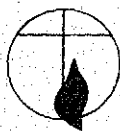


# przegląd powszechny

9/817/89

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

## WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

### RADA REDAKCJI

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

### ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Michał Jagiełło  
Maria M. Matusiak  
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)  
Grzegorz Schmidt SJ

### OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

### REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

### „PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 48-91-31 w. 211

49-02-39

tel. administracji 48-91-31 w. 214

48-09-78

### PRENUMERATA

roczna 1980 zł

za I półrocze 1080 zł

za II półrocze 900 zł

cena egzemplarza 180 zł

### Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem  
administracji „Przeglądu Powszechnego”.  
Część nakładu jest do nabycia w kioskach  
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,

Warszawa, ul. Rakowiecka 61

Zam. 2/87, (A-37), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

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

Numer zamknięto 16 VI 1989 r.

**Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca**

## Do naszych Czytelników!

Galopująca inflacja sprawia, że aktualna cena naszego miesięcznika jest już wartością raczej symboliczną. Faktyczne koszty produkcji przewyższają ją aktualnie trzykrotnie. Trudno przewidzieć, jak będą się kształtowały koszty produkcji za kilka miesięcy. Aby choć w części zaradzić powiększającemu się deficytowi naszego budżetu, postanowiliśmy ustalić cenę jednego zeszytu „Przeglądu Powszechnego” w 1990 r. na 500 zł. Liczymy na zrozumienie naszych czytelników.

Korzystając z okazji przypominamy, że najpewniejszym sposobem regularnego otrzymywania „Przeglądu” jest prenumerata. Można ją realizować WYŁĄCZNIE za pośrednictwem administracji „PP” (ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa), dokonując wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa. Koszt prenumeraty na rok 1990 wynosi 5500 zł. Prenumerata na I półrocze kosztować będzie 3000 zł, a za II półrocze 2500 zł. Przyjmujemy również prenumeratę zagraniczną. Do ceny miesięcznika doliczamy w tym przypadku koszty wysyłki.

Informujemy również, że wydrukowaliśmy już *Bibliografię Przeglądu Powszechnego za rok 1988*. Zainteresowanym Czytelnikom i Instytucjom *Bibliografię* przesyłamy bezpłatnie. Zgłoszenia prosimy kierować pod adresem administracji „PP”.

Redakcja „PP”

## Nowości Oficyny Przeglądu Powszechnego

Informujemy, że cały nakład książki Alfreda Cholewińskiego SJ „Chrześcijaństwo ponownie odkrywane” jest już wyczerpany. Przygotowujemy II wydanie książki. Przewidywany termin sprzedaży – grudzień 1989 r.

W najbliższym czasie ukaże się natomiast Kalendarz na rok 1990. W kalendarzu zaznaczono uroczystości i święta kościelne, a także informacje o liturgicznych czytaniach mszalnych na każdy dzień. Ozdobę kalendarza stanowią rysunki wybudowanych w ostatnich latach kościołów wykonane przez Konrada Kucza-Kuczyńskiego. Cena Kalendarza – 650 zł.

Zamówienia można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego”, dokonując wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

# Spis treści

---

*Wolfgang Seibel SJ*

**Stosunki niemiecko-polskie a zjednoczona Europa.  
W 50. rocznicę rozpoczęcia II wojny światowej** 249

---

*Tomasz Ludwisiak SJ*

**Wiara a inkulturacja. Od Vaticanum II do  
„Christifideles Laici“** 252

Kultura jest miejscem, w którym człowiek i świat są wezwani do odnalezienia chwały Boga.

---

*Jean-Yves Calvez SJ*

**Pluralizm religijny, dialog religii** 263

Rozpoznać wartość religii niechrześcijańskich bez popadania w synkretyzm.

---

*Bożena Chrzóstowska, Anna Lipczyńska, Grażyna Ziółkowska*

**Pytanie o szkołę: więzi czy więzy społeczne?** 269

W polskim systemie oświatowym szkoła jest instytucją intelektualnie i wychowawczo jałową. Jak do tego doszło i kiedy?

---

*Norman Golb*

**Kto spisał manuskrypty znad Morza Martwego?** 294

Manuskryptowe znaleziska w Qumran i w Masadzie są według N. Golba dowodem na to, że mieszkańcy Jerozolimy podjęli akcję ukrywania zwojów w Qumran i innych miejscach przed lub podczas oblężenia miasta przez Rzymian.

---

*Janusz Gazda*

**Armenia i Azerbejdżan – wokół sporu o Górny  
Karabach (dokończenie)** 313

Droga do prawdziwego porozumienia między różnymi grupami narodowościowymi prowadzi nie przez odgórnie narzucane ujednolicanie, lecz przez pielęgnowanie własnej inności i szacunek dla odrębności innych.

---

*Iwona Smolka*

**Od kontestacji do katastrofizmu** 328

Współczesna poezja polska wybiera poszczególnosc przeciwko wielkiej liczbie, jednostkę przeciw tłumowi, codzienność przeciw odświętności.

*Iwona Smolka*

**De la contestation au catastrophisme**

328

La poésie polonaise d'aujourd'hui opte pour le particulier contre le grand nombre, pour l'individu contre la foule, pour le quotidien contre la fête.

---

*Kazimierz Dziewanowski*

**Un demi-siècle s'est passé**

343

Un demi-siècle après la conclusion du pacte Hitler – Staline, il est enfin permis, tant en Union Soviétique qu'en Pologne, d'en parler en termes de critique. Cela offre des possibilités nouvelles et éveille de nouveaux espoirs.

---

**Comptes rendus**

352

*Wolfgang Seibel SJ\**

## **Stosunki niemiecko-polskie a zjednoczona Europa**

**W 50 rocznicę rozpoczęcia II wojny światowej**

Pięćdziesiąta rocznica wybuchu II wojny światowej wymaga najpierw, rzecz jasna, spojrzenia w przeszłość. Jednak niewiele nowego można tu powiedzieć. Wydarzenia, ich kulisy, motywy winowajców są dobrze znane. Na pytanie, jak to się dzieje, że ludzie są zdolni do popełniania tak strasznych zbrodni, nie znajdziemy chyba nigdy ostatecznej odpowiedzi. Dlatego właśnie tak ważne jest uczynienie wszystkiego, by zapobiec podobnym katastrofom w przyszłości.

Jedyną drogę do tego celu stanowi – moim zdaniem – integracja Europy. Dzięki szybkiemu rozwojowi EWG Europa Zachodnia jednoczy się coraz silniej, chociaż nie wolno nie dostrzegać, że w wielu miejscach wzmogło się również myślenie w kategoriach narodowych. Stwierdzenie, że Europa nie oznacza jedynie Europy Zachodniej, jest oczywiste i nie wymaga dalszych wyjaśnień. W tej perspektywie trzeba także spojrzeć na relacje niemiecko-polskie. Polska była zawsze zorientowana bardziej na Zachód niż na Wschód, stanowiła wręcz swego rodzaju forpocztę europejskiego ducha i kultury na terenach słowiańskich. Natomiast Niemcy od powstania Rzeszy w 1870 r. miały kłopoty z prozachodnią orientacją. Trudno im było wyzwolić się z iluzorycznej chęci odgrywania samodzielnej roli, niezależnej od Zachodu i od Wschodu. Zakończenie II wojny światowej i utworzenie RFN w 1949 r. położyło ten ostateczny kres. Republika Federalna Niemiec przyjęła zachodnią orientację i byłoby fatalnie, gdyby zyskały przewagę siły, które dzisiaj znowu opowiadają się po części za samodzielną polityką, niezależną od Wschodu i od Zachodu. Ścisłejsza

\* Wolfgang Seibel SJ jest redaktorem naczelnym „Stimmen der Zeit”, miesięcznika wydawanego przez jezuitów w RFN.

współpraca z Polską mogłaby wzmocnić prozachodnią orientację.

Prozachodnia orientacja nie oznacza tutaj rzecz jasna przede wszystkim elementu politycznego, lecz duchową opęję społecznej i politycznej kultury europejskiej, w której wolność stanowiła zawsze podstawową wartość. Wszelkie myślenie totalitarne, niezależnie od tego skąd pochodzi, zaprzecza w zasadniczy sposób tej idei Europy. Europa kończy się zawsze tam, gdzie kończy się wolność, a rozwija się tylko tam, gdzie panuje wolność. Sens europejskiej kultury – zarówno zdaniem Immanuela Kanta jak i André Glucksmanna – polega na umiłowaniu wolności. Wszelkie relacje, jeśli mają przynosić owoce i być przede wszystkim trwałe, muszą zmierzać w tym kierunku.

Do idei Europy należy także różnorodność narodów i kultur. Nie jest ona jedynie konsekwencją owocnych napięć, lecz także następstwem trwających od stuleci zaciekłych waśni między narodami i wyznaniami. Także niemiecko-polskie relacje nie były od nich wolne. Przyszłość zależy od tego, czy – z jednej strony – zostanie zachowana europejska różnorodność i nie przerodzi się ona w uniformistyczną jedność, i czy – z drugiej strony – z tej różnorodności nie rozwiną się tendencje antagonistyczne.

Chrześcijaństwo jest wplecione w europejskie wartości na różne sposoby. To, że Europa stała się samodzielnym, duchowym światem, sprawiło wiele czynników: przejęcie greckiego dziedzictwa przez Rzymian; podział Cesarstwa Rzymskiego w 395 r., spotkanie narodów późniejszej Europy z rzymską organizacją państwa i światem kultury, a także szczególna pozycja Francji, w której rozwinęły się zachodnie idee państwa. Decydujące znaczenie dla samodzielnego rozwoju miał jednak zachodni Kościół, który razem z łacińską zasadą kultury stanowił o powstaniu w rozpadającym się zachodniorzymskim cesarstwie nowej jedności nazwanej później Europą czy Zachodem. Duchowa jedność tej Europy nie zasadzała się nigdy przede wszystkim na pojęciu państwa, lecz na pewnej idei chrześcijaństwa, wspólnoty narodów przyznających się do Chrystusa.

Sekularyzacyjny proces czasów nowożytnych sprawił, że zanikła powszechna świadomość tych korzeni Europy. Mimo to wciąż jeszcze jest żywe przeświadczenie o wspólnej

przynależności, głębszej niż tylko w wymiarze gospodarczym. Łączy się z tym również przekonanie, że Europa wyłącznie jako związek interesów nie ma przyszłości, że – pozbawiona duchowego porządku opartego na poszanowaniu godności i wolności ludzi – może się stać piłeczką w grze innych mocarstw.

Polska miała zawsze – prawdopodobnie w o wiele głębszym wymiarze niż Niemcy – świadomość, że jest krajem chrześcijańskim i w chrześcijańskiej wierze znajdowała siłę do przetrwania i nadzieję na przyszłość. Przypomnienie chrześcijańskich korzeni może stanowić decydującą siłę dla budowania wolnościowej, pluralistycznej i pokojowej Europy, w której także Polska i Niemcy podejmą owocną i przyjazną współpracę. Dobre stosunki dwustronne stanowią tego warunek, ale nie wolno na nich poprzestawać. Trwały pokój i wolność można osiągnąć tylko w zjednoczonej Europie. Taka Europa byłaby dla całego świata wzorem pokojowego współistnienia.

*thum. Grzegorz Schmidt SJ*



*Tomasz Ludwisiak SJ*

## **Wiara a inkulturacja**

**Od Vaticanum II do „Christifideles laici”**

*Kościół, wprowadzając Królestwo Chrystusowe, nie przynosi żadnego uszczerbku dobru doczesnemu jakiegokolwiek narodu, lecz przeciwnie, wspiera i przyswaja sobie uzdolnienia i zasoby oraz obyczaje narodów, o ile są dobre, a przyjmując oczyszcza je, umacnia i podnosi (KK 13).* Te słowa konstytucji „*Lumen gentium*” wyrażały przekonanie Ojców II Soboru Watykańskiego o głębokich zależnościach między wiarą a kulturą. Z jednej strony Kościół zawsze ma misję głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i pokoleniom w sposób odpowiadający ich mentalności i wartościom kulturowym; z drugiej zaś – wszechspiając Ewangelię w kultury narodów i ich formy – przekształca je, ewangelizuje. Ten proces określa się często nianem inkulturacji i chociaż termin jest wprawdzie nowy, to jego treść występuje we wszystkich ważnych dokumentach nauczania Kościoła, od konstytucji soborowych do najnowszej adhortacji Jana Pawła II o świeckich. Można powiedzieć, że owo „sprzężenie zwrotne” między ewangelizacją a kulturą jest dziś dla Kościoła sprawą ogromnej wagi. Nie od rzeczy więc będzie przedstawić pewne aspekty zagadnienia na podstawie dokumentów, z uwzględnieniem niedawnego opracowania Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. „Wiara i inkulturacja”<sup>1</sup>.

### **Kultura jako dopełnienie wymagań natury ludzkiej**

#### **Natura a kultura**

Jeśli w formach kultury ukazuje się pełniej natura samego człowieka, to ważne wydaje się przedstawienie, co dokumenty soborowe rozumieją pod tymi pojęciami. Cały I rozdział konstytucji duszpasterskiej o Kościele jest poświęcony człowiekowi, jego naturze i osobie, godności i powołaniu. Natura ludzka jest ujęta opisowo, w kontekście danych

Objawienia. Człowiek stworzony na obraz Boży stanowi jedność duchowo-cielesną i właśnie tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta cały świat materialny, i dzięki temu jest zdolny do poznania Bożego planu wobec niego. Jednocześnie człowiek jest wewnętrznie rozdarty i dlatego *całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka i to walka dramatyczna między dobrem i złem* (KDK 13). Mądrość Kościoła jak i doświadczenia ludzkości są więc dalekie od optymistycznego „naturyzmu” w stylu J. J. Rousseau, bo mówiąc o naturze ludzkiej, takiej jaka jest, nie sposób pominąć w świetle Objawienia rzeczywistości grzechu. To spojrzenie na naturę ludzką pomoże nam lepiej zrozumieć stanowisko Kościoła wobec inkultracji.

Drugą ważną cechą bytowania ludzkiego jest fakt, że *człowiek z głębi natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swych uzdolnień* (KDK 12). Realizuje się więc i rozwija przez relacje z innymi osobami. Dlatego *jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej, jak przez kulturę* (KDK 53). Kultura objawia i dopełnia wymagania natury, dlatego też konstytucja „*Gaudium et spes*” określa mianem kultury *wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości* (KDK 53).

### Religia jako wymiar natury i kultury człowieka

Integralnym elementem natury i kultury człowieka jest także religia w sensie ogólnym. Człowiek jest bowiem bytem religijnym i wszystkie kultury mają wyraźny wymiar religijny. Ludzie nawet na niższym poziomie rozwoju zawsze szukali odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące ich

egzystencji, zaś religie związane z rozwojem kultury starają się odpowiedzieć na te pytania za pomocą coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka /.../ Podobnie też inne religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca (DRN 2). Chodzi tutaj o religijność w sensie „wstępującym”, tzn. pochodzącą od człowieka, ponieważ jest on zdolny do jakiegoś poznania Boga za pomocą rozumu i do wyrażenia swych postaw religijnych przez rytę, instytucję i obyczaje. Kościół odnosi się z szacunkiem do tych religijnych wysiłków człowieka, bo są one składnikiem kultur różnych narodów i zawierają godne uznania dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczne (por. DRN 2).

Jednocześnie Kościół zdaje sobie sprawę, że człowiek skażony przez grzech czyni niedoskonałymi również swoje dzieła i dlatego jest konieczne *ustawiczne odnawianie życia i kultury upadłego człowieka oraz zwalczanie i usuwanie błędów i zła* (KDK 58). Także religie, w których wyraża się naturalne dążenie ludzi do Absolutu, chociaż stanowią pewne przygotowanie ewangeliczne, potrzebują oświecenia i uleczenia (por. KK 16; DM 3).

## Inkulturacyja wiary

### Transcendencja wiary wobec kultur

Chrześcijaństwo zawsze było przekonane o transcendencji Objawienia w stosunku do kultur, które przenika i w których się wyraża. Słowo Boże jest skierowane do wszystkich ludzi i ci, którzy je przyjmują, według nieznanego pisarza z II w. *nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym*<sup>2</sup>. Wiara zatem (w sensie obiektywnym: jako doktryna wiary, Ewangelia) nie utożsamia się z elementami kulturowymi, które ją wyrażają. *Kościół, posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy*

nowym zwyczajem (KDK 58). Historia chrześcijaństwa pokazuje, że Kościół uczył się od początku wyrażać Ewangelię za pomocą pojęć i języka ludów pogańskich i starał się dostosowywać ją zarówno do mentalności ludzi prostych jak i warstw wykształconych (por. KDK 44).

Uznając jednak transcendentny charakter orędzia zbawienia i możliwość jego adaptacji do różnych kultur, trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze wiara narzuca często konieczność zmiany mentalności czy obyczajów panujących w pewnych kulturach w celu ich *ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełniejszego udoskonalenia na chwałę Bożą* (KK 17). Po drugie orędzie Ewangelii nie może być całkowicie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (tj. od świata i języka Biblii; od środowiska, w którym żył Jezus). Nie może też bez znaczących strat być oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków<sup>3</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o orzeczenia wielkich soborów starożytności, które w języku ówczesnej kultury umysłowej sformułowały podstawowe dogmaty wiary.

### Ewangelizacja kultur

Ewangelizacja ma doprowadzić człowieka jako osobę i jako członka społeczności do przyjęcia orędzia zbawienia, by wydało ono owoc w jego życiu. Chodzi zatem o człowieka w jego środowisku, w jego kulturze. *Ewangelizacja ma za zadanie wszczepienie siły Ewangelii w samą istotę kultury i jej formy*<sup>4</sup>. Proces inkulturacji polega zatem na przenikaniu mocy Ewangelii w określone środowisko społeczno-kulturowe i wezwaniu go do wiary według własnych wartości kulturowych, o ile są one zgodne z Ewangelią. Zakłada to pewne warunki wstępne, przede wszystkim otwarcie się na wszystkie kultury, szacunek dla nich i akceptację ich wartości pozytywnych. Ponieważ każda kultura jest kulturą konkretną a zarazem zdolną do przyjmowania wyższych wartości, wiara może stanowić tu czynnik dynamizujący również w tym znaczeniu, że *skarby i przymioty*

<sup>3</sup> *List do Diogneta*, V, 1.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, adhortacja *Catechesi tradendae*, 16 X 1979, nr 53.

<sup>5</sup> Tamże.

*duchu każdego ludu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie (KDK 58). Termin „inkulturacja” zawiera więc ideę wzrostu, wzajemnego ubogacania się, wprowadzania nowych kultur w życie Kościoła; ale także oczyszczania ich mocą Ewangelii, która ma dosięgnąć i jakby przewrócić kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym<sup>5</sup>.*

## Fundament inkulturacji wiary

### Jezus Chrystus

Fundament doktrynalny inkulturacji jest zawarty przede wszystkim w misterium Chrystusa – w Jego wcieleniu<sup>6</sup>, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Słowo Boże we własnej Osobie przyjęło człowieczeństwo w określonym czasie i miejscu, w określonej kulturze. Dlatego Sobór mówi, że Kościół powinien wrastać w różne kultury tak jak Chrystus, który przez swe wcielenie włączył się w społeczne i kulturowe uwarunkowania ludzi, wśród których przebywał (por. DM 10). Zecheł bowiem, narodzić się jako *poromek Abrahama co do ciała*, wzrastał pośród zwyczajów, praw i instytucji Palestyny I w., żywił się pobożnością Izraela opartą na Prawie i Prorokach. Dzieje ludu Bożego Starego Przymierza stanowią „prehistorię” Jezusa i On sam był przekonany, że w Jego Osobie i nauczaniu Bóg wypełnił obietnice dane praojcom – nie tylko Izraelowi, ale i wszystkim narodom. Zresztą nauczanie Jezusa, a szczególnie przypowieści, często prostują błędne pojęcia współczesnych o zbawczym planie Boga i Jego królestwie.

