teologowie katolicy, luterani oraz kalwińscy wraz z braćmi czeskimi. Podczas 36 sesji starano się wypracować *jedność wiary i pokój religijny* w Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Podobno zamiary strony katolickiej były szczere, choć nie bez znaczenia był podtekst polityczny całego przedsięwzięcia. Reakcja luteran i kalwinistów na zaproszenie była na ogół pozytywna. Niemniej dysydenci mieli świadomość, że płaszczyzną jakiegokolwiek zjednoczenia może być tylko i wyłącznie absorpcja. Jednak propozycje przedyskutowania wszystkich wątpliwych kwestii teologicznych, podkreślenie tego, co łączy, a nie dzieli, nadto zapowiedź konfrontacji pewnych zagadnień z Pismem Świętym i praktyką starożytności chrześcijańskiej dawały im sporą dozę nadziei, że szanse dojścia do porozumienia istnieją.

Okres poprzedzający „rozmowę braterską” tę nadzieję jak najbardziej potwierdzał. Zwłaszcza w środowisku protestanckim. Istniały bowiem realne przesłanki, by domniemywać, iż obóz dysydencki zjednoczy się rzeczywiście. Najbardziej pojednawczo nastawieni byli kalwińscy szukający porozumienia w dziedzinie wiary z braćmi czeskimi i luteranami. Z pierwszymi połączyli się na zjeździe w Lesznie (kwiecień 1645) i na Colloquium postanowili wystą-

pić jako jedna pars Reformata. Z luteranami niestety nie porozumiano się. Na przeszkodzie nie stanęła zła wola rodzimych luteran, lecz nieprzejednana postawa teologów z Wittenbergi, którzy kategorycznie zabronili jakichkolwiek kontaktów z kalwinistami. W efekcie obóz protestancki nie wystąpił przeciw rzymskim katolikom jako jedna zwarta siła.

Prawie trzymiesięczne obrady w Wielkiej Sali toruńskiego Ratusza, chwilami przebiegające dramatycznie i nerwowo, zakończyły się fiaskiem. Do pojednania katolików z protestantami nie doszło. Nie pojednali się także sami protestanci. Czy jednak mogło być inaczej? Czy w połowie XVII stulecia realna była unia katolików z luteranami i kalwinistami? Co zadecydowało o zorganizowaniu spotkania z góry skazanego na niepowodzenie? Czy jednak była to „zawiedziona nadzieja”?

Na te i inne pytania stara się odpowiedzieć ks. Edmund Piszcz w swej pracy o genezie i przebiegu Colloquium Charitativum. Ukazała się ona w ubiegłym roku jako 20. tom serii „Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość” Wydawnictwa Konserwatora Diecezjalnego w Toruniu. Nic w tym nie byłoby dziwnego, gdyby nie rozpiętość czasowa pomiędzy napisaniem pracy a jej opublikowaniem. Jest to bowiem dysertacja doktorska napisana na Wydziale Teologicznym KUL pod kierunkiem ks. prof. Mieczysława Żywczyńskiego i obroniona 25 VI 1962 r. Dziś jej twórca jest arcybiskupem i metropolitą warmińskim, aktywnym hierarchą episko-

patu polskiego znanym i cenionym w Polsce i poza jej granicami historykiem Kościoła. Jednakże jego rozważania o „rozmowie braterskiej” absolutnie się nie zdezaktualizowały. Opublikowane w pierwotnej postaci z 1962 r. pokazują, że pomimo upływu kilku dziesięcioleci nie straciły nic ze swej wartości.

Podobno konieczność wydania książki w 350. rocznicę Colloquium Charitativum uniemożliwiła jej uaktualnienie. Należy jednakże wątpić, czy autor rzeczywiście wniósłby coś nowego do tak szczegółowego opisu wydarzeń z 1645 r. Może co najwyżej w nieco szerszym aspekcie zaprezentowałby tło polityczne decyzji Władysława IV. Na podstawie bowiem dogłębnej analizy materiałów archiwalnych (zwłaszcza źródeł rękopiśmiennych przechowywanych w krakowskich bibliotekach: Czartoryskich, PAN i UJ, Archiwum Państwowego w Gdańsku, Toruniu, w Bibliotece Narodowej w Warszawie, Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu i Bibliotece im. Raczyńskich w Poznaniu) ks. E. Piszcz dokonał niezwykle szczegółowej prezentacji 36 sesji „rozmów braterskich”. Dzień po dniu, spotkanie po spotkaniu, dyskusja po dyskusji. Żaden szczegół nie umknął uwagi autora. Czy w takich okolicznościach można jeszcze coś dodać?