Zatem „wydarzenie Jezusa” jest nie tylko wzorcem zakorzenienia się w wartościach konkretnej kultury (tutaj: kultury religijnej Izraela); jest także wzorcem oczyszczania tej kultury i jej przekraczania. Szczególnie śmierć i zmartwychwstanie Jezusa ukazują z jednej strony niewystarczalność, a nawet grzech mądrości i moralności ludzkiej<sup>7</sup>, z drugiej zaś stanowią początek „nowego stworzenia”, nowej relacji każdego człowieka z Bogiem i z ludźmi, gdzie

*nie ma już Greka ani Żyda /.../ barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus (Kol 3,11). W Jezusie jako fundamencie inkulturacji jest widoczny zarówno głęboki związek z ówczesną kulturą żydowską jak i transcendencja wobec tej kultury. Słowo wcielone zachowuje wolność nawet względem religii, którą zbawczy plan Ojca przygotował Mu jako punkt odniesienia Jego czynów i słów. W misterium Chrystusa zostają otwarte perspektywy zbawienia dla każdego człowieka. Nawiązując do słów pierwszej encykliki Jana Pawła II można powiedzieć, że w Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg /.../ i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swej godności, swego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swego bytowania<sup>8</sup>.*

### Kościół pierwotny

Zesłanie Ducha Świętego, pierwszego daru dla wierzących, nie tworzy jakiejś nadkultury, ale odnawia osoby ludzkie i czyni z nich nową wspólnotę wiary i miłości. Gdy Ewangelia zaczyna być głoszona poganom, Kościół nie chce im narzucać konieczności porzucenia własnej kultury i przyjmowania zwyczajów żydowskich. Jednak ewangelizacja staje się dla młodego Kościoła także starciem z mentalnością pogańską, z idolatrią, z niemoralnością, nawet z filozofią. Chrystus ukrzyżowany jest zawsze zgorszeniem dla Żydów a głupstwem dla pogan. Na początku Listu do Rzymian Paweł przedstawia sytuację ówczesnego świata – środowisko zdeprawowanej natury i kultury, ale właśnie tym bardziej świat ten jest wezwany do odkupienia w Chrystusie. I choć Kościół w swych wysiłkach inkulturacji wiary starał się objaśniać Ewangelię także z pomocą mądrości filozofów (por. KDK 44), to jednocześnie zdecydowanie sprzeciwiał się niebezpieczeństwu przekształcenia wiary w swoiście pojętą filozofię. Tendencje gnostyczne, prądy filozoficzno-misteryjne, głęboko zakorzenione w ówczesnej

<sup>5</sup> Paweł VI, adhortacja *Evangeliæ nuntiandi*, 8 XII 1975, nr 19.

<sup>6</sup> Por. KDK 22: „Syn Boży przez swe wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”.

<sup>7</sup> Słabość mądrości pogańskiej i Prawa żydowskiego; por. Rz 1 i 2. 1Kor 1.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, encyklika *Redemptor hominis*, 4 III 1979, nr 11.

kulturze, stanowiły jedno z największych zagrożeń dla wczesnego chrześcijaństwa<sup>9</sup>. Jeżeli więc Kościół pierwszych wieków stanowi paradygmat Kościoła wszystkich wieków, to również realizowana przezeń inkulturacja wiary wskazuje na pewien ważny aspekt: kultura nie może być zbawiona, o ile nie pozwala przenikać się przez światłość Chrystusa, o ile nie odrzuca tego, co jest przeciwne Ewangelii.

Jednocześnie trzeba powiedzieć, że Kościół początków jest środowiskiem, w którym dokonuje się ogromny pozytywny wysiłek inkulturacji wiary związany z przełożeniem orędzia wiary na pojęcia i język kultury hellenistycznej i rzymskiej, a później innych kultur. Wysiłek ten jest procesem dokonującym się przede wszystkim w Kościołach lokalnych i dopiero potem wyrazi się w powszechnie obowiązujących określeniach dogmatycznych, wyznaniach wiary i podstawowych ustaleniach kultycznych. Stąd bogactwo sformułowań doktrynalnych, zwyczajów liturgicznych czy przepisów prawnych, stanowiących wyraz zakorzenienia się wiary w konkretnych kulturach i jednocześnie jej *jedność w różnorodności*. W samej dziedzinie liturgii, bardzo ważnej dla przekazywania wiary, mamy w Kościele starożytnym, a nawet wczesnego średniowiecza, ogromne bogactwo formuł, języków, rytów i tradycji świadczących o wspaniałych owocach *inkulturacji wiary*<sup>10</sup>. Kościół realizuje przekonanie, jakiemu nieraz dają wyraz Ojcowie Kościoła, że kultura jest miejscem, w którym człowiek i świat są wezwani do odnalezienia chwały Boga.

## Niektóre aktualne problemy

### Potrzeba odnowy kultury europejskiej

Inkulturacja jest związana z ewangelizacją, gdyż wartości ewangeliczne mają przenikać do wnętrza kultur ewangelizowanych społeczności przy zachowaniu wszystkiego co w nich dobre i cenne. W tej dziedzinie stoją obecnie przed Kościołem ważne zadania. Należy do nich m.in. uwzględnianie miejscowych tradycji przez młode Kościoły pozaeuropejskie, którym misjonarze przynieśli niegdyś orędzie wiary w europejskim „opakowaniu” kulturowym, a także uznanie religijności ludowej czy promocji sprawiedliwości

jako elementów inkulturacji wiary. Każde z tych zagadnień jest obszerne. Dla nas aktualnym i palącym problemem jest wyzwanie, które stawia Kościołowi sytuacja kulturowa świata rozwiniętego, szczególnie naszego kontynentu. Już Paweł VI zauważył, że *rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów /.../ Dlatego trzeba dołożyć wszelkich starań i zabiegów, żeby ewangelizować troskliwie ludzką kulturę*<sup>11</sup>. Ta troska przenikała ojców Soboru (patrz: konstytucja „*Gaudium et spes*”) oraz jest obecna w licznych wystąpieniach papieży. Jan Paweł II powiedział wprost o symptomach kryzysu tożsamości kulturowej Europy w swym przemówieniu na Sympozjum Biskupów Europejskich w Rzymie, w październiku 1985 r. Tymi symptomami są: rozłam dzielący narody Wschodu i Zachodu oraz ewolucja mentalności i obyczajów pod wpływem konsumpcjonizmu i mass-mediów. Negatywne skutki tej ewolucji ujawniają się przede wszystkim w kryzysie małżeństwa i rodziny, a jego objawem jest powszechna, na Wschodzie i Zachodzie, akceptacja przerywania ciąży – *triumf zasady materialnego dobrobytu i egoizmu nad najświętszą wartością, jaką jest ludzkie życie*<sup>12</sup>. Jest to duża porażka, która może mieć także następstwa demograficzne, ale która przede wszystkim ukazuje, jaki jest model antropologiczny i kulturalny dzisiejszej Europy – Bóg znajduje się w nim poza horyzontem życiowym współczesnego człowieka, tak bardzo zaangażowanego w budowanie miasta ziemskiego.

Innym przejawem kryzysu podcinającego korzenie chrześcijańskiej tożsamości kultury europejskiej jest kryzys uniwersytetów. *Uniwersytet – owa znamienita instytucja europejska, której powstanie jest dziełem Kościoła – nie jest w stanie opracować planu kulturalnego, który zasługiwałby na przyjęcie*<sup>13</sup>. Są to mocne stwierdzenia i Jan Paweł II potwierdza swe stanowisko jeszcze raz w swej najnowszej adhortacji o świeckich przypominając, że Kościół stoi dzisiaj *wobec rozwoju kultury, która się oznacza oderwaniem nie*

<sup>9</sup> Por. G. Quispel, *Gnōza*, Warszawa 1988, s. 105–127.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, encyklika *Slavorum apostoli*, 2 VI 1985, nr 11–12 i 17.

<sup>11</sup> *Evangelii nuntiandi*, nr 20.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*, „Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10/12 (1985), s. 16.

<sup>13</sup> Tamże.

*tylko od wiary chrześcijańskiej, ale wręcz od wartości ludzkich*<sup>14</sup>. Takiemu światu, takiej Europie, takiemu człowiekowi Kościół chce głosić Dobrą Nowinę Chrystusa.

### **Rola świeckich w ewangelizacji kultury**

Ewangelizacja we współczesnym świecie oraz inkulturowanie wiary w różnych społecznościach może przynieść rezultaty tylko wtedy, gdy jest w nią zaangażowany cały Kościół – pasterze i wierni. Obecna sytuacja uświadamia wszystkim niezastąpioną rolę świeckich w tym dziele. Dokumenty soborowe, szczególnie dekret o apostołstwie świeckich, wyrażają przekonanie Kościoła, że na laikacie spoczywa dzisiaj ogromna odpowiedzialność *przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych* (DA 2). Szczególnie odnosi się to do ewangelizacji kultury. Zagadnienie to mogłoby stanowić temat odrębnego opracowania, dlatego tutaj ograniczamy się do zasygnalizowania niektórych istotnych myśli z „Christifideles laici”. Dokument ten nie tylko przedstawia wyniki Synodu Biskupów poświęconego powołaniu i misji świeckich, ale stanowi syntezę posoborowego dorobku myśli Kościoła w tej dziedzinie. Jan Paweł II, nawiązując do swoich poprzedników, przypomina, że właściwym polem dla ewangelizacyjnej działalności świeckich jest obszerna sfera polityki, życia społeczno-ekonomicznego, kultury, nauki i sztuki, środków masowego przekazu itd.<sup>15</sup> Ta działalność realizuje się zarówno w sposób indywidualny jak i zbiorowy. Ten właśnie rodzaj apostołatu jest ważny dlatego, że *wpływu kulturowy /.../ może zaistnieć tylko dzięki działaniu nie tyle jednostek, ile „podmiotu społecznego”, to jest jakiejś grupy, wspólnoty, zrzeszenia bądź ruchu*<sup>16</sup>. Katolicy świeccy czy to jako jednostki, czy w sposób zrzeszony są zatem wezwani do ewangelizacji kultury. Oznacza to przede wszystkim twórczą obecność w *uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji*<sup>17</sup>. Drugim uprzywilejowanym miejscem, gdzie obecność świeckich jest nieodzowna, są środki społecznego przekazu. Ale zadanie świeckich nie może się ograniczać do

postawy defensywnej: na wszystkich drogach świata – mówi papież – musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii.

\*

Na zakończenie możemy spytać, jakie światło rzucają niniejsze rozważania na naszą obecną sytuację? Nie mamy wątpliwości, że związek chrześcijaństwa i Kościoła z historią i kulturą naszego narodu jest bardzo mocny i sprawdził się w doświadczeniach przeszłości zarówno odległej jak i niedawnej. Jan Paweł II niejednokrotnie nawiązywał do tej inkulturacji wjary w swoich przemówieniach podczas pielgrzymek do Ojczyzny. Na pewno mamy już za sobą wiele problemów, przed którymi stoją jeszcze młode narody chrześcijańskie. Ale zauważamy jednocześnie, że wiara, chrześcijaństwo i Ewangelia pozostają zawsze *darem i zadaniem* i muszą się w pewnym sensie zakorzeniać na nowo w konkretnej sytuacji każdego pokolenia. Inkulturacja wiary jest ciągle procesem „in statu fieri”. Dzisiaj stoimy także przed wyzwaniem, jakie rzuca nam historia. Jezeli, nawiązując do konstytucji „Gaudium et spes”, kulturą jest również *czynienie bardziej ludzkim życia społecznego, tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej* (KDK 53), to zadania, które pojawiają się przed Kościołem w Polsce, zarówno pasterzami jak i świeckimi, są ogromne. Do tych zadań można zaliczyć choćby odnowę etosu pracy, odnowę uniwersytetów, walkę o szacunek dla życia, włączenie świeckich w większą odpowiedzialność zarówno za misję Kościoła jak i służbę społeczeństwu. Jednocześnie w warunkach rosnącej demokracji i pluralizmu Kościół staje wobec różnych postaw i opcji politycznych, społecznych i kulturowych, które same z siebie mają uprawnioną autonomię i katolicy nie muszą być w tych sprawach jednomyślni. Taka sytuacja pozwala nam lepiej uświadomić sobie transcendentny charakter wiary wobec *rzeczywistości ziemskich* oraz misję Kościoła, która nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego, ale daje moc, światło i siły, służące utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według prawa Bożego (por. KDK 42).

<sup>14</sup> Jan Paweł II, adhortacja *Christifideles laici*, 30 XII 1988, nr 44.

<sup>15</sup> Tamże, nr 23.

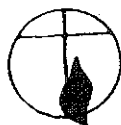
<sup>16</sup> Tamże, nr 29.

<sup>17</sup> Tamże, nr 44.

### Foi et insertion culturelle. Du Vatican II à Christifideles Laici

Le christianisme a toujours été convaincu de la transcendance de la Révélation par rapport aux cultures qu'il pénètre et dans lesquelles il s'exprime. Le fondement doctrinal de l'insertion culturelle de la foi se rattache au mystère du Christ – son Incarnation, sa Mort, sa Résurrection. Le „fait Jésus“ est un modèle non seulement

d'enracinement dans les valeurs d'une culture précise, mais également de purification de cette culture et du fait de la transcender. L'évangélisation dans le monde d'aujourd'hui et l'insertion de la foi dans diverses collectivités ne sauraient être efficaces que quand toute l'Eglise s'y emploie – les pasteurs et les fidèles.



Jean-Yves Calvez SJ

## Pluralizm religijny, dialog religii\*

27 października 1986 r. na zaproszenie Jana Pawła II przedstawiciele różnych religii zebrali się w Assyżu, aby wspólnie modlić się o pokój. Wydarzenie to wprowadziło do porządku dziennego dialog między religiami. Dialog bardzo upragniony, który jednakże nie rodzi się sam z siebie.

Już sama idea takiego dialogu wzbudziła żywy niepokój wśród integrystów: *Ten ekumenizm prowadzący aż do spotkania z przedstawicielami różnych religii stawia przed nami – powiedział msgr Lefebvre w dzień Wielkiej Nocy 1986 r. – istotny problem sumienia. Jeśli chodzi o nas /.../ chcemy pozostać katolikami*<sup>1</sup>. W różnych wielkich przemówieniach Papież starał się wyjaśnić problem ekumenizmu, co świadczy, iż musiał on się spotkać z pewną opozycją w najbliższym otoczeniu. *Synkretyzm – powtarzano cicho. Różnice wyznań religijnych nie były ukrywane czy łagodzone – odpowiada Papież. Ale – jeśli nie było cienia wymieszania ani synkretyzmu, to było z pewnością – precyzuje – wprowadzenie w życie przekonania, które jest także naszym przekonaniem, a zawiera się ono w nauce Soboru, o jedności wypływającej ze wspólnego pochodzenia i powołania rodziny ludzkiej i o wartości religii niechrześcijańskich*<sup>2</sup>.

### Jedyny zamiar Boga wobec ludzkości

Trzeba dobrze zrozumieć dwa ważne i odrębne problemy, jeśli chcemy przyjąć w stosunku do innych religii postawę godną chrześcijanina. Najpierw jedność pochodzenia i celu całej rodziny ludzkiej. Odnosi się to do wyznawców wszystkich religii jak i do tych, którzy nie wyznają żadnej. Następnie – to jest drugi problem – wartość religii niechrześcijańskich.

\* *Pluralisme religieux, dialogue des religions*, „Cahiers” nr 354 z 1 lipca 1987 r.

<sup>1</sup> Z homilii msgr Lefebvre. Tekst cytowany za B. Sesboué, *La doctrine de la liberté religieuse est-elle contraire à la révélation chrétienne et à la tradition de l'Eglise?* w: „Documents épiscopaux”, nr 15, październik 1986, s. 2.

<sup>2</sup> *Przemówienie do kardynałów i Kurii z 22 grudnia 1986*, „Documentation catholique” (DC) 1987, s. 135.

*Jest tylko jeden zamiar Boży – przypomina z naciskiem Jan Paweł II – wobec każdego człowieka przychodzącego na ten świat /.../ Bóg jest jedyny, jedyny jest także pośrednik między Bogiem i ludźmi /.../ Nie ma nikogo, kto pozostałby poza czy na marginesie dzieła Jezusa Chrystusa*<sup>3</sup>. Różnice i rozbieżności – również religijne – są dziełem ludzkim, nie zaś Bożym. Jedność przeznaczenia przekraczająca te różnice to porządek Boży. Ludzie wyznając różne religie często nie dające się pogodzić w swej treści mogą przeżywać swój podział jako coś, co nie da się przezwyciężyć. *Mimo to – mówi Jan Paweł II – wszyscy oni znajdują się w wielkim i jednym przeznaczeniu Boga, w Jezusie Chrystusie. Wszyscy są wezwani, by stworzyć lud Boży. Temu są wszyscy przyporządkowani. Przyporządkowanie do jedyności jednego ludu Bożego jest wartością realną i obiektywną, często zakrytą dla naszych oczu, a które mogło być rozpoznane w dniu Assyżu*<sup>4</sup>. W ten sposób dzień Assyżu był swego rodzaju lekcją w dziedzinie dialogu między religiami.

### Wartość religii niechrześcijańskich?

Powyższe stwierdzenia rzucają światło na drugi problem, do którego nawiązuje Jan Paweł II. Chodzi o wartość religii niechrześcijańskich samych w sobie. II Sobór Watykański mówił o tym w dwu miejscach: w Konstytucji dogmatycznej o Kościele („Lumen gentium”) i w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich („Nostra aetate”) i o Żydach.

Tekst „Lumen gentium” ukazuje szczegółowo sposób, w jaki ludzie przynależąc do różnych religii niechrześcijańskich są **PRZYPORZĄDKOWANI** LUDOWI BOŻEMU. Na pierwszym miejscu Żydzi – naród, który otrzymał przymierze i obietnice i z którego wyszedł Chrystus według ciała (zob. Rz 9,4–5)<sup>5</sup>. Następnie wszyscy ci, którzy *uznają Stworzyciela*, w szczególności zaś muzułmanie uznający i zachowujący wiarę Abrahama, *czczą wraz z nami Boga jedynego i miłostwego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny*<sup>6</sup>. Podobnie inni, *którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń; Bóg sam również nie jest daleko, skoro wszystkim daje życie, tchnienie i wszystko (Dz 17,25–28), zaś Zbawiciel chciał, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (1 Tm 2,4)*<sup>7</sup>.

Jeszcze nie wszystko jest jasne w stwierdzeniu, że religie niechrześcijańskie **SAME W SOBIE** mają wartość. Przede wszystkim mogłoby to znaczyć, że pomimo tych religii ich wyznawcy są *przyporządkowani* do ludu Bożego. W rzeczywistości w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich jest coś więcej na ich temat. Najpierw uznanie faktu, że: *Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca /.../*<sup>8</sup>. W Deklaracji tej znajdujemy również szczególniejsze uznanie różnorodnych **ELEMENTÓW RELIGIJNYCH**: *Tak więc w hinduizmie ludzie badają i wyrażają boską tajemnicę poprzez niezmierną obfitość mitów i wnikliwe koncepcje filozoficzne, a wyzwolenia z udręk naszego losu szukają albo w różnych formach życia ascetycznego, albo w głębokiej medytacji, albo w uciekaniu się do Boga z miłością i ufnością*<sup>9</sup>.

Sobór zachowuje ostrożność i nie rozstrzyga autorytatywnie tego, co jest elementem pozytywnym, co zaś mniej pozytywnym czy wręcz negatywnym (wypaczenia prawdziwej religii), a występującym w religiach. Przeciwnie – przyjmuje jasno, że **WE WSZYSTKICH RELIGIACH ZNAJDUJE SIĘ COŚ Z PRAWDY I ŚWIĘTOŚCI**.

W przypadku bardzo odmiennych religii Kościół nie waha się uznać w nich istnienia autentycznego *promienia prawdy oświecającej każdego człowieka*. Tak więc trzeba uznać wartość tych religii, a nie tylko uniwersalność zbawienia w Jezusie Chrystusie. Kościół głosi **ZARAZEM** swoją wiarę, że *prawdziwa religia, autentyczna droga, na której służąc Bogu ludzie mogą osiągnąć zbawienie i dojść do szczęścia, przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi*<sup>10</sup>, jak też wyraża swoje przekowanie o wartości religii niechrześcijańskich. W konsekwencji Kościół doma-

<sup>8</sup> Tamże, s. 134. Cytat zawiera myśl z J1 m 2,4–6.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele (KK) nr 16, zob. też „Cahiers”, nr 401–402, styczeń 1965.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (DRN) nr 1, zob. też „Cahiers”, nr 430, maj 1966.

<sup>9</sup> Tamże, nr 2.

<sup>10</sup> Dekret o wolności religijnej (DWR) nr 1.

ga się od swych synów, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują<sup>11</sup>.

Wielość religii nie jest rozumiana jako konieczna sytuacja ludzkości – ponieważ wszyscy ludzie nie tylko są przyporządkowani jednemu ludowi Bożemu, lecz powołani, by stać się jego częścią<sup>12</sup>. Wielość ta może być uważana przez Kościół jedynie za sytuację możliwą, godną pełnego szacunku. Jest jasne, że w dziedzinie religii każda decyzja człowieka winna być w całej pełni uszanowana; żadne ograniczenie w tej dziedzinie nie może być człowiekowi narzucane<sup>13</sup>. Następnie, jak to już widzieliśmy, Kościół rzeczywiście uznał w istniejących religiach *promień prawdy oświecającej człowieka*.

Taki jest dla Kościoła prawdziwy sens pluralizmu religijnego. A nie – czyż trzeba to powtarzać? – idea, iż wszystkie religie są jednakowo ważne albo że człowiek mógłby obojętnie i dowolnie przyjmować jakąkolwiek religię, lub że nie byłby moralnie zobowiązany do przyjęcia chrześcijaństwa, jeśli je spotkał i rozpoznał w nim całą prawdę.

## Dialog. Jaki dialog?

Uznanie autentycznych wartości w innych religiach prowadzi Kościół do ożywienia dialogu między chrześcijaństwem – konkretnie sam Kościół – a religiami niechrześcijańskimi z całą świadomością ich różnorodności. Już papież Paweł VI w encyklice „*Ecclesiam suam*”<sup>14</sup> nalegał usilnie na możliwość i stosowność takiego dialogu. Trzeba się tu zatrzymać nad pierwszą częścią tekstu Pawła VI – chrześcijanin powinien być doskonale świadom ORYGINALNOŚCI CHRZEŚCJAŃSTWA. Istnieje bowiem radykalny uniwersalizm chrześcijaństwa w tym sensie, że *nauczanie Ewangelii – miłość Boga, miłość bliźniego – PRZEWYŻSZA WSZYSTKIE ZASADY RELIGIJNE*, zwraca się do tego co najbardziej powszechne w świadomości ludzi, *jakakolwiek byłaby ich przynależność wyznaniowa – wierzących i niewierzących* – jak pisał jeden z teologów<sup>15</sup>.

Rys jeszcze bardziej rozstrzygający: jeśli Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni, jeden jest też pośrednik między

*Bogiem a ludźmi – Chrystus Jezus* – według słów św. Pawła (1Tm 2,4–6). Ta JEDNOŚĆ ŚRODKA ZBAWIENIA jest oczywiście nie do pogodzenia z ideą, że inne środki mogłyby być równie ważne. Trudność nie do pogodzenia – której też nie można usunąć – polega na tym, że w *chrześcijaństwie relacja człowieka do Boga i Boga do człowieka ma miejsce w historycznym człowieku – Jezusie Chrystusie /.../ przez pośrednictwo, w ścisłym znaczeniu tego słowa, które w JEZUSIE, w realiach tego świata, pozwala uczestniczyć temu co boskie i temu co ludzkie, czasowi i wieczności, życiu i śmierci, historii i zbawieniu*<sup>16</sup>. Powtórzmy jeszcze raz: to pośrednictwo dotyczy KAŻDEGO człowieka. Świadomość tego winna przypominać chrześcijaninowi, iż nie może on go sobie przywłaszczać, *nie może więc rzucać anatem na inne religie uważając, że prowadzą one do zguby. Dla tej samej racji chrześcijanin nie może przyjmować postawy ostracyzmu religijnego*<sup>17</sup>, np. w stosunku do ludzi niewierzących.

Jednocześnie – i to jest drugi aspekt myśli Pawła VI o stosunku do religii niechrześcijańskich – możemy, a nawet powinniśmy uznać z szacunkiem wartości duchowe i moralne znajdujące się w innych religiach. Uznanie tych wartości nie oznacza, że dostrzegamy w tych religiach pośrednictwo równe pośrednictwu Jezusa. Jakże wtedy Jezus mógłby być jedynym pośrednikiem? Nie trzeba się też lękać, że odkryjemy w innych religiach szlachetne ludzkie postawy – prawdziwie religijne – przez nie bowiem człowiek odpowiada na powołanie przez Boga i współpracuje w boskim dziele zbawienia Chrystusa. W mistyce i mądrości różnych religii znajduje się wiele bogactw, które mogą ubogacić i chrześcijanina. Podobnie zresztą jak i w filozofiach<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> DRN nr 2.

<sup>17</sup> KK nr 13.

<sup>18</sup> DWR nr 3.

<sup>14</sup> *Ecclesiam suam* (1964), nr 111–112; zob. też „Cahiers”, nr 398, wrzesień 1974.

<sup>15</sup> Joseph Moingt, *Rencontre des religions*, „Etudes”, styczeń 1987, s. 102.

<sup>16</sup> „Que les croyants d'autres religions puissent être sauvés, on ne doit pas hésiter à l'affirmer. Mais attribuer formellement leur salut à la religion qu'ils suivent, c'est /.../ aller trop loin, puisque la médiation du Christ n'y trouve pas sa place”, (J. Moingt, dz. cyt., s. 105).

<sup>17</sup> Tamże, 108.

<sup>18</sup> Tamże, 102–103. Warto tu przypomnieć, że Jan Paweł II mówiąc na temat Asyżu mówi o możliwości przyczynienia się religii „otwartych” i filozofii na rzecz pokoju – filozofie, które „rozpoznają, że pokój jest wydarzeniem porządku moralnego” (*Przemówienie do korpusu dyplomatycznego z 10 stycznia 1987*, zob. DC 1987, s. 135).

Trzeba też być gotowym i zapytać pokornie i po bratersku, ale szczerze, o napotkane postawy nie mające szacunku dla godności i wolności człowieka, a które to postawy – godności i wolności – zostały objawione w Jezusie Chrystusie. Dialog ze swej natury zakłada wysłuchiwanie problemów, które stawiają sobie obie strony dialogu. Dialog nie zakłada zgody we wszystkim – i tak być musi. Nie daje też pewności, że do niej doprowadzi. Rozwój dialogu jest tajemnicą Boga. Ma on znaczenie sam w sobie; jako taki jest już wyrazem *lojalności i wzajemnego poszanowania*, które winniśmy mieć dla siebie za wszelką cenę – jak mówił Paweł VI. W końcu, czy należy się spodziewać, że w przyszłości spotkają się różne religie we wspólnym przedsięwzięciu, przy mierzu? Paweł VI przewidywał ewentualność wspólnej troski *o wolność religijną, o ludzkie braterstwo, o zdrową kulturę we współpracy na rzecz porządku społecznego i obywatelskiego*. Oczywiście jest to możliwe, pod warunkiem, że współpraca ta nie wzbudzi podejrzenia o synkretyzm, który zacierałby różnice – okoliczności są tutaj bardzo różnorodne. W świetle uniwersalizmu chrześcijaństwa nie może być bardziej uprzywilejowane to, co może się dokonać między wyznawcami różnych religii, od tego, co może mieć miejsce między ludźmi niewierzącymi. Wspólny „front” religii może być bardzo dwuznaczny. Byłoby lepiej, gdyby spraw dotyczących wolności religijnej, badań w dziedzinie religii domagano się wspólnie od wierzących, agnostyków jak też niewierzących. Taka współpraca byłaby bardziej przejrzysta i dawałaby w każdym przypadku szansę lepszego wzajemnego poznania się.

Pierwszy etap dialogu chrześcijan z wyznawcami innych religii – wszędzie tam, gdzie jest to możliwe – powinien polegać na *ODKRYCIU* wartości, powiedzmy więcej – na odkryciu postaw duchowych charakterystycznych dla jednych jak i dla drugich. Tej właśnie otwartej postawy, nie oczekującej natychmiastowej jednomyślności, uczy nas Jan Paweł II swym spotkaniem w Assyżu. Musi upłynąć sporo czasu, aby rozpoznać drugiego jako drugiego, a nie takiego samego jak my.

*thum. Józef Kulisz SJ*  
*Wiesław Kulisz SJ*

*Bożena Chrzęstowska*  
*Anna Lipczyńska*  
*Grażyna Ziółkowska*

## **Pytanie o szkołę: więzy czy więzi społeczne?\***

### **Wprowadzenie**

Kryzys oświaty jest powszechnie znany, bo powszechnie doświadczany. Szkoły są bezpośrednio powiązane z życiem społecznym: od najmniejszej komórki – rodziny, do najszerzej pojętego środowiska oświatowego, naukowego, kulturowego. Czemu zatem pisać o szkole? Wszak ostatnio publicyści nie szczędzą piór, by ukazać różne przejawy polskiej biedy, czyli życie szkolne. Na ogół mówią pełnym głosem. Nie ukrywają także dramatycznej sytuacji szkolnictwa reprezentanci instytucji oświatowych czy działacze oświatowi. Obraz, który wyłania się z tych różnorodnych świadectw, jest podobny: jednakowo szary i smutny, zamglony i o niewyraźnych horyzontach. Różne można jednak wyprowadzić wnioski i analizy tej samej sytuacji: można próbować rozjaśnić szary obraz jaśniejszymi barwami, można próbować wyraźniej zarysować zamazane kontury albo też namalować całkiem nowy pejzaż.

Trzeba sobie jasno odpowiedzieć na pytanie: Czy chcemy poprawiać istniejący system oświaty, czy też odrzucamy go jako wadliwy i nieskuteczny? Czy mamy na uwadze dobro dziecka, potrzeby społeczne, czy też – deklarując takie idee – mamy na uwadze całkiem inną rzeczywistość nazywaną w pedagogice „wychowanie socjalistyczne”? Czy chcemy leczyć przejawy choroby, czy też docierać do jej źródeł?

Wypowiedź nasza chce być syntezą, która by uzasadniała potrzebę i KONIECZNOŚĆ USPOŁECZNINIENIA SZKOŁY. Aby odpo-

\* Artykuł stanowi rozwinięcie тез referatu wygłoszonego na posiedzeniu Niezależnej Rady Kultury w Poznaniu 12 XII 1988 r. Materiały archiwalne i ich interpretację przygotowała G. Ziółkowska, problematykę szkół zawodowych i program wiedzy o społeczeństwie omówiła A. Lipczyńska. Odpowiedzialność autorską za całość materiału ponosi B. Chrzęstowska.

wiedzieć na zasadnicze pytanie – Jak uwolnić szkołę z nałożonych więzów biurokracji i jak tworzyć rzeczywiste więzi społeczne? – trzeba najpierw postawić diagnozę szukając następnie jej uwarunkowań w historii.

## Diagnoza – rozpad więzi i wartości

W potocznym odczuciu przejawy kryzysu w oświacie to nędza materialna, niedobory kadrowe, złe programy nauczania i przeciążenie uczniów. Należałoby zatem wzmocnić wydatnie budżet oświaty, uzupełnić kadre (wszak wykształconych Polaków jest dosyć), zmienić programy nauczania, a zło zostanie zażegnane. Rzecz nie jest jednak tak prosta, zaś źródeł kryzysu nie można upatrywać wyłącznie w chaosie gospodarczym czy w przeładowanych programach nauczania. System oświaty w Polsce jest odczuwany jako narzucony i obcy (podział na „my” i „oni”, społeczeństwo i państwo właśnie na tym terenie jest szczególnie wyrazisty), skrępowany więzami nakazów, wytycznych i przepisów, co zniszczyło delikatną tkankę naturalnych więzi społecznych, zaś przede wszystkim doprowadziło do zupełnej degradacji zawodu nauczyciela. System ten trwa niezmiennie od lat stalinowskich, kiedy zbudowano jego podstawy. W ostatnich latach uwyraźniły się jego skutki – rozpad systemu jest widoczny gołym okiem. Co się składa na katastroficzną sytuację szkolnictwa?

NĘDZA MATERIALNA jest przyczyną pierwszą. W latach sześćdziesiątych wydatki na oświatę kształtują się podobnie (4–5%) w krajach socjalistycznych (np. Bułgaria, CSRR, NRD, Węgry, Polska), później we wszystkich wymienionych krajach budżet na oświatę wzrasta, w Polsce – maleje. Biedne są zatem szkoły i pracujący w nich ludzie. Jak wynika z badań Komitetu Ekspertów ds. Edukacji Narodowej, brakuje obecnie 5 tys. nowych budynków, zaś 10 tys. wymaga gruntownego remontu, wszystkie szkoły cierpią na rażące braki w wyposażeniu. Dzieci uczą się w systemie zmianowym (szczególnie w nowych osiedlach miejskich), przebywają w brudnych pomieszczeniach (nie remontowanych i źle sprzątanym), bardzo wielu uczniów nie ma dostępu do sal gimnastycznych. Izby klasowe są przeludnione (30–40 uczniów). Na pytanie: Jaka szkoła ci się

marzy? – uczeń zasadniczej szkoły zawodowej odpowiada bez namysłu: *Ładna, schludna, czysta*. Nauczyciel, któremu Karta Nauczyciela z 1982 r., zapewnia wynagrodzenie zrównoważone z uposażeniem kadry inżyniersko-technicznej, ciągle sytuuje się poniżej średniej krajowej i otrzymuje od 20–40% mniej niż przeciętny pracownik kadry technicznej. Zjawisko selekcji negatywnej, której zewnętrznym wyrazem jest feminizacja zawodu nauczycielskiego, zostało już rozpoznane i opisane. W ostatnich latach pojawiły się nowe negatywne zjawiska społeczne: stały odpływ kadry wykwalifikowanej, zatrudnianie niewykwalifikowanej, zatrudnianie emerytów, żołnierzy, oraz (często przymusowo!) zatrudnianie nauczycieli w godzinach ponadwymiarowych. Przyjrzyjmy się kilku liczbom, najpierw ogólnym.

Łącznie jest około pół miliona nauczycieli (w tym także wychowawcy, bibliotekarze i inne zawody nie związane bezpośrednio z nauczaniem). W 1986/87 r. według Rocznika Statystycznego w szkołach podstawowych pracowało 272,9 tys. nauczycieli, w zasadniczych szkołach zawodowych (tzw. niepełne średnie) – 34 tys., w średnich szkołach ogólnokształcących – 22 tys., w średnich szkołach zawodowych (technika i licea zawodowe oraz szkoły pomaturalne) – 45,3 tys., w szkołach artystycznych – 3,5 tys. Co roku odchodzi ze szkoły do innej pracy od 2 do 6 tys. nauczycieli<sup>1</sup>. Co roku zatrudnia się 4–10 tys. osób bez kwalifikacji. Najtrudniejszy dla szkoły jest początek roku szkolnego, np. w 1987 r. 7 września było w szkolnictwie wolnych 18 504 miejsc pracy (w tym około 10 tys. w szkołach podstawowych). Potrzeby – 38 tys. wolnych etatów – są zatem zaspokajane w połowie (53,2%). Wolne miejsca pracy „zagospodarowuje się” przydzielając nauczycielom zwiększoną liczbę godzin ponadwymiarowych oraz zatrudniając *dalsze grupy emerytów*. Brakuje przede wszystkim nauczycieli języka polskiego, matematyki, wychowania przedszkolnego, muzyki, plastyki, kultury fizycznej.

Jakich nauczycieli przyjmuje się do pracy? Kwalifikacje nowo zatrudnionych kształtowały się w 1987 r. następująco:

<sup>1</sup> Informacje dotyczące kadry czerpię z artykułu B. Stefańskiej, *Stan aktualny i potrzeby kadrowe szkolnictwa Wielkopolski do r. 1995*, w: *Uniwersytecki system zintegrowanego kształcenia i doskonalenia nauczycieli*, red. B. Bromberek, Poznań 1988, s. 6–19.

|                                                               |      |       |
|---------------------------------------------------------------|------|-------|
| absolwenci szkół wyższych<br>z przygotowaniem pedagogicznym   | 6439 | 31,8% |
| absolwenci szkół wyższych<br>bez przygotowania pedagogicznego | 1076 | 5,4%  |
| absolwenci SN i PST                                           | 8793 | 43,5% |
| absolwenci szkół średnich<br>bez przygotowania pedagogicznego | 3904 | 19,3% |

Administracja szkolna pociesza się, że maleje liczba z ostatniej kategorii (maturzyści!): w 1985 r. przyjęto takich „nauczycieli” 10670 osób, w 1986 – 7352 osoby (do 1 września – więc z pewnością liczby te zwiększyły się w ciągu roku szkolnego), jest to jednak słaba pociecha, skoro – jak wynika z tabeli – przyjmuje się do pracy ponad 60% maturzystów (przeszkolonych w pomaturalnych „Studiach Nauczycielskich” lub zgola „surowych”) i tylko 1/3 magistrów. Prognozy na przyszłość nie są dobre: przewiduje się spadek liczby nauczycieli z kwalifikacjami pełnymi i wzrost niedoborów kadrowych do 1995 r. Spowoduje to głównie przyrost naturalny; w wiek szkolny wejdą dzieci (już żyjące) z lat wyżu demograficznego, np. w Poznaniu przybędzie około 12 tys. uczniów (w 1987 r. było ich 173,5 tys., w 1995 r. będzie 185,5 tys.). Wzrost zapotrzebowania na nauczycieli wynika także z wdrażania nowych przedmiotów. Jest ich ogółem 8: informacja naukowa z elementami naukoznawstwa, zagadnienia z filozofii i etyki, wiedza o prawie, propedeutyka ekonomiczna, informatyka, ochrona i kształtowanie środowiska, problemy współczesnej cywilizacji, religioznawstwo. Ponieważ dla tych przedmiotów nie kształci się nauczycieli w ogóle, uczyć ich będą czynni nauczyciele przeszkoleni na studiach podyplomowych. Tę informację czytelnik odbiera w kategoriach absurdu. Jak można wprowadzać nowe przedmioty, skoro nie ma ich kto uczyć i trzeba nimi obciążać czynnych matematyków czy polonistów, których także brakuje? Co jest ważniejsze w edukacji: informacja naukowa czy po prostu matematyka? problemy współczesnej cywilizacji czy język polski? Nasze szkolnictwo cierpi nie tylko z powodu braku zdrowego rozsądku. Jest także skażone pychą.

Są więc przyczyny naturalne i absurdałne pogłębiającego się kryzysu w zatrudnianiu nauczycieli. W pierwszej grupie należy uwzględnić także naturalny ubytek emerytów teraz

bardzo licznie zatrudnionych (31 tys. osób – 15 tys. etatów), w drugiej – stały odpływ wykwalifikowanych nauczycieli i ciągłą fluktuację kadr.

Jeżeli nie nastąpią radykalne zmiany i szybka poprawa dramatycznej sytuacji, kto będzie uczył (i jak?!) nasze dzieci i wnuki? Jak przykra jest myśl, że na wielu dzisiejszych niemowlaków nie czeka ani przedszkolanka, ani dobrze przygotowana i spokojna nauczycielka. Bo w szkołach podstawowych uczą tylko kobiety (w całym szkolnictwie jest ich 80%) i nie są to nauczycielki „spokojne”, wprost przeciwnie – są przemęczone, znerwicowane, pozbawione podmiotowości, często zastraszone. Co druga nie ma pełnych kwalifikacji. Doksztalczą się więc z obowiązku, rodzą i wychowują dzieci, znoszą wszystkie ciężary naszej egzystencji „kolejkowo-inflacyjnej” i uczą w niezwykle trudnych warunkach.

Między nauczycielami a uczniami znajduje się ogniwo pośredniczące – urzędnik państwowy. Administracja stara się opanować *trudną sytuację*. W wypowiedziach urzędników kuratorskich można odczytać samozadowolenie, pracują bowiem wydajnie i skutecznie, załatwili niektóre dziury, zaradzili złu. Trudno jednak dopatrzeć się jakiegokolwiek odruchu zdrowego rozsądku czy krytyki wobec władz odpowiedzialnych za zaistniałą sytuację.

KSZTALCENIE NAUCZYCIELI stało się niemożliwe. Na pewno tak jest na uniwersytetach, a i w wyższych szkołach pedagogicznych są kłopoty. Studenci nie mają motywacji, nie chcą być nauczycielami. Nawet na kierunkach tradycyjnie nauczycielskich (np. na polonistyce) domagają się uruchomienia nienauczycielskich specjalizacji i nie chcą odbywać praktyk pedagogicznych. Dawniej właśnie praktyki i pobyt w szkole zachęcały wielu do podjęcia pracy w zawodzie. Dziś dzieje się odwrotnie – w wielu szkołach czują się intruzami, nikt nie interesuje się nimi naprawdę, nie spotykają ciekawych i twórczych ludzi, lub stykają się z nimi tylko nieliczni. Student otrzymuje za pracę w toku praktyk kilkanaście tysięcy złotych, nauczyciel zaś, opiekun praktyki, niewiele ponad jeden tysiąc, choć jest zobowiązany do konsultacji i opieki nad grupą studentów przez cały miesiąc.

Po ukończeniu studiów podejmuje pracę w szkole mniej więcej 1/3 absolwentów. Np. w 1987 r. na 870 oczekiwa-

nych w szkole absolwentów UAM w Poznaniu ukończyło pracę magisterską w terminie 650, a tylko 300 podjęło pracę w szkole. Dyrektorzy szkół wołają absolwentów wyższych szkół pedagogicznych (są posłuszniesi?), choć przyznają, że lepiej przygotowani merytorycznie są absolwenci uniwersytetów: są bardziej samodzielni, krytyczni, *mają zdolność logicznego myślenia, lepsze sposoby argumentowania* i wiele innych dodatnich cech. Słabiej – w świetle opinii dyrektorów – kształtuje się ich przygotowanie pedagogiczne<sup>2</sup>.