Przypisy w pozycji ks. Edmunda Piszczka wskazują na jego wyjątkową erudycję. Jest to typowa dla uczniów ks. Żywczyńskiego prezentacja tematu na bardzo szerokim tle społecznym, ekonomicznym, politycz-

nym. To właśnie te, wydawałoby się drobne, dopiski uplastyczniają cały wywód naukowy, którego metodologia jest także typowa dla dzieł mistrza. A więc najpierw geneza, później przebieg i na koniec następstwa danego wydarzenia. W dziele ks. Piszczka nacisk położono na dwa pierwsze.

Co więc jest cennego w tej niecodziennej pozycji, poza oczywiście skrupulatnością prezentowanego tematu? Przede wszystkim podkreślenie wyjątkowego charakteru colloquium, tak w zamiarach królewskich, jak i jego przebiegu i szczególnego rozgłosu w ówczesnej Europie. Władysław IV był wielkim marzycielem. Planował budowę kanału łączącego Bałtyk z Morzem Czarnym, pacyfikację Rzeszy targanej wojną trzydziestoletnią, zorganizowanie wielkiego przedsięwzięcia handlowo-morskiego, czy wreszcie ostateczne usunięcie militarne Turków z południowej Europy.

W sprawach polskich władca Rzeczypospolitej zamierzał pojednać unitów z prawosławnymi oraz katolików z protestantami. W tych przynajmniej dwu kwestiach pragnął zapewne pokazać Stolicy Apostolskiej gorliwość katolickiego monarchy. Zwłaszcza wówczas, kiedy to po niefortunnej misji nuncjusza Filonardiego w 1643 r. zostały zerwane stosunki między Warszawą a Rzymem. Łudził się nadzieją, iż autorytet królewski może zniwelować różnice teologiczne, pokonać bariery animozji religijnych, nawet na podstawie typowo polskiej tolerancji. Sukces „spotkania toruńskie-

go” byłby niewątpliwie jego sukcesem. Stało się inaczej. Zawiedzione nadzieje? Chyba nie. Już w trakcie rozmów w Toruniu Władysław IV zorientował się, że debata skończy się fiaskiem. Sytuacja ta go wcale nie deprymowała. Nie porzucił również myśli *o jedności w dziedzinie wiary i o pokoju religijnym*, [a] *przyczyny fiaska „rozmowy” trzeba było przemyśleć, zanalizować, by po raz drugi nie kompromitować się nikłym rezultatem spotkania*, jak zauważa ks. Piszcz. Autor jest zdania, że król lubił wielkie projekty, szybko się do nich zapalał, ale równie szybko się zniechęcał. Był bardzo niekonsekwentny w ich realizacji. To zapewne – zdaniem ks. Piszczka – było powodem rychłego zajęcia się zupełnie innymi sprawami.

Autor monografii „Colloquium Charitativum” podaje kilka elementów, które przyczyniły się do fiaska spotkania w Toruniu. Wskazuje przede wszystkim na niedociągnięcia proceduralne (nieodpowiedni sposób wzajemnego przekazywania pism wszystkich trzech stron „rozmowy”), załamanie hierarchii odpowiedzialności za przebieg „spotkania”, brak precyzji w prezentowaniu nauki poszczególnych wyznań, błędną metodologię całej dysputy, niedostrzeganie potężnych blokad teologicznych, wreszcie pewien brak tolerancji w postępowaniu poszczególnych uczestników colloquium.

Czy na pewno „zawiedzione nadzieje”? Ks. Edmund Piszcz jest optymistą w ocenie wydarzeń sprzed 350 lat. Jest zdania, że toruńskie spotkanie przewyższało wszystkie inne spotkania tego typu od po-

czątku XVII stulecia. Było przede wszystkim *niespotykanym (...) eksperymentem rozmowy pomiędzy trzema wyznaniem; udział zaś teologów zagranicznych był również rzadkością, godną podkreślenia* – konkluduje autor. Nie przecenia jego znaczenia i wyraźnie wskazuje na polityczne motywy całego przedsięwzięcia. Jednakże ma pełną świadomość, iż Colloquium Charitativum stało się ważnym elementem narodowej historii, jak również weszło na trwałe do historii Kościoła powszechnego.