UPRZEDMIOTOWIENIE NAUCZYCIELI wiąże się z brakiem zaufania i niewiarą w naturalną skłonność człowieka do odpowiedzialnej i twórczej pracy. Nawet na wykształconego nauczyciela z dyplomem uniwersyteckim i przygotowaniem pedagogicznym czekają całe zastępy pracowników „nadzoru pedagogicznego”: metodycy, wizytatorzy, inspektorzy, dyrektorzy. Ośrodki Doskształcania Nauczycieli lansują *jednolity system sterowania* doskonaleniem się nauczycieli, które powinno być *obligatoryjne* i odbywać się trzykrotnie w toku kariery nauczycielskiej: po ukończeniu studiów nauczyciel ma odbyć *kurs adaptacyjny*, w okresie stabilizacji zawodowej – *studium poddyplomowe*, na trzecim poziomie – *studia specjalistyczne*. Ponadto istnieje *doskonalenie ciągłe* na konferencjach przedmiotowych, w zespołach samokształceniowych, na radach pedagogicznych, na co *powinny się nakładać różnorodne szkolenia* związkowe, partyjne, seminaria, sympozja, zespoły problemowe, *ruch postępu pedagogicznego* i inne. Funkcje koordynatora, organizatora i inspiratora tych różnych rodzajów szkolenia powierza się dyrektorowi szkoły. Jeszcze tylko trzeba dodać, że niezależnie od formy szkolenia zawsze występują te same *bloki treściowe*: wiedza pedagogiczno-psychologiczna, wiedza przedmiotowa, wiedza społeczno-polityczna, oraz przypomnieć, że nauczyciel bywa zobligowany administracyjnie do *wdrażania* nowych teorii pedagogicznych, a obraz uprzedmiotowienia nauczyciela zarysuje się w pełni. Nauczyciel jest w tym ujęciu człowiekiem pozbawionym mózgu, woli i serca. Trzeba go nieustannie przymuszać do „doskonalenia się”, pouczać, kontrolować, oceniać. Ilość nie przegradza się w jakość. Lepszy po prostu odchodzą. Chcą zdobyć czas na przeczytanie książki z własnej woli.

PRZECIĄŻENIE I FRUSTRACJE UCZNIÓW są faktem. Wiele się

o tym mówi i pisze. Może zbyt wiele? Z pewnością właśnie ta tematyka jest propagandowym chwytym: winne są przeładowane programy nauczania, winni są nauczyciele, nie zaś władze oświatowe odpowiedzialne za dramatyczną sytuację szkoły. Tymczasem przeciążenie uczniów jest m.in. przejawem kryzysu, nie jego źródłem. Szkołę tworzą ludzie, nie zaś dokumenty programowe. W przypadku przedmiotów humanistycznych, np. języka polskiego i historii, programy są ciekawe i umożliwiają twórczą pracę, a także rozsądne wybory i selekcję. Na to trzeba jednak mądrego i samodzielnie myślącego nauczyciela. Poprzednie akapity dowodnie uzasadniają, że aktualnie wytworzyła się sytuacja typu „kiepski nauczyciel i dobry program” i nic dobrego nie może wyniknąć z tych okoliczności.

Uczniowie szkoły nie lubią, niektórzy – nienawidzą. Szkoła to: *katorga, miejsce znienawidzone; przyczyna niechęci do życia; wyzwala agresję; kuźnia bezmyślności; miejsce przymusu; kupa nerwów; nienawidzę jej; budzi obojętność i znudzenie; instytucja źle zorganizowana* – piszą licealiści. Podobnie wypowiadają się o nauczycielach: *budzą strach, politowanie, wstręt; niektórzy szacunek i zainteresowanie, są nietolerancyjni, wyładowują się na uczniach; fałszywi, zmieniają się jak kameleony, by przypodobać się zwierzchnikom; potrafią obrzydzić niektóre przedmioty* itp. Nie budzą uznania także próby przypodobania się uczniom, np. *zamiast uczyć, cały czas dowcipkuje*; takie zachowanie nauczyciela jak i poziom jego żartów *poniża jego i naszą godność* – pisze licealista<sup>2</sup>. Uczniowie źle odbierają zatem swoich wychowawców: krytycznie odnoszą się do ich cech osobowościowych i moralnych; dostrzegają nierzetelność w pracy, chwiejność postaw, oportunizm.

Nauczyciele uciekają ze szkoły, uczniowie – nie mogą. Odbierają szkołę jako system narzuconych przymusów, co rodzi postawy obronne: niekiedy wyzwala agresję, niekiedy apatię, niekiedy zaś wychowuje à rebours dla ojczyzny i... Kościoła. Ten ostatni wniosek można wyprowadzić z lektury dokumentów, np. z listów młodzieży do Jana Pawła II

<sup>2</sup> B. Bromberek, *Absolwenci szkół wyższych kierunków i specjalności nauczycielskich w świetle opinii kadry kierowniczej*, w: *Uniwersytecki system zintegrowanego kształcenia...*, dz. cyt.

<sup>3</sup> Z materiałów ankietowych zebranych przez G. Ziółkowską w VIII Liceum Ogólnokształcącym w Poznaniu w 1987 r.

pisanych i wyróżnionych nagrodami w ramach konkursu zorganizowanego przez Kurię Metropolitalną w diecezji poznańskiej<sup>4</sup>. Przeciętne listy jednak ujawniają nie tylko to, że szkoła nie jest środowiskiem wychowawczym, ale także słabe lub wręcz szkodliwe rezultaty edukacji szkolnej. Młodzież posługuje się kodem ograniczonym lub wprost nowomową. W listach do dostojnego Adresata pisze językiem gazety i wypowiada gazetowe treści. Deklarując postawę chrześcijańską tkwi głęboko w aksjologii z ducha marksistowskiej; ujawnia spłaszczoną skalę wartości – na jej szczycie znajduje się humanizm i laickość, u podstaw – dobro społeczne i człowiek pojmowany jako *człowiek w zespole*. Autorów tych listów nikt nie uczył, jak wyrażać treści duchowe, głębsze, religijne, czy też nie dorośli oni do takich treści?

O słabości edukacyjnej i wychowawczej szkoły mówią zasadnicze wyniki badań naukowych<sup>5</sup>. Bezpośrednio można to dostrzec np. w toku egzaminów wstępnych na wyższe uczelnie: uniformizm myśli i wyborów, schematyzm myślowy i stereotypy, bezbarwność języka oraz powielanie cudzych myśli i słów, konformizm (mówi się to, co – zdaniem kandydata – jest oczekiwane) – wszystko to składa się na szarość i nijakość przeciętnego absolwenta. A postawy? Wymieńmy tylko te spośród negatywnych, które znajdują się niejako na powierzchni naszego dzisiejszego życia: zanik wartości obywatelskich, zanik patriotyzmu, nastawienia konsumpcyjne i pragmatyczne („zdać, przebić się”, nie zaś – „poznać, rozszerzyć swoje horyzonty”). Masowa emigracja młodych ludzi (by pominąć wszystkie ważne przyczyny społeczne i ekonomiczne) mówi o nieskuteczności działań wychowawczych szkoły. Polski system oświatowy nastawiony przede wszystkim na wychowanie „obywatelskie” i rozwijanie patriotycznych uczuć do ludowej ojczyzny nie zdał egzaminu.

Na koniec sprawa wstydliva – współczesną szkołą polską rządzi nie tylko bieda, ale i strach. W szkole boją się wszyscy: uczniowie, nauczyciele, rady pedagogiczne, rodzice, dyrektorzy. Każda z tych grup ma inne, mniej czy bardziej uzasadnione źródło lęku. Strach wyzwala agresję i represję. Nauczyciel bezradny wobec rozwydrzonych uczniów szkoły podstawowej skarży się na „mafię szkolną”.

Z kolei ankietowani absolwenci szkół podstawowych ujawniają różne przejawy represji i przemocy fizycznej. Nawet gdyby wypowiedzi w rodzaju: *[Pani] miała szafkę, w której miała różnego rodzaju kije i witki, uczeń przed odpowiedzią wybierał sobie kijek i jak nie umiał czegoś, dostawał; tak [nas] poniżano /.../ że w połowie szłem (!) z lekcji. Uciekałem do WC i tam przeplakałem całą lekcję*<sup>6</sup> – były znikomym odsetkiem pozytywnych reakcji uczniów, stanowiłoby to i tak powód do bolesnego zdumienia: Więc jest tak źle? Jak to jest możliwe w systemie tak ciasno opłatanym kontrolą? Stosowanie przemocy fizycznej nie jest zupełnie wyjątkowe, skoro myśli się o niej. Jak wynika z badań świadomości pedagogicznej nauczycieli szkół średnich, na 495 osób badanych aż 48% opowiada się za stosowaniem chłosty, w tym: wyjątkowo 12%, rzadko – 20%, często – 15%<sup>7</sup>.

Zapytajmy jeszcze: Gdzie w tym wszystkim są rodzice? Chodzą na wywiadówki, płacą składki na komitet rodzicielski, parzą herbatki i roznoszą bułeczki na maturach. Poza tym nie interesują się szkołą. *Ludzie zrobili się wygodni – pisze publicysta. – Uważają, że od nauczania i wychowywania jest wyłącznie szkoła.* Nauczyciele zaś mają tysiące żalów do rodziców. Między domem a szkołą istnieje wrogość i nieufność i rozwija się swoista *psychologia wychowawcza*. Pomiedzy – znajduje się ulica. Ona uczy, przyciąga, wchłania<sup>8</sup>.

Szkoła nie może istnieć i prawidłowo funkcjonować bez naturalnych więzi społecznych, te zaś zostały zerwane. W konsekwencji nastąpiło rozchwianie systemu wartości. Uczeń wzrasta w swoistej schizofrenii między aksjologią oficjalnej pedagogiki a obserwacją życia w „realnym socjalizmie”. Błąka się między szkołą, domem, Kościołem. Rzadko się zdarza, aby któraś z ofert była w pełni przyjęta i nie wchodziła w kolizję z pozostałymi. Toteż zwyczają albo ulica, albo kultura masowa, albo własna podkultura

<sup>6</sup> *Listy młodzieży do Ojca Świętego Jana Pawła II*, oprac. Bożena Chrzastowska, Poznań (w druku – Księgarnia św. Wojciecha).

<sup>7</sup> Np. J. Polakowski, *Badania odbioru prozy artystycznej w aspekcie dydaktycznym*, Kraków 1980; Z. Uryga, *Odbiór liryki w klasach maturalnych*, Warszawa – Kraków 1982.

<sup>8</sup> M. Bąk-Dąbrowska, *Szkoła w oczach uczniów*, „Przewodnik Katolicki” 1989, nr 3.

<sup>9</sup> K. E. Sielawa-Kozłowska, *Elementy świadomości społecznej nauczycieli* Warszawa, praca doktorska (maszynopis), Warszawa 1982. (badania przeprowadzono w latach 1974–1975).

<sup>10</sup> S. Sikorski, *Psychologia wychowawcza*, „Tygodnik Kulturalny”, 1988, nr 8.

młodzieżowa. Najmniejszy udział w formowaniu społeczeństwa młodego pokolenia ma szkoła. Musi tak być, skoro budzi ona nienawiść, zaś w najlepszym przypadku obojętność i znudzenie.

Szkoła jest zatem instytucją – w naszym systemie oświatowym – intelektualnie i wychowawczo jałową. W zetknięciu z nią rodzi się poczucie zagrożenia i samotności. Jak do tego doszło i kiedy? Jakie mechanizmy zdecydowały o obecnym stanie rzeczy?

### Ubezważnienie szkoły

Więzy biurokracji narzucono szkole w latach ofensywy ideologicznej, zaś uformowany wówczas model instrumentalnie pojętej edukacji trwa – z niewielkimi zmianami – do dziś. Utwierdza w tym przekonaniu nawet powierzchowny przegląd okólników, zarządzeń, załączników, wytycznych kierowanych przez Ministerstwo Oświaty i kuratoria do różnych instytucji oświatowo-wychowawczych w latach 1945–88. Najwięcej w tym zakresie zrobiono u progu lat pięćdziesiątych. Główne zabiegi polegały na odizolowaniu szkoły od rzeczywistych wpływów społecznych, rozbudowaniu administracji szkolnej, objęciu całego toku życia szkoły pancerzem nakazów i wtłoczeniu go w ciasny gorset ideologiczny. Zarządzano wszystkim: uroczystościami okolicznościowymi, początkiem i zakończeniem roku szkolnego, zakupami podręczników, czasopism, map, pomocy naukowych, a nawet kredą i kałamarzem. Sięgnijmy do dokumentów archiwalnych<sup>9</sup>.

Tak z pism Ministerstwa Oświaty jak i kuratora wynika, iż zakończenie roku szkolnego miało być uroczyste i akcentować *nierozzerwalny związek szkoły ze społeczeństwem*. W tym celu należało zaprosić przedstawicieli władz i organizacji społeczno-politycznych oraz członków *demokratycznych komitetów rodzicielskich i komitetów opiekuńczych*. Poprzez tych przedstawicieli realizuje się – jak pisał kurator – *udział szerokich mas pracujących miast i wsi w tych uroczystościach*. Owe demokratyczne komitety były jednak powoływane według szczegółowych wytycznych kuratora, który w stosownym poleceniu napominał: *Wyniki wyborów [do komitetów rodzicielskich] MUSZA zadokumentować pełne*

*zwycięstwo elementów postępowych w szkole nad siłami wstecznymi (12 marca 1949 r., podkr. nasze). Należy wskazać na konieczność odpowiedniego doboru personalnego do szkolnych komitetów opiekuńczych. Muszą się rekrutować z takich pracowników, którzy dają pełną gwarancję współpracy ze szkołą w duchu nowych zadań, jakie stawia przed młodzieżą rzeczywistość naszego kraju na jego drodze do budowy socjalizmu (29 marca 1949 r.).*

Obok tak swoiście pojętego uspołecznienia, a w istocie „odspołecznienia” wprowadzono do szkoły zasady nomenklatury. Autorytarność w formowaniu nadzoru pedagogicznego i administracyjnego wykluczała rzeczywiste zaangażowanie w życie szkoły nauczycieli, rodziców i uczniów. Wyrosły wówczas mur nieufności między nauczycielami a nadzorem pedagogicznym jest jednym z najbardziej trwałych elementów struktury szkolnictwa. Zepchnięciu nauczycieli do roli posłusznych wykonawców towarzyszyło skazanie ich na ubóstwo materialne. Tak więc w szybki i skuteczny sposób stworzono warunki negatywnej selekcji do zawodu.

Instrumentalne traktowanie systemu edukacyjnego widać także w trybie ustanawiania organizacji młodzieżowych preferujących jeden, tzw. socjalistyczny model życia i takich wzorzec wartości. Najwyżej cenioną wartością była wówczas *walka klasowa* i według tego kryterium porządkowano cały proces dydaktyczno-wychowawczy. Wszystkie działania i całe życie szkolne były podporządkowane względem politycznym i one to właśnie usunęły z pola widzenia człowieka i naturalne więzi społeczne. Młode pokolenie miało zostać przystosowane do wymagań stawianych przez decydentów. Należało je wyposażać w jednolity system przekonań zgodnych z założoną aksjologią oraz w zespół cech osobowych ułatwiających władzom rządu, jak np. uległość i konformizm postaw czy poglądów. Tak zbudowany system działał demoralizująco także na nauczycieli niszcząc ich niezależność, samodzielność myślenia i działania. Ci spośród nauczycieli i uczniów, którzy nie walczyli o *zwycięstwo elementów postępowych*, byli skazani na brak akceptacji. Żyli w klimacie zagrożenia i samotności. W ten sposób

<sup>9</sup> AP w Poznaniu, *Kuratorium Okręgu Szkolnego Poznańskiego w Poznaniu*, 1948, sygn. 9, 1949, sygn. 10, 11.

tworzono grunt dla braku inicjatywy i odwagi oraz pożądanej uległości wobec zwierzchników.

W latach pięćdziesiątych zatracono zatem bezpowrotnie autorytet moralny zawodu nauczycielskiego. Dowodem degradacji jest jego feminizacja. W odczuciu społecznym jest to zawód poniżany i ośmieszany. Poniżają nauczycieli tak głodowe pensje, śmieszne wysokości przyznawanych nagród, kryteria nagradzania i oceniania, jak i okragłe frazesy wygłaszane o nich samych (np. w Dniu Nauczyciela), a przede wszystkim – brak zaufania. Wszystko to zbudowano u progu lat stalinowskich, ale w oświacie wcale się one nie skończyły; w nieco zmienionej postaci działają te same mechanizmy. Jedyną zmianę można dostrzec w stylistyce dokumentów, choć reguły walki klasowej nadal są wpisywane w niektóre dokumenty programowe (o czym poniżej), zaś pogłosy dawnego języka odzywiają się niekiedy w oficjalnych wystąpieniach, np. w przemówieniu Mieczysława Rakowskiego: *Nie wszyscy nauczyciele uważają, że ich postannictwem jest szerzenie wierności dla ideałów socjalizmu. /.../ Moim zdaniem, nauczyciel, który nie uważa socjalizmu za przyszłość świata, nie powinien mieć możliwości wpływania na świadomość młodzieży*<sup>10</sup>.

### Co dały reformy?

Było ich od lat pięćdziesiątych wiele. Nauczyciel ciągle pracował w nowych warunkach z „tymczasowym” programem nauczania, często „wdrażał” administracyjnie narzucone eksperymenty pedagogiczne, z konieczności ulegał różnym modnym nowościom naciskany rozmaitymi formami szkolenia. Ponadto zmieniała się struktura szkolnictwa (np. „jedenastolatka”, „ośmiolatka”, „dziesięciolatka” itp.), liczebność klas, podręczniki, teorie wychowawcze itd. Wszystkie te zmiany czy reformy dokonywały się jakby ponad głowami nauczycieli, z inicjatywy władz, konsultacje społeczne – jeśli w ogóle się zdarzały – były najczęściej pozorowane dla celów propagandy. Wszystkie reformy dokonywały się w ramach „pryncypiów” – umacniały ciągle ten sam model szkoły, toteż np. w zakresie programowania treści nie były to reformy, ale ich namiastki, zaledwie retusze czy korekty. Wystarczy porównać daty przełomów polity-

cznych – 1956, 1968, 1970, 1976, 1980 – z rytmem życia oświaty, by zauważyć, że tylko w 1980 r. oświata przeżyła jakiś istotny wstrząs. Pozostałe daty przeszły bez echa albo istotnie – w sferze dokumentów programowych – odywało się tylko echo, nierzeczywisty pogłos realnych wydarzeń. Np. w 1957 r. dokonano „reformy” programu języka polskiego, której osiągnięciem (na tle dotychczasowego polępienia dla formalizmu) było sformułowanie zadania programowego: *rozwijanie wrażliwości estetycznej uczniów*. Wiele jednak zmieniło się w rzeczywistości szkolnej dzięki samym nauczycielom i ogólnej liberalizacji po 1956 r.

Na dzisiejszą sytuację szkolnictwa bezpośredni wpływ wywarły reformy z lat siedemdziesiątych i działania nauczycielskiej „Solidarności” w latach 1980–81. Pierwsze zmierzły do upowszechnienia dziesięcioletniej szkoły średniej. Była to reforma systemowa i – jak wszystko w „epoce propagandy sukcesu” – pomyślana gigantycznie. Nie wchodząc w historyczne już szczegóły, odnotujmy najważniejsze, czyli SPADER PO EPOCE E. GIERKA I MN. J. KUBERSKIEGO:

- przeładowane i przetelektualizowane programy nauczania (tylko przedmioty humanistyczne uzyskały nowe programy w latach osiemdziesiątych, pozostałe modyfikowano);

- nowe instytuty naukowe (w liczbie 5) powołane dla celów reformy z szybko montowaną (więc wątpliwą) kadra naukową i administracyjną, np. Instytut Kształcenia Nauczycieli, Instytut Programów Szkolnych i in.;

- idea „akademizacji” nauczycieli (wszyscy mieli się legitymować stopniem magistra), rozbudowanie studiów zaocznych;

- likwidacja tradycyjnych placówek kształcenia nauczycieli szkół podstawowych – liceów pedagogicznych, studiów nauczycielskich (miały one dobre tradycje, odpowiednią kadre, własne szkoły ćwiczeń; dziś powołano ponownie w kraju 101 dwuletnich Studiów Nauczycielskich – bez kadry i bez tradycji, zaś Ośrodki Dokształcania Nauczycieli przemieniają się w fabryki wydawania zaświadczeń i dyplomów, skoro kształci się w nich i dokształca 70 tys. nauczy-

<sup>10</sup> Innego wyjścia nie było. Wystąpienie wicepremiera M. F. Rakowskiego podczas centralnej konferencji teoretyczno-politycznej dla nauczycieli 12–13 marca w Warszawie, „Głos Nauczycielski” 1982, nr 7.

cieli rocznie; dla porównania – uniwersytety wypuszczają ogółem w kraju 5 tys. absolwentów rocznie);

– zbiorcze szkoły gminne i likwidacja wielu dobrze działających małych szkół wiejskich (szkoły „molocho” na nowych osiedlach skupiające tysiące dzieci i *zespoły szkół średnich* – nawet licea opatruje się tą koszmarną nazwą – zawdzięczamy po części klęsce budownictwa szkół).