Marek Budziarek

# **ANTOLOGIA DRAMATU EMIGRACYJNEGO**

## *Polski dramat emigracyjny 1939–1969*

oprac. Dobrochna  
Ratajczakowa  
Poznań 1993, ss. 891

Literatura polska ostatniego półwiecza rozwijała się – nie z własnego wyboru przecież – dwutorowo: w kraju i na emigracji, przy czym często obiegi te nie kontaktowały się wzajemnie. Literatura zaś emigracyjna długo nie miała możliwości dotarcia do czytelnika krajowego. W ślad za przemianami politycznymi następowały i tu zmiany. Wrócili twórcy, dosłownie i w przenoś-

nie, drugi obieg złamał monopol państwa na decydowanie o tym, co wolno i można było czytać. Wreszcie rok 1989 spowodował całkowite złaczenie się wspomnianych dwóch nurtów. Podział literatury na krajową i emigracyjną stracił rację bytu.

Ale długo jeszcze będzie trwał proces scalania i przywracania dzieł, zjawisk i postaci tej dotąd *źle obecnej*. Atoli daje się zauważyć dość szczególne zjawisko. Całkiem dobrze znamy poezję emigracyjną, nieźle jest z prozą, ale dramat – poza Gombrowiczem czy Mrożkiem – właściwie nie istnieje. Dodajmy: nie istnieje w świadomości odbiorców.

Dramat to ten obszar literatury emigracyjnej, o którym wiemy bardzo mało. Nawet dotychczasowe próby syntez najczęściej jakby omijały ten rodzaj literacki. Ważniejszą przyczyną tego stanu rzeczy może być brak dostępności tekstów, a także to, co wynika ze specyfiki teatru. Mianowicie działania teatralne – to konieczność bycia razem, wspólnego przeżywania, bo teatr dzieje się w magicznej przestrzeni pomiędzy sceną a widownią. Trudniej się go czyta. Stąd zapewne słaba jego znajomość wśród odbiorców.

Dlatego z tym większym zainteresowaniem należy przyjąć pierwszą i tak obszerną antologię polskiego dramatu emigracyjnego. Niewątpliwie książka wypełnia dotkliwą lukę, stanowi niezwykle ważne uzupełnienie oczekiwań badaczy i wszystkich zainteresowanych literaturą polską, emigracyjną i dramatyczną. Tom może być wykorzystywany zarówno

przez specjalistów, jak i spełnić istotną rolę w przyswojeniu tekstów większemu kręgowi czytelników.

Wstęp do antologii pióra D. Ratajczakowej stanowi najpełniejsze bodaj opisanie zjawiska, kompetentne, rzetelne i bogate materiałowo, obejmujące wiele utworów, których nie ma w tej książce, a których ogromna część istnieje co najwyżej w formie drukowanej w czasopismach, nie zawsze łatwo dostępnych.

Antologia zawiera bowiem tylko 12 dramatów dwunastu autorów. Oczywiście wszystkie są ważne, godne uwagi i poznania. Ale czy np. nie należałoby miejsca poświęconego na przedrukowanie nieźle przecięż znanego, w miarę dostępnego i obszernego „Ślubu” Gombrowicza wykorzystać na druk innego, mniej znanego tekstu? Zapewne nad takim właśnie wyborem zaważyła chęć prezentacji najważniejszych, najistotniejszych zjawisk, dramatów najlepszych i najbardziej reprezentatywnych, tych, które ilustrowałyby dzieje formy, przemiany stylistyczne, rozwój gatunku.

Samo zjawisko literatury na obczyźnie nie zostało dotąd wyczerpująco opisane. Nie należy zatem wymagać, by możliwe było to w przypadku tak zaniedbanego obszaru, jak dramat. Nie jest to jeszcze ostateczna synteza, na pewno jednak antologia stanowi jej zapowiedź, wstępne rozpoznanie i przybliżenie problematyki. Na obraz całościowy przyjdzie czas. Być może warto by poczekać i pokusić się o próbę całościowego ujęcia polskiego dramatu lat

1939–1989 bez dzielenia na emigracyjny i krajowy.