Czy ktoś policzył, ile kosztowały awanturnicze reformy z okresu Gierka? Ile pieniędzy? Ile strat społecznych? Szkód moralnych?

Odnotujmy także dwa momenty pozytywne: pobudzenie świadomości społecznej i rozluźnienie zatrzasków w gorszej ideologicznej nałożonej szkole. Wizja „dziesięciolatki” była odbierana przez wielu myślących Polaków z przerażeniem, w poczuciu zagrożenia kultury narodowej, co w istocie znaczy – tożsamości narodowej. Toteż społeczeństwo jakby obudziło się z letargu: rozgorzały dyskusje prasowe, które dotyczyły nie idei szkoły dziesięcioletniej (to było objęte zapisem cenzury – nie podlegało dyskusji!), lecz głównie treści kształcenia. Np. pierwszą wersję programu języka polskiego opracował zespół nowo powołanego Instytutu Programów Szkolnych. Projekt ten wzbudził gwałtowny protest społeczny, interwencję Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej PAN i jego odrzucenie. Szybko opracowano II *wersję programu do wdrożeń*, tym razem przy udziale sił społecznych (1976 r.). Taki porządek rzeczy – IPS patronował i firmował prace programowe, wykonywano je zaś społecznie w ramach Komisji Przedmiotowo-Programowej – trwał do 1986 r., kiedy to w czerwcu min. J. Michałowska-Gumowska podziękowała za *twórczy wkład* członkom i rozwiązała Zespół Programowy. I znów kolejny paradoks: IPS powołano dla celów reformy, ale główne prace, np. programowe, zostały wykonane społecznie. Jaką rolę pełni zatem Instytut Programów Szkolnych i ile kosztuje jego istnienie? Dziś, z perspektywy historycznej, trzeba pozytywnie ocenić wkład społeczny w pracę nad programem „dziesięciolatki”: przygotowano wprawdzie program nierealny i przeintelektualizowany, ale – w przypadku języka polskiego – oparty na konkretnej wiedzy o literaturze i języku, nie zaś jak dotąd na hasłach ideologicznych. Wówczas, w połowie lat siedemdziesiątych,

postawiono pierwszy krok ku wolności, uczyniono wyłom w państwowym monopolie systemu oświatowego.

Co wniosła „Solidarność”? Odnotujmy najkrócej, co wynegocjowano w 9 zespołach problemowych w marcu i kwietniu 1981 r. w Ministerstwie Oświaty. Do najważniejszych osiągnięć należy z pewnością Karta Nauczyciela (weszła w życie w 1982 r.), Regulamin Rad Pedagogicznych zapewniający wpływ rady na życie szkoły, pobudzenie i przebudowę świadomości wielu nauczycieli oraz istotnie szybką i skuteczną reformę programów nauczania przedmiotów humanistycznych. Np. instrukcje programowe zawierające doraźne zmiany w programie nauczania języka polskiego weszły w życie już we wrześniu 1981 r., w kwietniu zaś tegoż roku były gotowe (i przyjęte w negocjacjach) projekty nowych programów dla wszystkich typów szkół – podstawowych i ponadpodstawowych. Całą pracę (8 dokumentów programowych) wykonano w ciągu 3 miesięcy<sup>11</sup>.

Ruch „Solidarności” budował istotne podwaliny uspołecznienia szkoły – zmierzał do upodmiotowienia uczniów i nauczycieli, którzy brali czynny udział w pracach reformatorsko-programowych. Założenia demokracji i pluralizmu światopoglądowego oraz prawdy i rzetelności w prezentowaniu treści kształcenia przyświecały wszystkim działaniom programowym.

Reforma oświaty przygotowana przez „Solidarność” została zahamowana, i to nie tylko przez stan wojenny. Najpierw utrudniali ją dyrektorzy szkół, nie udostępniający nauczycielom nowych instrukcji programowych, lub inni pracownicy nadzoru, np. poprzez instruktaż, komentarze, zalecenia. Zasadniczą barierę wznosili jednak sami nauczyciele. Wielu przyjmowało nowe programy niechętnie – trudno być wolnym, łatwiej pracować w systemie nakazowym.

Władze oświatowe – na pozór – kontynuowały po stanie wojennym ustalone w negocjacjach porozumienia. W życie szkoły stopniowo wprowadzano opracowane wcześniej projekty. Np. dla szkół średnich opracowano w Komisji Przedmiotowo-Programowej („ciało” społeczne działające

<sup>11</sup> Projekty programów opublikowano w „Polonistyce” 1981, nr 5; numer ten ukazał się w przededniu stanu wojennego, do czytelników dotarły wyłącznie egzemplarze objęte prenumeratą.

przy ministerstwie) tzw. program kompromisowy, w którym uwzględniono tak projekt „solidarnościowy” z 1981 r., jak i opracowany równolegle (choć nieco później)<sup>12</sup> projekt resortu. W nowym „kompromisowym” programie, który wszedł w życie do I klasy liceum w 1986 r., sporo ocalono z pierwotnych założeń „Solidarności”. Nie wszystko jednak. Po naradzie pisarzy partyjnych i kampanii prasowej w 1983 r.<sup>13</sup> w Instytucie Programów Szkolnych (poza istniejącą jeszcze wówczas Komisją Programową) dokonano *cichcem* – jak zdradził niechcący jeden z publicystów<sup>14</sup> – kolejnych retuszy. Zredukowano treści „podejrzane”: motywy religijne, teksty filozoficzne, literaturę emigracyjną i utwory autorów z kręgu opozycji, np. twórczość Jana Twardowskiego, Ewy Lipskiej, Stanisława Barańczaka, niektóre wiersze Czesława Miłosza, lirykę religijną (np. przepiękny tekst średniowieczny „Żale Matki Boskiej pod krzyżem”), teksty filozofów, np. św. Augustyna, sporo prozy współczesnej itp. Mimo tych redukcji programy języka polskiego obowiązujące współcześnie – tak w szkole podstawowej jak w średniej – zapewniają nauczycielowi pewien margines swobody i twórczą pracę, nie musi on wpisywać się w jedynie słuszną ideologię<sup>15</sup>.

SZKOŁY ZAWODOWE to osobny problem. Negocjacje właśnie na tym polu z reguły kończyły się klęską. Udało się wywalczyć tylko jedną godzinę historii. Nie udało się osiągnąć nic w zakresie języka polskiego, uczniowie zasadniczych szkół zawodowych mają znikomą liczbę lekcji polskiego – 2 godz. w tygodniu. Jak mówią? Jak piszą? I kończą edukację humanistyczną w szkole. Ogółem kształci się w szkołach zawodowych (trzyletnich zasadniczych i w technikach oraz liceach zawodowych) 72% młodzieży w Polsce (dane z r. szk. 1986/87), w tym w zasadniczych zawodowych – ponad 50%. Szczególnie ta ostatnia grupa młodzieży jest w ogóle pozbawiona wykształcenia humanistycznego, co bowiem można osiągnąć w 2 godz. języka polskiego i jedynej godzinie historii, w dodatku bez podręcznika? Do tej pory bowiem (po 8 latach!) nie zdołano go przygotować.

Polski robotnik nie musi znać ani dziejów ojczystych, ani swego języka czy literatury. Musi natomiast dobrze znać swoje miejsce w społeczeństwie i nie powinien lubić inteligencji. Takie wnioski ogólne można wyprowadzić z nowego

programu (z 1988 r.) przedmiotu wiedza o społeczeństwie<sup>16</sup>. Według tego programu trzeba opracować następujące tematy: społeczeństwo i prawa jego rozwoju – 15 godz., rola klasy robotniczej we współczesnej epoce – 15 godz., budowa społeczeństwa socjalistycznego w PRL – 32 godz., powtórzenie i utrwalenie materiału – 8 godz. Na wstępie, w rozdziale pt. „Charakterystyka treści przedmiotu” czytamy: *Pośrednio lub bezpośrednio treści programu GÓRZA w różne burżuazyjne, drobnomieszczańskie i rewizjonistyczne teorie – dezawuuujące, umniejszające lub wypaczające rolę klasy robotniczej w walce o socjalizm i w procesach jego budowy (podkr. nasze). W związku z powyższym należy, zgodnie z programem, przez 15 godz. mówić o roli klasy robotniczej we współczesnej epoce. Ciekawe, czym nauczyciel wypełnia te godziny? I czy, zgodnie z zaleceniami pedagogiki, odwołuje się do przeżyć uczniów z tej dziedziny? I co zdola powiedzieć o społeczeństwie i prawach jego rozwoju także w ciągu 15 godzin? Nieufny czytelnik może sprawdzić w cytowanym programie, że robotnik nie powinien lubić inteligenta. Temat „Trudności i bariery rozwijania aktywności politycznej przez klasę robotniczą” jest wsparty hasłem, w którym zwraca się uwagę na *oddziaływanie sił antysocjalistycznych i konserwatywnych dążących do hamowania aktywności politycznej klasy robotniczej na rzecz socjalizmu*. Inne hasło zwraca uwagę na *inteligencję jako siłę niejednorodną i niesamodzielną pod względem ideologicznym i politycznym* (temat: „Więź klasy robotniczej z inteligencją“!). Do czynników cywilizacyjno-kulturalnych wchodzących w skład uwarunkowań budowy socjalizmu w Polsce wchodzi – zdaniem autorów nie wymienionych z nazwiska – m.in.: *zacołanie umysłowe (analfabetyzm), techniczne,**

<sup>16</sup> W atmosferę tamtych lat i taktykę obronną Instytutu Programów Szkolnych wprowadzają głosy w dyskusji na Forum Polonistycznym, np. B. Chrzastowskiej, *Nasze projekty powstawały w wirze nauczycielskich sporów i dyskusji*, „Polonistyka” 1983, nr 7.

<sup>17</sup> Otworzył ją artykuł A. Wasilewskiego, *Brudna pianina nietolerancji*, „Trybuna Ludu” 1983 (10 V); w maju i czerwcu przetoczyła się przez wiele dzienników i czasopism w całym kraju fala podobnie zatytułowanych artykułów.

<sup>18</sup> J. Marks, *Stwardniałe centrum interseksyjne*, „Kultura” 1985, nr 17.

<sup>19</sup> W obecnej sytuacji kadrowej programy te nie mają jednak szans – są zbyt ambitne i trudne, program liceum zaś jest przeładowany, dlatego właśnie B. Chrzastowska nie podpisała go jako jedyna osoba z zespołu pracującego nad programem.

<sup>20</sup> *Wiedza o społeczeństwie w kl. III zasadniczej szkoły zawodowej. Materiały informacyjne dla nauczycieli*, Warszawa 1988, Instytut Programów Szkolnych.

*przesady, klerykalizm, długotrwałość utrzymywania się elementów dawnej świadomości klasowej i mentalności kastowej (1). Czy to jest tylko nowomowa, czy raczej sięganie do „najlepszych” tradycji lat pięćdziesiątych? W dobie „narodowego porozumienia” program wiedzy o społeczeństwie sięga po wypróbowane środki walki klasowej... Ponadto, żeby nikt nie miał złudzeń, na czym polega laickość szkoły, omawiany program mając na uwadze uniwersalną wartość marksizmu wskazuje w ramach tematu „Istota religii” marksistowską koncepcję religii jako dopełnienie rzeczywistości ziemskiej. I co ma począć z takim programem nauczyciel – inteligent przecież? Jak ma uzasadniać – w dobie intensywnych działań min. Wilczka – wyższość ustroju socjalistycznego nad gospodarką kapitalistyczną? Czy prymitywne uproszczenia omawianego programu będą pomagać reformie ekonomicznej w naszym kraju?*

Przypomnijmy: ponad połowa polskiej młodzieży uczy się w zasadniczych szkołach zawodowych, w swoistym rezerwacie stalinowskiego modelu edukacyjno-wychowawczego. Wszelako to dzieje się poza wiedzą i kontrolą społeczną. Autorzy programu są anonimowi.

### Jak ratować szkołę?

Dramatyczna sytuacja szkoły wymaga natychmiastowej interwencji. Wiedzą o tym wszyscy – od szarego obywatela do najwyższych decydentów. Czy zwykły obywatel ma jednak tylko czekać na decyzje – przede wszystkim na tak potrzebne oświacie pieniądze? Istnieją dwie drogi działania: negocjacje z władzami oraz naciski społeczne w kierunku uspołeczniania szkoły i bezpośredni współudział w tworzeniu naturalnych więzi społecznych – podstawy istnienia i funkcjonowania szkoły. Sprawę pierwszą uświadamia GROŹBA KOLEJNEJ REFORMY SZKOŁY. Brzmi to nielogicznie: interwencje, pomoc – tak, „systemowa reforma” – nie? Przedstawmy rzecz po kolei. W lutym 1987 r. prasa doniosła o powołaniu Komitetu Ekspertów ds. Edukacji Narodowej. Do jego zadań należeć będzie opracowanie koncepcji rozwoju edukacji narodowej w Polsce oraz zaproponowanie rozwiązań modelowych systemu szkolnego<sup>17</sup>. KEEN działa już 2 lata pod kiefunkiem prof. Czesława Kupisiewicza, konsultuje

swoje prace – jak wynika z wywiadu<sup>18</sup> – z nauczycielami (w liczbie 15 tys.) i przedstawi wyniki na przełomie 1988/89 r. W „Zarysie koncepcji przebudowy szkolnictwa w Polsce” – finalnej pracy Komitetu Ekspertów – zostaną zaproponowane ogólne zasady reformy. Będzie to *gruntowna, długofalowa, kompleksowa, tym razem starannie przygotowana reforma* – zapowiada przewodniczący KEEN. Komitet Ekspertów przewiduje cztery scenariusze reformy: SCENARIUSZ ROZWOJU wymagający 10% budżetu narodowego ma w pełni zaspokoić potrzeby edukacyjne społeczeństwa (upowszechnienie wychowania przedszkolnego, pełnego wykształcenia średniego i sukcesywnie – wyższego); SCENARIUSZ OŻYWIENIA to dokonanie najpilniejszych reform i likwidacja dokuczliwych deficytów oświaty; SCENARIUSZ STAGNACJI wymaga także wzrostu nakładów z uwagi na konieczność zapewnienia oświaty rocznikom z przyrostu naturalnego (1986–1990: wzrost o 694 tys. uczniów); SCENARIUSZ REGRESU to utrzymanie dotychczasowych nakładów na oświatę<sup>19</sup>.

Mimo zapewnień o konsultacjach z wielką grupą nauczycieli koncepcja reformy i jej stopniowego wprowadzania – *klinowego, mozaikowego, kroczącego* – sprawia wrażenie spekulacji typowo „gabinetowej”. Niepokój wywołuje nie tyle brak środków materialnych na jakąkolwiek reformę (może wreszcie dojrzeje myśl, że oświata kosztuje i że są to wydatki w ogólnym rozrachunku opłacalne?), ile pytanie zasadnicze: Kto będzie realizował tę reformę? Czy można podrywać do skoku chorego? Pokazywać odległą metę kulejącemu i zachęcać go do startu? Przeświadczenie, iż szkołę mogą uratować środki materialne i *spójna koncepcja strukturalna i programowo-metodyczna systemu szkolnego*, jest wysoce ryzykowne.

Szkołę tworzą ludzie. Nauczyciele i uczniowie. System narzucanych przymusów i krępowanie więzami biurokracji przez długie lata skutecznie odzwyczaiły nauczycieli od samodzielnych i twórczych działań. Ponadto nauczycieli nie ma. Nie zachęci ich do pracy nawet najlepsza teoria pedagogiczna. Najpierw trzeba odbudować człowieka, zapewnić

<sup>17</sup> Komunikat PAP, „Gazeta Poznańska” z 20 II 1987 r.

<sup>18</sup> Z wywiadu J. Kraśniewskiego z Czesławem Kupisiewiczem, „Głos Nauczycielski” 1988, nr 25.

<sup>19</sup> P. Sarzyński, *Scenariusze dla szkoły*, „Tygodnik Kulturalny” 1988, nr 26.

mu spokój i swobodę działania, stworzyć motywacje finansowe i prestiżowe, a to jest przecież program działań na długie lata! Nauczyciele są zmęczeni. Dręczy ich nie tylko sytuacja egzystencjalna, ale także brak spokoju i stan ciągłego reformowania. Szkoła i nauczyciele długo dojrzewają do nowego. Tymczasem: *Żadna reforma w Polsce nie trwała dostatecznie długo, aby mogła dać efekty: zanim one nastąpiły, wchodziła w życie kolejna reforma, nowa koncepcja wywracająca do góry nogami ustalony już rytm i porządek* – mówi nauczyciel, zaś sąd ten podziela wielu naukowców. Ponadto – czy można ekspertom ufać do końca? W okresie przygotowań do „dziesięcioletki” reformie patronowali także pedagodzy. Ukuto wówczas termin „pedagogika potakująca”<sup>20</sup>. Czy teraz stanie się niezależna? Przekroczy zaklęty krąg principiów i spekulatywnych teorii i zauważy autentyczne potrzeby dziecka i narodu?

Wzory z PRZESZŁOŚCI mogą stanowić punkt oparcia dla myśli niezależnej i poszukującej dobrych rozwiązań. Warto ożywić dobre tradycje sprzed 1939 r., starannie dotąd eliminowane: różnorodność szkół oraz wysoki stopień uspołecznienia szkolnictwa w okresie II Rzeczypospolitej nie mogły interesować powojennych organizatorów oświaty, zmierzających do podporządkowania szkoły celom ideologicznym, a tym samym – uniformizacji. W przeciwstawnej trosce o wypracowanie indywidualnego stylu pracy szkoły i jej uspołecznienie warto przypomnieć zasadę powoływania Rad Szkolnych Okręgowych, sprecyzowaną w art. 5 Ustawy o tymczasowym ustroju władz szkolnych z 4 czerwca 1920 r.<sup>21</sup> Radę Szkolną mógł powoływać minister *do współdziałania z Kuratorium*, w jej skład mieli wchodzić przedstawiciele środowiska zawodowo-pedagogicznego, społecznego i religijnego. Z możliwości Ustawy skorzystano w Poznaniu w 1923 r. Wejście w Rozporządzenie Ministra o utworzeniu Rady Szkolnej Okręgowej Poznańskiej<sup>22</sup> pozwala ocenić sensowność i trafność tej decyzji. W zakres działań Rady wchodziło np.: *badanie potrzeb szkolnych i oświatowo-kulturalnych okręgu, inicjatywy w sprawie reform w szkolnictwie w ogóle, bądź w celu przystosowania ich do miejscowych warunków i potrzeb; przedstawienie Ministrowi opinii o administracji szkolnej i stanie szkolnictwa okręgu oraz wynikających stąd wniosków; wyda-*

wanie opinii o wnioskach zakładania i zwijania państwowych szkół; delegowanie /.../ członków Rady do zwiedzania szkół i instytucji wychowawczych i oświatowych bez prawa egzaminowania młodzieży i czynienia uwag nauczycielom. W skład Rady wchodziłi wybrani demokratycznie nauczyciele (7 osób), przedstawiciele społeczeństwa (7 osób wybranych na sejmiku wojewódzkim), wojewoda, kurator, przedstawiciele najliczniejszych wyznań religijnych oraz 5 osób wyznaczonych przez ministra, w tym 1 lekarz.

W 1924 r. (w piśmie z 17 marca)<sup>23</sup> kurator poznański próbował uzyskać nominację do Rady dla 5 urzędników kuratorskich. Minister kategorycznie się sprzeciwił i przypomniał mu: *Z mandatów tych korzystać należy, aby do Rady Szkolnej okręgu wprowadzić wybitne siły społeczne nieuwzględnione przez sejmik wojewódzki, spoza szeregów urzędniczych i nauczycielskich oraz ewentualnie także wybitnych pedagogów nie wyszłych z wyborów nauczycielskich* (24 marca). Upomniany kurator szybko (8 kwietnia) przedstawił nowych kandydatów: 1. profesora uniwersytetu i zarazem przewodniczącego komisji egzaminacyjnej dla nauczycieli szkół średnich jako *pedagoga*, 2. wiceprezesa Rady Nadzorczej Banku Przemysłowców jako *znawcę przemysłu i handlu* (ze względu na szkoły zawodowe), 3. prezesa Zjednoczenia Narodowego Polskiego jako *znawcę potrzeb warstw robotniczych*, 4. posła i patrona kółek rolniczych jako *znawcę potrzeb włościańskich*, 5. przewodniczącą Związku Towarzystw Kobiet Pracujących jako *znawczynię potrzeb i życzeń kobiet okręgu*. Ten niewielki fragment historii sprzed 65 lat wymownie ilustruje praktykę nadawania szkole społecznego charakteru oraz zasady funkcjonowania władz oświatowych. Tak Ustawa jak „rozporządzenie” ministra czy wprost korespondencja urzędowa zaświadcza, iż nad szkołą roztoczono nie tylko społeczną

<sup>20</sup> Zob. S. Bortnowski, *Spór ze szkołą*, Kraków 1982, s. 243; groźba „potakiwania” jest uzasadniona, skoro Kupisiewicz tak tłumaczy klęskę poprzedniej reformy: „Niestety, kryzys paliwowo-energetyczny zapoczątkowany około roku 1973, zahamował rozwój oświaty, a nawet doprowadził tu i ówdzie do regresu w porównaniu z wtedy osiągniętym stanem” (w cytowanym wywiadzie J. Kraśniewskiego).

<sup>21</sup> *Dziennik Urzędowy Rzeczypospolitej Polskiej*, 1920, nr 50, poz. 304.

<sup>22</sup> *Dziennik Urzędowy Rzeczypospolitej Polskiej*, 1923, nr 6, poz. 41.

<sup>23</sup> AP w Poznaniu, *Kuratorium Okręgu Szkolnego Poznańskiego w Poznaniu 1919-1939*, sygn. 2.

opiekę, ale i kontrolę. Poddana jej była przede wszystkim administracja szkolna.

Dziś szkoła jest osamotniona. Zajmują się nią wyłącznie władze oświatowe i partyjne oraz fachowcy od nauczania i wychowania. Nie współpracują z nimi (lub dzieje się to wyjątkowo) fachowcy przedmiotowi – ludzie nauki: matematycy, poloniści, fizycy i in. Nie istnieją żadne ciała społeczne (wybierane demokratycznie) ani przy kuratoriach, ani w ministerstwie. Wśród młodych kadr naukowych doszczętnie zatraciła się myśl o służbie społecznej, np. o humanistycznych funkcjach nauki. Nie można nawet pomyśleć, aby młody asystent odbył staż w szkole średniej, choć dawniej każdy profesor (np. Kleiner, Pigoń, Szweykowski, Pollak) właśnie tak zaczynał karierę uniwersytecką. Popularyzacja nauki stała się nieco wstydliva, uprawia się ją najczęściej dla celów zarobkowych. Olimpiady przedmiotowe to jedyne pole, na którym styka się w konkretnym działaniu świat nauki i oświaty (ale i one – dodajmy przekornie – powstały z inicjatywy władz oświatowych).

SZKOŁY SPOŁECZNE CZY USPOŁECZNIONE? – to pytanie skupia w sobie istotną problematykę współczesnych trendów oświaty. Zwycięza – jak się zdaje – idea szkół społecznych: prywatnych, półprywatnych, autorskich, wyznaniowych. Ludzie przejęci troską o przyszłość edukacji narodowej, myślący niezależnie skupiają się w stowarzyszeniach oświatowych, walczą o prawo do działania. Ich starania są godne poparcia. Szkoła, którą założy jakiś pasjonat z grupą wybranych nauczycieli (najczęściej przyjaciół), dofinansowana przez rodziców, ma szansę bycia autentycznym środowiskiem wychowawczym, pod warunkiem wszakże pełnej samorządności rady pedagogicznej. Szkoły „społeczne” z pewnością różniłyby się między sobą, wypracowałyby indywidualne style pracy, dobrze działające – mogłyby stanowić impuls dla innych placówek.

Kto jednak założy szkołę zawodową? Kto przyjmie na siebie ciężar kształcenia podstawowego? Szkoły prywatne nie rozwiązują problemu oświaty. Będą to szkoły elitarne i jako takie są potrzebne. Trzeba jednak myśleć o uspołecznieniu wszystkich szkół, a przede wszystkim najbardziej zaniedbanych (i najliczniej skupiających uczniów) szkół zawodowych.

Szanse uspołecznienia szkoły stwarzają ostatnio władze oświatowe, choćby przez nowe zarządzenie w sprawie komitetów rodzicielskich. Daje ono rodzicom duże uprawnienia: komitet może brać udział w programowaniu pracy szkoły, mieć wpływ na dobór treści nauczania czy zajęć pozalekcyjnych, wpływać na system działań opiekuńczych (stypendia), a nawet na dysponowanie budżetem szkolnym, może wystawiać oceny pracy szkoły. Te duże uprawnienia, z których rodzice powinni skorzystać, nie wynikły z próżni. *Widmo uspołecznienia szkoły krąży nad Polską* – pisze Piotr Sarzyński<sup>24</sup> – informując, że w ciągu ostatniego roku ukazało się sto artykułów prasowych na ten temat. Wszyscy są za uspołecznieniem – od „Trybuny Ludu” do „Tygodnika Powszechnego”. Inaczej wytycza się jednak drogi do celu – „odgórnie” przez inicjatywy nauczycieli i rodziców lub „odgórnie” przez przejmowanie tych inicjatyw i sterowanie nimi z wyżyn ministerstwa. Tak właśnie postąpiły władze oświatowe – w kwietniu 1988 r. zorganizowano Komitet Współdziałania z Rodziną i Środowiskiem pod przewodnictwem wiceminister Marii Berzyńskiej, która na posiedzeniu tegoż Komitetu przedstawiła projekt omawianego zarządzenia. Z licznych wątpliwości wyrażonych przez Sarzyńskiego, który boi się *jałowych debat i fasadowości*, warto odnotować najważniejsze: Czy tak pomyślane uspołecznienie szkoły jest w ogóle możliwe? W szkołach istnieją bardzo złe tradycje współpracy nauczycieli i rodziców. Jest wiele wrogości i zastałych animozji. Ponadto nauczyciele gnębieni licznymi formami kontroli poczuwają się zagrożeni jeszcze jednym ciałem kontrolnym – komitetem rodzicielskim. Nie można łączyć bezboleśnie starego z nowym. Zmiany muszą nastąpić najpierw w systemie zarządzania oświatą.

Władze oświatowe reagują zatem ostatnio na bodźce wynikające z katastroficznej sytuacji szkoły. Jednakże podjęte działania idą utartym trybem. Z inicjatywy władz powstają coraz to nowe komisje, komitety, zespoły. Krzyżują się one z działalnością komórek powstałych istotnie z inicjatywy społecznej. Wszystkich łączy przekonanie o katas-

<sup>24</sup> P. Sarzyński, *Szkolowroték*, „Polityka” 1988, nr 21; tu m.in. omówienie genezy zarządzenia w sprawie komitetów rodzicielskich oraz ich uprawnień.

trofie szkoły i różni „filozofia interwencji”: akceptacja systemu i wsparcie materialne szkoły określają działalność Narodowego Czynu Pomocy Szkole (PRON), nienaruszanie systemu i dążenie do reformy programów i sposobu nauczania charakteryzuje „Akcję na rzecz przywrócenia dzieciom dzieciństwa” (Zielona Góra), radykalny program zmian systemu zmierzający do tworzenia szkół uspołecznionych i społecznych głosi Stołeczne Towarzystwo Oświatowe. Istnieją ponadto inne działające grupy społeczne w Krakowie, Wrocławiu, Poznaniu, które z trudem przebijają się na powierzchnię życia. Nastąpiło jednak wyraźne ożywienie, ruch myśli. Istnieje nie wykorzystany potencjał intelektualny i społeczny, którego nie wolno zmarnować. W dyskusjach o oświacie pojawia się *nie słyszany dotąd język* – jak donosi sprawozdawca prasowy – mówi się już nie o modelowaniu oświaty czy procesie dydaktycznym, mówi się o potrzebach dziecka. I w tym jest nadzieja na przyszłość.

Zmieniła się także stylistyka pism oficjalnych. Np. w „Wytycznych Ministra Edukacji Narodowej z 13 IV 1988 r. w sprawie organizacji kształcenia i wychowania na r. szk. 1988/89” znajduje się taki zespół *pożądanych społecznie cech*, jak: *dzielność, pracowitość, uczciwość, rzetelność, poczucie odpowiedzialności, umiejętność przezwycięzania trudności, przedsiębiorczość, krytycyzm, odwaga cywilna*. Nic dodać, nic ująć. Tylko czy można to osiągnąć samym zarządzeniem? Kto z nauczycieli przejmuje się zarządzeniami? Kto je czyta? Szkoła i nauczyciele otrzymali ostatnio wiele innych uprawnień, np. możliwość samodzielnej selekcji materiału, wyboru pewnych przedmiotów, wzmocniono uprawnienia rad pedagogicznych (jednak z zachowaniem decydującego głosu dyrektora) i inne. Są to z pewnością działania pozytywne, ale też tylko środki zaradcze. Czy bowiem nauczyciele zechcą (i czy potrafią?) skorzystać z przyznanych im uprawnień? Kto zaręczy, że kolejna fala nowych nastrojów społecznych i politycznych nie spowoduje nowych i całkiem odmiennych zarządzeń?

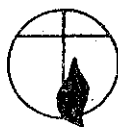
Ratunku dla szkoły trzeba szukać w zupełnie innej sferze. *Szkoła jest źle zorganizowana* – napisał licealista. Trzeba więc ją zorganizować na nowo – nie zarządzeniami czy sterowaną odgórnie reformą. Szkoła jest chora, najpierw

trzeba ją leczyć. Nauczyciel powinien być pod ochroną, jak wymierające gatunki roślin. Trzeba mu zapewnić prawdziwą płacę, podstawowe warunki bytowania i pracy, a przede wszystkim – spokój. Szkole jest potrzebny *powrót do normalności* – napisał Piotr Sarzyński. Właściwa reforma dokona się wtedy, kiedy w szkole człowiek zauważy z własnej nieprzymuszonej woli drugiego człowieka: wychowawca zauważy go w uczniu, ojciec zatroszczy się nie tylko o swoje, ale i o cudze dzieci, rodzice porozmawiają z nauczycielami jak wolni ludzie, życzliwi dla siebie i szanujący się nawzajem, ogarnięci wspólną troską o dobro dzieci i szkoły. Aby się to dokonało, praca nauczycielska musi się stać istotnie „zawodem zaufania”. Najpierw zatem trzeba zdjąć (lub zrzucić!) więzy biurokracji i przymusów ideologicznych. Dopiero wtedy zaistnieją warunki, by mogły się wytworzyć naturalne więzi społeczne.

#### Interrogation sur l'école: ligature ou lien social?

La crise de l'école en Pologne n'est pas uniquement à imputer au chaos économique ou à des programmes surchargés – écrit l'auteur. Ce système est socialement perçu comme étranger à l'esprit de la société (antinomie: Etat-société), et entravé par des régle-

mentations bureaucratiques, imposé d'en haut, ce qui a conduit à une dégradation de la profession d'enseignant et a détruit le lien social naturel. Ce système est invariablement en place depuis l'époque stalinienne, c'est-à-dire depuis son instauration.



*Norman Golb*

## Kto pisał manuskrypty znad Morza Martwego?\*

Czytelnicy „Przeglądu Powszechnego” jako pierwsi w Polsce mieli okazję zapoznać się z hipotezą o jerozolimskim pochodzeniu rękopisów qumrańskich. Ks. W. Chrostowski pisząc o odkryciach nad Morzem Martwym („PP” 12/1987) poświęcił hipotezie N. Golba odrębny rozdział. Osobiście zainteresowałem się bliżej tą hipotezą po przeczytaniu w 1985 r. drugiego już z kolei artykułu profesora historii i cywilizacji żydowskiej w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu w Chicago. Nawiązałem kontakt listowny z prof. N. Golbem, który nie tylko wyraził zgodę na zaprezentowanie swej koncepcji w Polsce, ale i na publiczną jej obronę. W efekcie na początku czerwca 1987 r. w ośrodku konferencyjnym Oddziału Krakowskiego PAN w Mogilanach miała miejsce kilkudniowa konferencja specjalistów na temat: „Problem pochodzenia rękopisów znad Morza Martwego”. Wielogodzinne dyskusje qumranologów z naukowych ośrodków europejskich i amerykańskich pozwoliły sprecyzować stanowiska zarówno obrońców hipotezy o essejskim pochodzeniu rękopisów qumrańskich jak i twórcy hipotezy jerozolimskiej. Ponieważ stanowisko N. Golba spotkało się w Polsce z zainteresowaniem, na jego prośbę, dzięki grzeczności Redakcji „PP”, publikujemy obecnie jej popularnonaukową wersję. Ze swej strony załączam jako dodatek dotychczasową bibliografię hipotezy jerozolimskiej. Pragnę też poinformować, że w trakcie II Międzynarodowego Kolokwium Qumranologicznego w Mogilanach, które odbędzie się w połowie września 1989 r., prof. N. Golb ustosunkuje się w specjalnym wystąpieniu do rozpoczętej dyskusji nad jego hipotezą.

*Zdzisław J. Kapera*

Wiosną 40 lat temu na pustynnym urwisku nieopodal zachodniego brzegu Morza Martwego dwaj młodzi beduińscy pasterze zapuścili się do groty, w której – zupełnie przez przypadek – dokonali jednego z najważniejszych odkryć archeologicznych naszego stulecia. 7 zwojów pergaminowych głęboko ukrytych w zakamarkach skały zawierało teksty, których nikt nie czytał od początku pierwszego tysiąclecia. Przez następne 10 lat setki takich zwojów – niektóre w małych fragmentach, inne całkiem nienaruszone, wiele otoczonych szczątkami płótna lub glinianych

\* *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? A New Answer Suggests a Vital Link Between Judaism and Christianity*, „The Sciences”, kwiecień 1987, ss. 40–49.

dżbanów – zostało odkryte w tej i innych grotach w pobliżu starożytnego osiedla o nazwie Chirbet Qumran. Znaleźiska obejmują wiele biblijnych i pozabiblijnych pism hebrajskich oraz zwój grawerowany na miedzi. Jednak wówczas nikt nie mógł tego wszystkiego przewidzieć. Przypadkowe odkrycie takich bogactw historii kultury w grocie na palestyńskim pustkowiu wydawało się niemal cudem.

W wyniku badań podjętych w Jerozolimie okazało się, że zwoje pergaminowe zawierały 2 teksty z Księgi Izajasza oraz wiele pism dotychczas nie znanych. Jeden tekst, tzw. Apokryf Księgi Rodzaju lub Opowieść Abrahama, to upiększona wersja wydarzeń opisanych w Księdze Rodzaju. Inny, Zwój Wojny, zawiera wizjonerski opis apokaliptycznej bitwy między „Synami Światłości” a „Synami Ciemności” przy końcu czasów – temat, który przenika apokryfy żydowskie pojawiające się w Palestynie podczas stuleci dzielących Stary i Nowy Testament. Trzeci manuskrypt natomiast, często nazywany Hodajot, zawiera hymny w stylu Księgi Psalmów. Ponadto znaleziono również fragmentaryczny tekst interpretujący Księgę Habakuka (Habakuk to starotestamentowy prorok) jako zapowiedź zdarzeń współczesnych interpretatorowi i najbliższej przyszłości, a także zwój opisujący uroczystości inicjacyjne i rytualne praktyki nie nazwanego z imienia bractwa religijnego.

Ostatnie dziełko – Podręcznik Reguły – jest szczególnie interesujące, gdyż zupełnie zrywa z tym, co uważano za główny nurt myśli żydowskiej tamtego czasu, a nawet poprzedza doktrynę chrześcijańską wyłożoną później w tekstach Nowego Testamentu. Otóż w przeciwieństwie do Biblii Hebrajskiej i znanych pism apokryficznych Podręcznik Reguły widzi prywatne bogactwo jako coś duchowo nieczystego. Podkreśla też wielkie znaczenie czystości rytualnej, ale – z godnym odnotowania odstępstwem od Biblii – dyskredytuje rytualne obmycia, o ile nie towarzyszą im analogiczne akty oczyszczenia umysłu i ducha. Podręcznik opisuje również regularne sesje wspólnych studiów, w czasie których członkowie hierarchicznego zakonu świętego mieli badać „sekrety” i ukryte znaczenie Pisma – koncepcja ta jest zupełnie inna niż typ indywidualnej mądrości opiewanej w Księdze Przysłów i deuterokanonicznym Eklezjastyku.

Kiedy badacze z Uniwersytetu Hebrajskiego i z Amerykańskiej Szkoły Badań Wschodnich (obie placówki działają w Jerozolimie) studiowali 7 niedawno odkrytych zwojów, doszli do przekonania, że Podręcznik Reguły, a więc również inne teksty musiały być napisane przez esseńczyków – małą, liczącą 4 tys. wyznawców grupę żydowską, która zamieszkiwała w pobliżu Palestyny mniej więcej w czasach Chrystusa. Zgodnie z opinią ówczesnych pisarzy żydowskich, Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza, esseńczycy unikali osobistego bogactwa, głosili rytualną czystość i – podobnie jak grupa opisana w tekście – praktykowali wspólne sesje egzegetyczne poświęcone zgłębianiu tajemnic Tory. Ponadto Pliniusz Starszy w swojej „Historii naturalnej” sytuował esseńczyków właśnie na zachodnim wybrzeżu Morza Martwego stwierdzając, że *poniżej* ich osad znajdowało się miasto En-gedi, które w istocie jest położone 20 mil na południe od grot, gdzie znaleziono zwoje.

Analogie te były tak uderzające, że od połowy lat pięćdziesiątych prawie każdy uczony studiujący manuskrypty wierzył, iż są one dziełem mnichów esseńskich, którzy żyli w Qumran. Poza tym rozpowszechnił się pogląd, że – skoro pewne teksty znalezione w Qumran zawierają idee pojawiające się później w Nowym Testamencie – grupa esseńczyków musiała wyrzucić potężny wpływ na chrześcijaństwo. Amerykański krytyk literacki Edmund Wilson w swojej popularnej książce z 1955 r. pt. „The Scrolls from the Dead Sea” (Zwoje znad Morza Martwego) stał się obrońcą teorii autorstwa esseńczyków i w ten sposób hipoteza zdobyła prawie powszechny aplauz. Dzisiaj encyklopedie, katalogi muzealne, podręczniki, a nawet naukowe czasopisma i rozprawy doktorskie propagują bez wyjątku teorię autorstwa esseńczyków. Czytelnicy aktualnej Encyclopædia Britannica dowiadują się, że wszystkie zwoje były *częścią biblioteki należącej do żydowskiej grupy religijnej (esseńczyków), która przeżywała swój rozkwit w Qumran od poł. II w. przed Chr. do 68 r. n.e.* Zwiedzający wystawę „Skarby Ziemi Świętej” otwartą w MMS w Nowym Jorku (1986), eksponowaną następnie przez OMS w Los Angeles, czytają w katalogu wystawowym, że Qumran stanowiło *centrum żydowskiej grupy, w której posiadaniu i użyciu były te manuskryp-*

ry. Również ci, którzy oglądają zwoje w kolekcji Muzeum Izraela w Jerozolimie, słyszą tę samą historię.

Cokolwiek by się powiedziało, faktem jest jednak, iż teoria „Qumran-esseńczyków”, jakkolwiek rozpowszechniona, jest sprzeczna z wszelkimi danymi, które wyłoniły się w ciągu ostatnich 35 lat.

W istocie rzeczy materiał dowodowy pokazuje niezwykle jasno, że manuskrypty znad Morza Martwego nie są dziełem jakiejś nieokreślonej grupy monastycznej, lecz wiążą się z palestyńskimi Żydami. Jeśli zatem teoria, że esseńscy mnisi spisali zwoje, jest wątpliwa, to nie inaczej należy oceniać dalsze historyczne przeświadczenia, które ta teoria inspirowała. Tak więc np. pogląd, że wczesne doktryny chrześcijańskie czerpały z tych samych źródeł co essenizm, stanowi dziś dogmat obiegowej mądrości. *Takie koncepcje w Nowym Testamencie, jak predestynacja, wybór, przeciwieństwo ciała i ducha, a nadto dualizm światła i ciemności, jak i – prawdy i fałszu /.../ są związane z teologią grupy znad Morza Martwego* – stwierdza katalog „Skarbów Ziemi Świętej” wyrażając pogląd powtarzany bez końca z pewnymi niuansami przez minione 40 lat. Jednakże rzetelna analiza manuskryptów ukazuje, że judaizm jako całość, a nie w postaci tylko jednej zapoznanej grupy, wywarł znaczący wpływ na kształtowanie się nowej religii.