Ratajczakowa przywołała głosy autorów często dobrze znanych, choć nie zawsze jako dramatopisarzy. Nazwisk nie wymieniam, bo mam nadzieję – że i tak książką zainteresuje się wiele osób. Sądzę, że ta pierwsza próba kompleksowej prezentacji dramatu emigracyjnego, pierwsza na księgarskich półkach antologia stanowi niezwykle ważne i udane przedsięwzięcie.

*Jan Wolski*

## Z życia Kościoła

# Chiny – drogocenna perła Kościoła

Miliardowa ludność Chin w znacznej mierze pozostaje ateistyczna, niemniej rząd chiński uznaje istnienie na swoim terytorium pięciu religii: taoizmu, buddyzmu, islamu, katolicyzmu i protestantyzmu. Nie jest im łatwo zachować wolność od wpływów rządowych. Szczególnie jest to trudne w przypadku Kościoła katolickiego, który był i jest uznawany za ciało obce ze względu na związek z Rzymem. Sytuacja jest więc niezwykle skomplikowana i mimo że jego członkowie stanowią kroplę w oceanie całej ludności, to jednak jest to wspólnota licząca łącznie około 10 mln ludzi, z czego około 4,5 mln należy do tzw. Kościoła oficjalnego, a pozostali do Kościoła podziemnego. Podział ten został zapoczątkowany wraz z objęciem władzy w Chinach przez komunistów w 1949 r. W kolejnych latach zostały podjęte kolejne kroki zmierzające do zerwania więzi ze Stolicą Apostolską. Szczególnie tragiczny w skutkach był rok 1951, kiedy komuniści wygnali internuncjusza Antonio Riberiego, zamknęli jezuicki uniwersytet w Szanghaju, rozpoczęli aresztowania i prześladowania księży, sióstr i katolików świeckich, a także znacionalizowali wszystkie instytucje kościelne. Kolejna fala masowych aresztowań katolików nadeszła 4 lata później. Natomiast w 1957 r. doszło do faktycznego podziału w łonie chińskich katolików. Wówczas to zostało ustanowione Stowarzyszenie Katolickiego Kościoła Patriotycznego, czyli Kościół podległy władzom w Pekinie. Nie wszyscy katolicy przyłączyli się do tego Stowarzyszenia, znaczna część pozostała wierna Rzymowi i w kolejnych latach to oni szczególnie cierpieli prześladowania. Podział w łonie Kościoła chińskiego został przypieczętowany rok później, kiedy bez aprobaty z Rzymu, zostali konsekrowani biskupi co spotkało się z potępieniem Piusa XII. W ciągu kolejnych czterech lat wyświęcono 52 biskupów bez zgody Rzymu.

Tymczasem w Chinach postępował proces komunizacji, co naturalnie wiązało się z programową ateizacją. Rewolucja kulturalna przyniosła w 1966 r. zamknięcie wszystkich kościołów, także należących do Kościoła Patriotycznego, natomiast księża, osoby zakonne i biskupi zostali zamknięci w więzieniach, bądź obozach pracy. Był to najcięższy okres dla Kościoła w Chinach. Dopiero po zmianach na arenie politycznej Chin, w 1978 r. władze przywróciły wolność wy-

znania. W następnym roku zaczęto już otwierać na nowo kościoły, a katolicy z Hongkongu zaczęli nawiązywać więzi z tamtejszymi katolikami.

Nadal jednak ciężkim prześladowaniom poddawani byli ci, którzy w jakikolwiek sposób wyrażali swoją wierność Rzymowi. To także przyczyniło się do podziału w łonie Kościoła chińskiego. Członkowie Kościoła podziemnego faktycznie wiele wycierpieli i trudno im znaleźć wspólną płaszczyznę z katolikami wiernymi Kościołowi Patriotycznemu. Lata osiemdziesiąte przyniosły bowiem z jednej strony możliwość kontaktu i rozwój Kościoła Patriotycznego, a z drugiej – kolejne aresztowania wiernych Kościoła podziemnego. Ojciec Święty ze swojej strony dokładał wszelkich starań, by znormalizować stosunki z Kościołem w Chinach, a także przypominał światu o sytuacji w tym kraju i prześladowaniu katolików wiernych Rzymowi.