Niemal od samego początku pojawiały się wprowadzić sygnały, że coś jest nie w porządku z teorią esseńskiego autorstwa. Esseńczyki – tak jak opisał ich Pliniusz Starszy – to zaściankowi, miłujący pokój, beżżenni mnisi; ich zakon *nie ma żadnych kobiet* – pisał on – *i odrzucał wszelkie pragnienia seksualne*. A przecież kiedy archeolodzy odkopali część cmentarzy w Chirbet Qumran, znaleźli tam zarówno groby kobiet jak i mężczyzn. Poza tym nakazu całkowitej abstynencji seksualnej, która zdaniem Józefa, Filona i Pliniusza stanowiła podstawowe prawo religii esseńczyków, nie można znaleźć ani w Podręczniku Reguły, ani w żadnym z 7 oryginalnych zwojów.

Zamiast jednak na nowo rozważać tę teorię, niewątpliwie autorytety – archeolodzy i uczeni hebraiści tej miary co Eleazer Sukenik i jego syn Yigael Yadin z Izraela, André Dupont-Sommer i o. Roland de Vaux z Francji oraz wielu innych w Anglii, Niemczech i w Stanach Zjednoczonych –

trwali uparcie przy swoim cytując twierdzenie Józefa z jego „Wojny żydowskiej” głoszące, że chociaż eseneicy byli przeważnie celibatariuszami, to przecież zdarzały się wyjątki. Okolice Qumran właśnie – argumentowali specjaliści – musiała zamieszkiwać jakaś część eseneików nie żyjących w celibacie. Jest możliwe, pisał uczony hebraista i znawca Biblii, Frank Moore Cross z Harvardu, w „The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies” (Starożytna biblioteka z Qumran i współczesne studia biblijne), że starsza, beżenna wspólnota z upływem czasu zmniejszała się; można też przypuszczać, iż w pobliżu pustyni wokół Qumran żył zakon żonatych eseneików oprócz większej wspólnoty celibatariuszy.

Niestety, wyjaśnienie to działa bardziej na szkodę teorii Qumran-eseneicy niż na jej korzyść, a to dlatego, że teoria jest oparta na twierdzeniu Pliniusza, iż istniała grupa **BEŻENNYCH** eseneików zamieszkujących powyżej En-gedi. Ponadto teoria ta utrzymuje, że Qumran nie stanowi odległej osady eseneików, lecz główny ośrodek całego ruchu – „laura” lub „dom macierzysty” – gdzie sformułowano wiele jego doktryn i napisano wiele ksiąg. Jak zatem można utrzymywać, że członkowie tego właśnie centrum nie praktykowali celibatu – jednej z najważniejszych zasad grupy?

Jeszcze większe trudności wyłoniły się, kiedy we wczesnych latach pięćdziesiątych odkopano osadę w Qumran. Pliniusz opisywał mnichów eseneńskich jako mających *jedyne palmy za towarzyszy* zakładając, że prowadzili oni bardzo prosty tryb życia. A przecież ruiny, które odkryli archeolodzy, były dalekie od prymitywu. Wykopiska ukazały dobrze rozwiniętą kolonię z cysternami, basenami, rezerwuarami na zapasową wodę i kompleksem kamiennych budynków, wśród których była także kuchnia, stajnie, oraz przyległy do wieży budynek o przeznaczeniu dotychczas nie wyjaśnionym. Znalezione także wyroby garncarskie. Próbując objaśnić te kłopotliwe znaleziska niektórzy archeolodzy – np. o. de Vaux w swej książce pt. „Archeology and the Dead Sea Scrolls” (Archeologia i zwoje znad Morza Martwego) jak również Cross w „Ancient Library of Qumran” – wysunęli domysł, że eseneicy musieli mieszkać w grotach na skarpach powyżej osiedla lub w pobliskich

chatach, zaś same budynki osady służyły im tylko jako kwatery administracyjna. (Katalog „Skarbów Ziemi Świętej” przyjmuje te spekulacje za fakt wyjaśniając, iż mnisi mieszkali w sąsiednich grotach /.../ a najprawdopodobniej w namiotach i chatach, z których nic nie zostało.)

Istnieją wprawdzie dowody czasowego przebywania w niektórych grotach, ale trudno uwierzyć, że kolonia w Qumran była jedynie gminą zamieszkujących jaskinie mnichów. Prócz wyraźnego statusu cywilnego Chirbet Qumran ma nazbyt wiele cech twierdzy. Odkryto zresztą nie tylko fortyfikacje i mury obronne oraz znaczne zapasy żywności i wody; wiele oznak bitwy wskazywało nadto, że osada stanowiła bazę dla żołnierzy żydowskich, którzy prowadzili długotrwałe walki z Rzymianami w czasie, kiedy – w 70 r. – Jerozolima została przez tych ostatnich zdobyta. Dowodami potężnego oblężenia są roztrzaskane mury, szczątki po wielkim pożarze oraz mnóstwo grotów i strzał. Przybliżoną datę bitwy i tożsamość oblężonych poświadczają stare monety rzymskie znalezione w gruzach.

Józef de facto wspomina w „Wojnie żydowskiej” esseńczyka o imieniu Jan, który brał udział w wojnie przeciw Rzymianom. Jednakże Filon charakteryzował esseńczyków jako ludzi nastawionych szczególnie pokojowo stwierdzając: *Nie znalazłbyś wśród nich /.../ nikogo realizującego projekt, który by dopuszczał wojnę*. Nie istnieje żaden pisany dokument świadczący, iż esseńczycy bronili twierdzy, lub brali udział w rozstrzygających bitwach z wojskami Rzymu.

Gdyby te niespójności dostrzeżono wcześniej, wtedy być może wcale nie powstałaby myśl, że to esseńscy mnisi są autorami manuskryptów znad Morza Martwego. Jednakże zanim całkowicie odkopano Chirbet Qumran (1956), teoria żyła już swoim własnym życiem. Coraz więcej zwojów pergaminowych znajdowano wśród skalistych skarp. Archeolodzy pracujący na miejscu zamiast szukać raczej nowych wyjaśnień zaczęli szukać dowodów na związek manuskryptów z osadą esseńczyków. Kiedy np. znaleziono trzy stoły i dwa małe kałamarze wśród zrujnowanych budynków kamiennych w Qumran, to salę, która je zawierała, uznano za pracownię manuskryptów (scriptorium), gdzie – utrzymywano – przepisywacze wytwarzali rękopisy ukryte w grotach. Sala zajmowała drugie piętro nie zidenty-

likowanego budynku obok wieży strażniczej. Widocznie w czasie ataku Rzymian drugie piętro zostało zniszczone i osunęło się niżej. A ponieważ w ruinach znaleziono stoły i kałamarze, archeolodzy orzekli, że była to pracownia rękopisów. Ojciec de Vaux i inni wysunęli z kolei teorię, że kiedy wiadomość o zbliżającym się ataku Rzymian dotarła do Qumran, eseneńczycy musieli pośpiesznie zgarnąć manuskrypty powstałe w tej sali i przenieść je do grot ponad osadą, a następnie ukryć je w specjalnie przygotowanych pojemnikach lub lnianych paczkach.

Z twierdzeniem tym łączą się wszakże dwie wątpliwości. Po pierwsze, jak wskazuje wielu badaczy, starożytne przedstawienia skrybów nie pokazują ich siedzących podczas pracy przy stołach, lecz na ławach, z przyborami na kolanach. Po drugie, i to jest ważniejsze, zakładając, iż znaczna ilość gruzu utworzyła ochronny płaszcz nad tym miejscem do czasu jego odkopania, w rzekomym scriptorium powinno być wiele kałamarzy – nie tylko dwa – oraz więcej innych przyborów do pisania włącznie z trzcinowymi piórami, rulonami czystego pergaminu oraz instrumentami do wyznaczania na nich linii. Jednak żadne takie przedmioty nie zostały znalezione w rumowisku, nie natrafiono nawet na jeden skrawek pergaminu. Powinno to zatem sugerować, że sala nie służyła jako scriptorium, ale jako pomieszczenie, w którym kilku mężczyzn odbyło spotkanie, być może w celach prawnych lub wojskowych, i gdzie jakaś część oficjalnego (dokumentacyjnego, nie literackiego) pisarstwa była wykonywana. Sugestia, iż twierdza wojskowa miała takie pomieszczenia, nie wymaga nazbyt zawiłego tłumaczenia; w końcu miejsce to znajdowało się blisko wieży strażniczej, w środku kompleksu kamiennych budynków. Zresztą wyjaśnienie przeciwstawne, a więc to, które zakłada, że izba zawierająca dwa kałamarze i trzy stoły była używana przez gorliwych eseneńskich przepisywaczy hurtem kopiujących literackie rękopisy, nie zostało nigdy przekonująco udokumentowane. Jednak pomimo braku dowodów zrujnowane pomieszczenie konserwatorzy terenu w Qumran nadal nazywają scriptorium. Inne autorytety (włącznie z autorami katalogu „Skarbów Ziemi Świętej”), chociaż pomijają milczeniem teorię scriptorium, twierdzą nadal, iż *kopiowanie*

*świętych ksiąg* stanowiło jedną z podstawowych form działalności w Qumran.

Jedyny szczegół, który zdawał się – mimo słabości teorii scriptorium – podtrzymywać tezę, iż manuskrypty powstały w Qumran, to obserwacja, że fragmenty dzbanów znalezione blisko zwojów w grotach były podobne do skorup odkopanych w osadzie. Dla prowadzących wykopaliska odkrycie to i fakt, że gliniane skorupy miały ten sam wiek co manuskrypty, przemawiały za tezą, że dzbanki oraz manuskrypty pochodziły z Qumran i że zwoje zostały przed ukryciem włożone do dzbanów. Ten tok rozumowania zaproponował o. de Vaux w „*Archeology and the Dead Sea Scrolls*” i aż do dzisiaj pozostał on artykułem wiary dla badaczy pergaminów.

Jest oczywiście całkiem możliwe, że dzbanki znalezione w grotach sporządzono w Qumran, ale możliwość taka wcale nie implikuje faktu takiegoż pochodzenia pergaminów. Wojskowy charakter osady i brak dowodów, że pergminy tam powstały, podważają właściwie zasadniczo takie założenie. Pozostawiając tymczasem na boku sprawę pochodzenia manuskryptów możemy powiedzieć, że wykopaliska w Chirbet Qumran są nie tylko dalekie od potwierdzenia teorii autorstwa esseńczyków, ale wręcz ją kwestionują. Zaś w miarę jak w grotach odkrywano coraz to nowe zwoje, jej słabe punkty stawały się coraz bardziej oczywiste powodując powiększanie się wątpliwości.

Do wiosny 1956 r. odkryto łącznie 11 grot z manuskryptami rozrzuconych na przestrzeni około 2 mil wzdłuż skalistych skarp rozciągających się na północ od osiedla Qumran. Ekipa uczonych stacjonująca w Jerozolimie nadal je badała pod kierunkiem o. de Vaux i brytyjskiego archeologa, G. Lancстера Hardinga. Niektóre zwoje znaleziono nietknięte, inne we fragmentach. Uniemożliwiała to dokładne obliczenia, ale stawało się jasne, że fragmenty pochodziły z przynajmniej 500 bądź nawet 800 manuskryptów. Żmudna praca ponownego zbierania, redagowania i publikowania tych tekstów – nadal daleka od ukończenia – została podzielona między 8 członków ekipy, z których każdy odpowiadał za jakąś część fragmentów.

Wkrótce okazało się, że manuskrypty reprezentują szeroki zakres tematów i gatunków literackich. Znaleziono

teksty, które stanowiły hymny i opracowania liturgiczne, komentarze do ksiąg biblijnych i uprzednio nie znane pisma apokryficzne włącznie z Księgą Tajemnic i Sentencjami Mojżesza. Ponadto: teksty mądrościowe, spekulacje mesjańskie, nawet horoskopy – krótko mówiąc wszelkiego typu literaturę, na którą można było natrafić wśród palestyńskich Żydów I w. n.e., a nawet o wiele więcej, niż można się było w ogóle spodziewać. Tylko nieliczne z tych tekstów wykladały nauki związane z essenizmem, wiele zaś w istocie przeciwstawiało się doktrynom, o których pisali Filon i Józef. Jeden z tekstów – fragment zapewne kiedyś dołączony do Podręcznika Reguły – określał wiek odpowiedni do rozpoczęcia aktywności seksualnej, natomiast inne, tzw. Zwoje Psalmów z Groty Jedenastej wyrażały poglądy, które scharakteryzowano jako hellenistyczne czy wprost antyesenńskie.

Teoria Qumran-esseńczycy, którą początkowo zaproponowano jako wyjaśnienie pochodzenia tylko 7 manuskryptów, nie może stanowić przekonującej interpretacji tak zdumiewająco obszernej i różnorodnej literatury. Jednakże twórcy tamtej teorii i ich uczniowie obstają przy niej w dalszym ciągu. Miałby raczej przyznać, iż tak różnorodne teksty mogły zostać napisane tylko przez rozmaitych autorów, nie zaś przez małą wyizolowaną grupę mnichów, określając je nadal jako esseńskie. Francuski uczony André Dupont-Sommer dowodził w swej książce z 1959 r. „*The Essene Writings from Qumran*” (Pisma esseńskie z Qumran), że esseńczycy musieli stanowić liczną, choć rozproszoną grupę i że jej wierzenia musiały przyjąć rozmaite formy podczas długiego okresu ewolucji. A chociaż tak Józef jak i Filon stwierdzają, że w Palestynie w I w.n.e. było tylko 4 tys. esseńczyków, i pomimo braku dowodów, iż osiedle w Qumran było ich monastylem, prawie nikt nie odstąpił od tego poglądu. Zaczęto natomiast określać esseńczyków jako dużą i ważną grupę, zaś Qumran zaczęto uważać za znaczący ośrodek tworzenia literatury hebrajskiej.

Łatwy panessenizm nie mógł wszakże stanowić panaceum, bo nie tylko wielość i różnorodność tekstów, ale również ich stylistyka nadwątląły wysuniętą teorię. Nie zdarza się zazwyczaj archeologom, kiedy odkopują starożytne teksty, pytać, czy są to autorskie oryginały, czy kopie przepisywa-

czy, lub rozważać kwestie ich dokumentarnego bądź literackiego charakteru. Podobnie badacz Biblii nie znajduje szczególnego powodu, żeby zastanawiać się nad tym, czy konkretny pergaminowy manuskrypt został napisany ręką proroka czy przepisywacza; jest on bowiem nade wszystko zainteresowany treścią i nie żywi żadnej nadziei na zobaczenie kiedykolwiek oryginału. Znaczący manuskrypcyści spon-tanicznie stawiają te pytania; jednak ekipa stacjonująca w Jerozolimie nie miała w swym składzie ani jednego specjalisty w zakresie studiów nad hebrajskimi rękopisami. W efekcie wskazane wyżej rozróżnienia – jak się okaże zupełnie rozstrzygające – zostały pominięte.

Oryginały autorskie (czasem nazywane autografami) to zazwyczaj egzemplarze sformatowane, pełne uzupełnień i skreśleń, podczas gdy kopie przepisywaczy wyróżniają się starannymi marginesami, wspaniałą kaligrafią i rzadkimi oznakami ingerencji. Jeśli zatem, jak utrzymuje referowana teoria, osiedle w Qumran stanowiło dom macierzysty esen-nizmu i jeśli tamtejsi mnisi nie byli tylko kopistami, lecz twórczymi myślicielami, których pisma inspirowały ludzi w całej Palestynie, oraz jeśli ukryli w pośpiechu swoją pracę w grotach ze względu na nadciągającą armię Rzymian, to zapewne ocalałe manuskrypty nosiłyby ślady przerwanych czynności. Jednak spośród setek zwojów odkrytych w gro-tach qumrańskich i następnie opublikowanych tylko jeden okazał się autorskim oryginałem. Reszta to ukończone kopie wcześniej napisanych tekstów.

Skoro więc wśród 500–800 odnalezionych w grotach qumrańskich niesłychanie różnorodnych tekstów znajdował się tylko jeden autograf, sugeruje to jasno, że manuskrypty nie pochodziły z pracowni autorów (takiej jak scrip-torium, które osiedle w Qumran miałoby rzekomo posiadać), ale z jednej lub większej liczby dużych bibliotek. Niektórzy uczeni – szukając widocznie rozwiązania tego problemu – sugerowali ostatnio, że mnisi w Qumran musieli mieć taką bibliotekę oprócz rzekomego scriptorium. Ale ponieważ w Chirbet Qumran nie znaleziono nigdy żadnego dowodu jej istnienia, uczeni doszli do wniosku, że biblioteka i esenicy musieli mieć swoją siedzibę poza osiedlem – w grotach, gdzie znaleziono manuskrypty. Tę hipotezę przekazano jako fakt w „The Jerusalem Post Magazine”

z czerwca 1985 r. w artykule opisującym naukowe spekulacje na temat fragmentów zwojów znalezionych w Grocie Czwartej w 1952 r. *Grota Czwarta była biblioteką sekty* – orzeka autor – w *przeciwieństwie do innych grot, gdzie manuskrypty pospiesznie ukryto*.

Wydaje się, że ta hipoteza zręcznie wyjaśnia brak oryginalnych manuskryptów wśród tekstów znalezionych w grotach; biblioteki służą przecież gotowym dziełom, nie zaś brudnopisom. Ale trudno sobie wyobrazić, by tak mała; wyizolowana, pustynna wspólnota posiadała tak obszerną bibliotekę. A jeszcze trudniej uwierzyć, że domniemani esseńcy z Qumran, zamieszkujący kompleks funkcjonalnych budynków kamiennych, wspinali się do skalistych pieczar, żeby tam zagłębiać się w lekturę i prace badawcze. To, że taki pomysł może być rozważany poważnie, wyraźnie pokazuje, w jakie tarapaty wpędzili się rzecznicy pierwotnej teorii. Zmuszeni unąć, że w scriptorium powinny były znajdować się zarówno teksty oryginalne jak i kopie, zaproponowali istnienie biblioteki. Kłopotliwą okoliczność braku biblioteki w osiedlu Qumran wyjaśniają lokując ją dla odmiany w grotcie.

Gdyby nawet hipoteza biblioteki w pieczarze dała się obronić, to i tak nie uratowałaby ona całej teorii. Następne pytanie brzmiałoby bowiem: Dlaczego – jeśli teren Qumran stanowił tak ważne centrum religijne – jego mieszkańcy tworzyli i ocalili tylko teksty literackie? Badania w innych osadach rozciągających się wzdłuż Morza Martwego nie pozwalają wątpić, iż Żydzi z czasów rzymskich chronili inne rodzaje dokumentów. W 1952 r., kiedy archeolodzy przekopali grotę w Wadi Murabba'at (wąwóz zaledwie 11 mil na południe od Qumran), odkryli nie tylko listy datowane na 132 r. n.e. – pisane rękami nadawców i zawierające wiele dokładnych nazw geograficznych i imion własnych – ale i mnóstwo dokumentów prawnych. Jeśli Qumran stanowiło centrum administracyjne znacznej grupy religijnej, spodziewać by się można znalezienia tam takiego samego rodzaju korespondencji i archiwaliów wspólnych z manuskryptami literackimi.

Wobec braku jakichkolwiek dokumentów tego typu możemy tylko przyjąć, że domniemani esseńcy z Qumran trzymali archiwalia oddzielone od tekstów literackich

i że niszczyielskie działanie czasu było nader wybiórcze; ewentualnie można uznać, iż esseńczycy – inaczej niż ich najbliżsi sąsiedzi – nie przywiązywali żadnego znaczenia do dokumentów ghywatelskich, osobistych bądź administracyjnych, lub też że coś skłoniło ich do zachowania setek tekstów literackich, ale ani jednej strony korespondencji. Rzecznicy hipotezy Qumran-esseńczycy muszą wreszcie ustosunkować się do jednego choćby z tych pytań, bowiem dotychczas po prostu je ignorowali.

Te poważne i liczne sprzeczności zdają się dyskredytować całą teorię Qumran-esseńczycy. Jednakże badacze manuskryptów nie tylko nadal omijają istotne dla tej kwestii pytania, ale nawet ignorują dwa odkrycia, które podsuwają proste wyjaśnienie. Pierwsze z nich łączy się ze Zwojem Miedzianym.