W praktyce nieraz zdarzało się, że w jednym kościele pracowali księża „podziemni” i oficjalni. Czasem nawet ze sobą współpracowali. W ostatnich latach coraz częściej w Kościele Patriotycznym wymieniane jest imię Jana Pawła II podczas mszy św. Są to pierwsze jaskółki, które wzbudzają nadzieję na normalizację stosunków i pojednanie. Wydaje się, że z zewnątrz bardzo trudno oszacować faktyczną sytuację tego Kościoła.

3 grudnia ub.r. w we wspomnienie św. Franciszka Ksawerego – patrona misji – Jan Paweł II celebrował mszę św. w intencji Kościoła w Chinach, pragnąc w ten sposób podkreślić 70. rocznicę konsekracji sześciu biskupów chińskich w Rzymie oraz 50. rocznicę ustanowienia organizacji kościelnej w tym kraju. Przy tej okazji Ojciec Święty wystosował specjalne przesłanie do katolików chińskich, w którym po raz kolejny zaapelował o jedność wiary i łączność ze Stolicą Apostolską. Jan Paweł II podkreślił uniwersalny charakter Kościoła, czemu sprzeciwiają się władze chińskie przez ograniczenie Kościoła Patriotycznego tylko do wymiarów narodowych. Jednak warunkiem przynależności do Kościoła powszechnego jest jedność z Chrystusem, następcami św. Piotra i całym Kościołem, co dokonuje się za pośrednictwem biskupów pozostających w łączności ze Stolicą Apostolską. W sposób szczególny Ojciec Święty zaapelował do biskupów, zachęcając ich do szczególnego starania o pojednanie w Kościele chińskim. Byłoby to prawdziwym darem tego Kościoła na jubileusz roku 2000. Jan Paweł II zwrócił również uwagę na konieczność zapewnienia odpowiedniej formacji kandydatom do kapłaństwa, jak również osobom zakonnym i katechistom, od nich bowiem będzie zależała przyszłość tego Kościoła. Papież podkreśla jednoczący wymiar Eucharystii.

stii, podczas której dokonuje się spotkanie ludzi z Bogiem i wzajemnie między sobą. *Nie ma jednak doskonałej komunii w Eucharystii bez pełnego wyznania jedności wiary wszystkich biskupów z papieżem oraz wszystkich kapłanów z papieżem i z ich prawowitym pasterzem w jedności z Kościołem, jednym, świętym, katolickim i apostołskim.* Ponadto Ojciec Święty zwrócił się także do władz chińskich z zapewnieniem, że Kościół nie jest powołany do mieszania się w wewnętrzne sprawy polityczne żadnego kraju, także Chin i nie powodu, by obawiać się Boga i Kościoła.

Papież wyraził swoje nadzieje co do faktycznego zjednoczenia w Kościele chińskim. Czy tak się stanie, trudno powiedzieć. Wiele zależy od postawy władz chińskich, od tego, czy pozwolą na pewną przestrzeń wolności Kościoła. Wiele też zależy od samych katolików chińskich, od tego, czy będą w stanie przezwyciężyć wzajemne żale i urazy, mające zresztą uzasadnienie. Kościół podziemny wiele wycierpiał i nadal ponosi ofiary, dając dowód swojej wierności Ojcu Świętemu. Władze chińskie postrzegają tę wspólnotę jako siedlisko sprzeciwu wobec prowadzonej przez siebie polityki, co częściowo jest prawdziwe. Bowiem niektórzy przeciwnicy obecnych rządów i w ogóle komunistów gromadzą się właśnie w Kościele podziemnym, który stanowi rzeczywistą oazę wolności.

1 lipca Hongkong stanie się częścią Chin. Niektórzy prorokują, że stanie się wirusem, który zarazi całe Chiny i zmieni ich oblicze społeczne, polityczne i gospodarcze; być może także religijne. W Hongkongu istnieje bardzo aktywna wspólnota katolicka, która liczy około 350 tys. osób; być może to ona stanie się pomostem prowadzącym do pełnego przywrócenia jedności Kościoła chińskiego ze Stolicą Apostolską.

oprac. Piotr Samerek SJ