W 1952 r. kiedy Zwój Miedziany został wydobyty w dwóch kawałkach z Groty Trzeciej, był tak kruchy, że nie dało się go bezpiecznie rozłożyć. Jednak badacze mogli wywnioskować z obrazów, które umieszczono na rewersie, na zewnętrznej powierzchni zwoju, że zawiera on spis drogocennych przedmiotów zakopanych w różnych skrytkach. W ciągu 4 lat zwój został pocięty na wąskie paski w laboratorium w Manchester (Anglia) i odczytany. Ale na długo przed publikacją tekstu kierujący badaniami ogłosili oświadczenie dla prasy światowej, w którym podali w wątpliwość historyczną wiarygodność treści manuskryptu. Faktycznie zawierał on inwentarz zakopanych skarbów – stwierdzili eksperci – ale same skarby okazały się fikcją. *Trudno zrozumieć, dlaczego esseńczycy z Qumran byli tak zafrapowani tymi opowieściami o ukrytym skarbie – głosi oświadczenie – a zwłaszcza dlaczego uznali oni za stosowne wygrawerować je na miedzi, która w owym czasie stanowiła kosztowny metal /.../ W każdym razie ten przewodnik do ukrytego skarbu jest najstarszym tego rodzaju dokumentem, który został odnaleziony, i pozostaje mimo wszystko czymś interesującym dla historyka folkloru.*

Jednakże kiedy na początku lat sześćdziesiątych tekst Zwoju Miedzianego został w końcu opublikowany, okazało się, że jest on czymś więcej niż tylko folklorystycznym znaleziskiem. W gruncie rzeczy – odmiennie niż przeważająca większość manuskryptów odkrytych w pobliżu Qumran –

on jeden wydawał się jakoś wskazywać na pochodzenie tak swoje, jak i pozostałych zwojów. Manuskrypt został wykonany nie wprawną ręką kopisty, ale względnie surowym i przypadkowym stylem liternięstwa wskazującym na autentyczny autograf. Jeśli idzie o treść, to stanowi ją zwięzłe i proste wyliczenie różnych zdobytych przedmiotów – włącznie z dokumentami pisanymi – które zostały ukryte w miejscach grzebalnych na terenie całej Pustyni Judzkiej.

Zwój Miedziany zawierał nawet oświadczenie, że *duplikat tego pisma może być znaleziony w dole /.../ na północ od Kohlat*. Tego miejsca nie udało się do tej pory zidentyfikować, podobnie jak nie jesteśmy w stanie rozpoznać, która z nazw miejscowych Zwoju wskazuje na Qumran. Ale wiele skrytek opisanych w tekście jest, jak Qumran, zlokalizowanych w wąwozach lub suchych pustynnych korytach rzek, które rozciągały się na wschód i na południe od Jerozolimy. Tekst opisuje np. ukryte grotty w pobliżu Jerycha, gdzie istotnie odnaleziono księgi – w III i IX stuleciu (w tym ostatnim zresztą przypadku znaleźli je sami Żydzi, których na trop naprowadzili pasterze).

Użycie tylu nazw miejscowych, charakter pisma, sposób wyliczania i odniesienia do innej kopii tej samej pracy, wraz z faktem, że cały tekst został wypisany na miedzi, nie zaś na pergaminie, wskazują na autentyczność zwoju. Ostatecznie powinno to być służyć jako punkt wyjścia dla nowej hipotezy na temat pochodzenia tekstów qumrańskich. Zwój opisuje w końcu nie tylko kryjówkę zwojów w jednej grupie grot (jak utrzymuje teoria Qumran-esseńcy), ale liczne zespoły ksiąg i wartościowych przedmiotów znajdujące się w różnych miejscach rozproszonych po całej Pustyni Judzkiej; układają się one we wzór mający za centrum nie Qumran, lecz Jerozolimę. To, że manuskrypt został z góry oficjalnie zdezwuowany jako „folklor” i że ta dezawuacja nastąpiła kilka lat przed jego pełną publikacją, a więc na długo przedtem, zanim przedstawiono znaczące wnioski wynikające z tekstu, może się tłumaczyć tylko jako próba obrony pierwotnej teorii przed oczywistym i druzgocącym wyzwaniem.

We wczesnych latach sześćdziesiątych miało miejsce inne odkrycie dotyczące teorii Qumran-esseńcy; służyło do potwierdzenia danych zawartych z Zwoju Miedzianym.

W ciągu dwóch sezonów wykopaliskowych w Masadzie, twierdzy Heroda zlokalizowanej 30 mil wódz wybrzeży Morza Martwego od Qumran, archeolodzy odnaleźli miejsce, w którym Żydzi z Palestyny stoczyli swoją ostatnią bitwę przeciw Rzymianom po upadku Jerozolimy w 70 r. n.e. Odkryto tam fragmenty jeszcze 14 manuskryptów zawierających wybór tekstów biblijnych i apokryficznych. Zwoje te przypominały wiekiem i charakterem zapisu manuskrypty z Qumran; znajdowały się wśród nich fragmenty dzieła reprezentowanego w odkryciach qumrańskich – tekst liturgiczny nazwany Pieśniami Ofiary Szabatowej. Kiedy archeolodzy znaleźli w Qumran fragmenty tego poetyckiego dzieła, przypisali je (jak wszystkie inne teksty) rzekomym mnichom esseńskim. Wszelako odkrycie z Masady sugeruje już zupełnie odmienne ich pochodzenie.

Dotychczas nikt jeszcze nie wpadł na myśl, że zwoje znalezione w Masadzie zostały tam napisane; z tego, że znaleziono je pośród ruin, można się domyślać, iż były własnością obrońców, którzy schronili się tam podczas rzymskiego najazdu w 70 r. n.e. (obrońcy zajmowali tylko jedną część osady i to właśnie tę, w której wśród pozostałości po oblężeniu znaleziono manuskrypty). Ponieważ wielu obrońców było uciekinierami z Jerozolimy, to należałoby logicznie wnioskować, że właśnie oni przynieśli do Masady zwoje wraz z innymi przedmiotami, które zdolali ocalić uchodząc ze stolicy. Jerozolima stanowiła przecież największą metropolię palestyńskich Żydów i aż do czasu oblężenia przez Rzymian płodny ośrodek ich myśli i kultury. Kiedy linie obrony stolicy zostały przerwane, szlak ucieczki wiódł na południe – ku Masadzie.

Twórcy teorii Qumran-esseńczycy nigdy nie podważali przytoczonych wyżej faktów. Jednakże upierali się, iż Pieśni Ofiary Szabatowej, które są także reprezentowane wśród tekstów qumrańskich, zostały przyniesione do Masady nie przez uciekinierów z Jerozolimy, lecz przez esseńczyków z Qumran. Kiedy w 1966 r. archeolog Yigael Yadin w pracy „Masada: Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand” (Masada: twierdza Heroda i ostatni opór zelotów) wysunął tę hipotezę, zdawał się nie zauważać kwestii, skąd może pochodzić pozostałych 13 manuskryptów, zaś rzeczniczy jego hipotezy dotąd milczą na ten temat. W aktualnie

publikowanych książkach i artykułach Zwój Pieśni jest traktowany tak, jakby został znaleziony w pierwotnej próżni, jakby podobieństwo do tekstu odnalezionego w Qumran było jedynym śladem jego pochodzenia.

Powodem tak specjalnego traktowania jednego z 14 zwojów jest chyba obawa, że sama tylko wzmianka o Jerozolimie mogłaby postawić całą teorię Qumran-esseńczycy pod znakiem zapytania. Jeśli bowiem się uzna, iż 13 manuskryptów pochodzi z Jerozolimy, to trudno dowodzić, że 14. ma całkiem odmienny rodowód. I dalej: jeśli wszystkie zwójce znalezione w Masadzie zostały przyniesione z Jerozolimy, to czy zwójce qumrańskie też stamtąd nie pochodzą? Zwójce z Masady nie różnią się w sposobie zapisu od tych, które znaleziono w grotach qumrańskich; style rękopiśmienne są podobne i generalnie mają ten sam wiek. Czy nie da się zatem pomyśleć, że manuskrypty odkryte w Qumran – w grotach położonych 12 mil poniżej Jerozolimy – również zostały przeniesione na pustynię przez mieszkańców stolicy przed oblężeniem i podczas jego trwania? Zwój Miedziany sugeruje właśnie dokładnie to, na to również wskazuje jasno całość materiału dowodowego.

Rękopiśmiennicze znaleziska w Qumran i w Masadzie jak również wcześniejsze odkrycia poświadczają, że mieszkańcy Jerozolimy podjęli akcję ukrywania zwojów w Qumran i innych miejscach między 68 a 70 r. n.e., przed lub podczas oblężenia Jerozolimy, i że niewielką liczbę zwojów przeniesli do Masady uciekinierzy uchodzący przed rzymskimi najeźdźcami. To wyjaśnienie nie tylko pozostaje w zgodzie ze wszystkimi dostępnymi świadectwami, ale również jest wolne od dziwnych anomalii, które trapiły teorię Qumran-esseńczycy. Omija kłopotliwą konieczność zakładania, iż Żonaci i bezżenni mnisi esseńscy razem mieszkali w grotach. Nie potrzeba mu żadnych esseńskich wojowników; żadnych wątpliwych izb, gdzie zakonni kopiści tworzyli wielką liczbę hebrajskich manuskryptów; żadnego insynuowania, że jedyny qumrański zwój mający znamiona autografu jest kapryśną fantazją; żadnych niedomówień w sprawie pochodzenia 13 manuskryptów. Daje się również pogodzić z faktem braku autografów wśród zwojów odnalezionych w qumrańskich grotach.

W myśl tej teorii twierdza qumrańska była tylko twierdzą, izba z dwoma kałamarzami niczym więcej niż biurem lub miejscem spotkań, zaś Zwój Miedziany pisano na trwałej miedzi nie bez istotnego powodu. Z kolei setki tekstów znalezionych w Qumran odzwierciedlają nie konflikty lub rozwój wydarzeń w łonie pojedynczej egzotycznej grupy, ale zdumiewającą różnorodność żydowskiej kultury literackiej w wiekach dzielących Stary i Nowy Testament. To zaś, że wiele idei zawartych w manuskryptach wydaje się nam niewłaściwymi dla wczesnego judaizmu, świadczy tylko o naszym braku orientacji w pewnych nurtach myśli prerabiniicznej. Grupy odszczepieńców lub izolowane jednostki stoją za pewnymi pismami odnalezionymi w Qumran, ale ich idee dodają się tylko do bogactwa literackich pozostałości, które tam – na skutek szczęśliwego trafu – ocalały.

Myśl, że eseneńska grupa miała znaczny wpływ na wczesne chrześcijaństwo – a to pociąga za sobą przeświadczenie, iż główny nurt judaizmu takiego wpływu nie wywarł – ukształtowała sposób, w jaki ludzie wielu krajów myślą o stosunku między obu religiami. Katolik lub prezbiterianin wertykując katalog wystawy „Skarby Ziemi Świętej” może poczuć niejakie pokrewieństwo z nie znaną bliżej grupą, która rzekomo stworzyła teksty w Qumran. Ale jeśli tak jest, co sugeruje teraz nieodparcie materiał dowodowy, że idee chrześcijańskie przypisywane eseneńczykom (m.in. predestynację i wybór, dwoistość ciała i ducha, ciemności i światła, fałszu i prawdy) rozwinęły się z judaizmu jako całości, wówczas to poczucie teologicznego pokrewieństwa POWINNO ROZSZERZYĆ SIĘ O WIELE BARDZIEJ. Judaizm i chrześcijaństwo przestają być odległymi teologicznie kuzynami i stają się o wiele bliższymi krewnymi.

Gdyby manuskrypty z Masady i Zwój Miedziany zostały odkryte przed innymi tekstami, wtedy interpretacja miałaby zapewne taki kierunek. Jednakże zanim poczyniono te odkrycia, opinia naukowa skostniała już tak, że żadne dowody nie wydają się wystarczające, aby ją zmienić. Do dzisiaj żaden zwolennik teorii Qumran-eseneńczycy – archeolog, znawca Biblii czy historyk – nie zaproponował odpowiedzi punkt po punkcie na przedstawioną wyżej krytykę. Tymczasem rozprawy doktorskie, książki i artykuły nadal traktują teorię Qumran-eseneńczycy jako fakt, pomimo że nie są

w stanie uporać się z zasadniczymi kwestiami, które przyniosła nowa konfiguracja dowodów. Czy możemy żywić nadzieję, że w 40 rocznicę pierwszych odkryć zacznie się ich naukowa rewizja?

*tlum. E. Fiała*

*Zdzisław J. Kapera*

## Bibliografia hipotezy jerozolimskiej Normana Golba

### 1. Prezentacje hipotezy przez prof. Golba

#### USA:

1. *The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 124, nr 1/1980, s. 1-24 (referat wygłoszony 20 kwietnia 1979 r.).

2. *Who Hid the Dead Sea Scrolls?*, „Biblical Archaeologist” 48/1985, s. 68-82.

3. *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? A New Answer Suggests a Vital Link Between Judaism and Christianity*, „The Sciences” (New York), maj-czerwiec 1987, s. 40-49.

4. *The Dead Sea Scrolls. A New Perspective*, „The American Scholar”, wiosna 1989, vol. 58, nr 2, s. 177-207.

#### Francja:

5. *Les Manuscrits de la Mer Morte: Une nouvelle approche du problème de leur origine*, „Annales. Economies. Sociétés. Civilisations” (Paryż), wrzesień-październik 1985, nr 5, s. 1133-1149.

#### Polska:

6. *The Hypothesis of Jerusalem Origin of the Qumran Scrolls*, w: „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych. Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie”, t. 31, 1987 (w druku) (Streszczenie referatu wygłoszonego 1 czerwca 1987 r. w Mogilanach koło Krakowa).

## II. Dyskusje wokół hipotezy

7. J. D. Amusin, *Kumranskaja obščina*, Moskwa 1983 (por. obszerną notę 66 na s. 266).

8. C. Aziza, *Les Manuscrits de la Mer Morte: une hypothèse non-conformiste*, „L'Histoire” (Paryż), nr 79, czerwiec 1985, s. 81-83.

9. M. Broshi, *Whose Scrolls?*, „The Sciences”, styczeń-luty 1988 (Zawiera także odpowiedź N. Golba).

10. W. Chrostowski, *Qumran – 40 lat później (II)*, „PP” 12/1987, s. 377-396 (por. rozdział *Hipoteza N. Golba: rękopisy qumrańskie częścią jerozolimskich księgozbiorów?*, s. 392-396).

11. P. Gilbert, *La Bible „entre” l'Ancien et le Nouveau Testament*, „Études” (Paryż), lipiec-sierpień 1988, s. 122-124 (por. s. 123).

12. Z. J. Kapera, *An International Colloquium on the Origins of the Dead Sea Scrolls (Mogilany near Cracov: May 31 – June 2, 1987)*, „Folia Orientalia” 24/1987, s. 299-301.

13. Z. J. Kapera, *I Międzynarodowe Kolokwium Qumranologiczne w Polsce. Krótka prezentacja wniosków*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 2/146, 1988, s. 169-176 (por. s. 173-175).

14. Z. J. Kapera, *I Międzynarodowe Kolokwium Qumranologiczne w Mogilanach (1987)*, „Euhemer” 1989 (w druku).

15. E. M. Laperrousaz, *Note sur l'Origine des Manuscrits de la Mer Morte*, „Annales. Économies, Sociétés. Civilisations”, listopad-grudzień 1987, nr 6, s. 1305-1312 (i replika).

15a. N. Golb, *Réponse à la „Note” de E.-M. Laperrousaz*, s. 1313-1320.

16. S. Mędała, *Nowa hipoteza na temat pochodzenia pism znad Morza Martwego*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych. Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie”, 30/1086, s. 118-119.

17. S. Mędała, *Nowa hipoteza na temat pochodzenia pism znad Morza Martwego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 26/1988, nr 1, s. 117-136.

18. S. Mędała, *Le camp des esséniens de Jérusalem à la lumière des récentes recherches archéologiques*, „Folia Orientalia” 25/1988, s. 67-74.

19. P. Muchowski, *Zwój Miedziany (3Q15)*, „Euhemer” 1989 (w druku).

20. G. Rafiński, *Z problematyki genezy pism z Qumran (W 40. rocznicę pierwszych odkryć)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40/1987, s. 465-476 (por. s. 465-466).

Jak widać z powyższego zestawienia, hipoteza o jerozolimskim pochodzeniu rękopisów odkrytych w grotach qumrańskich na

gruncie amerykańskim nie znalazła oddźwięku w ciągu 10 lat! Odsyłacze do prac N. Golba można policzyć na palcach jednej ręki (por. art. M. Wise'a, „The Dead Sea Scrolls: Part I Archeology and Biblical Manuscripts”, „Biblical Archaeologist” 49/1986, s. 148, 151 n.8, 231 oraz Phillip R. Callaway, „The History of the Qumran Community. An Investigation”, Sheffield 1988, s. 217 f.). Niejaki odzew znalazła ona natomiast we Francji, gdzie została zauważona, a nawet rzecz można – nobilitowana, gdyż publikacja na łamach „Annales ESC” to wyróżnienie dla historyka. W Polsce wzbudziła znaczne zainteresowanie, choć nie oznacza ono weale akceptacji. Nie ulega wątpliwości, że choć podczas I Międzynarodowego Sympozjum Qumranologicznego w Mogilanach N. Golb nie przekonał żadnego z uczestników, to dyskusja nad jego hipotezą powinna być kontynuowana. Moim zdaniem uzmysławia ona granice bezpiecznego posługiwania się roboczą hipotezą esseńską; kładzie nacisk na te jej elementy, które są dotąd niejasne (np. sprawę interpretacji Zwoju Miedzianego); może pomóc we właściwym zinterpretowaniu „biblioteki” qumrańskiej. Ostatnie badania nad Zwojem Świątyni (vide rezultaty sympozjum w Manchesterze, grudzień 1987; George J. Brooke, ed., „Temple Scroll Studies”, Sheffield 1989) pośrednio mogą poświadczać, że nie wszystkie pozabiblijne zwoje z Qumran są esseńskiego autorstwa.



*Rzut oka na Wschód*

Janusz Gazda

## Armenia i Azerbejdżan – wokół sporu o Górny Karabach (dokończenie)

Rozwój świadomości narodowej azerbejdżańskiej dokonywał się w dramatycznych okolicznościach. Pod koniec lat dwudziestych zmieniono w Azerbejdżanie alfabet z arabskiego na łaciński (w 1928 r. taka zmiana dokonała się także w Turcji, co było tam wyrazem woli europeizacji). Po 10 latach alfabet łaciński został w Azerbejdżanie zastąpiony rosyjskim, chociaż ten nie mógł wyrazić całej gamy dźwięków języka azerbejdżańskiego i trzeba było uzupełnić go o kilka nowych znaków. *Inaczej mówiąc* – komentuje to azerbejdżański uczonec Zija Buniatow – *dwukrotnie w krótkim czasie zadano zabójczy cios świadomości społecznej i intelektualnej narodu azerbejdżańskiego. Zostaliśmy w sposób brutalny odcięci od własnej kultury narodowej i od przeszłości. Przecież w samym Baku przed 1917 rokiem wychodziło ponad 160 dzienników i czasopism, drukownych alfabetem arabskim, wydawano także książki ze wszystkich dziedzin nauki, kultury, sztuki i techniki. Teraz, kiedy nadeszła pora, by przeanalizować wszystkie koncepcje historyczne, naukowcy nasi stanęli przed problemem odczytania ogromnej liczby dokumentów i materiałów wydanych i napisanych alfabetem arabskim. Problem ten na razie jest nie do rozwiązania, bowiem 95% współczesnych pracowników naukowych w instytutach i na wyższych uczelniach nie potrafi czytać ani w alfabecie arabskim, ani łacińskim*<sup>27</sup>.

Alfabety zmieniono także w innych republikach (poza nadbałtyckimi oraz Armenią i Gruzją; Białoruś i Ukraina miały zawsze alfabet podobny do rosyjskiego), nawet w Mołdawii, gdzie językiem rodzimym jest rumuński, alfa-

<sup>27</sup> „Ogoniok” nr 45/1988, s. 23.

bet łaciński zastąpiono rosyjskim. Był to fragment szerszego procesu – osłabiania poszczególnych etnosów (także przez odrywanie od własnych, specyficznych tradycji) na rzecz rozwoju i umiacniania uniwersalistycznej wspólnoty ponadetnicznej. Wprowadzono nowe, obowiązujące całą wspólnotę zasady historiozoficzne, według których motorem rozwoju dziejów jest walka klas; historię poszczególnych etnosów przedstawiano z jednej strony jako historię konfliktów klasowych, zaś z drugiej – jako historię dążeń do połączenia z Rosją.

Nie pozwalano na swobodny rozwój myśli teoretycznej związanej z pojmowaniem mechanizmów dziejowych, a także z problematyką narodowościową. Przykładem los historyka i historyczofa, Lwa Gumilowa, (syna dwojga poetów: Anny Achmatowej i rozstrzelanego w 1921 r. przez bolszewików Nikołaja Gumilowa). Stworzył on oryginalną teorię dziejów analizując prawa nimi rządzące (m.in. uważa, iż *etnos jest formą istnienia gatunku Homo sapiens*), ale do tej pory teoria ta nie mogła być upowszechniana, zaś książki, w których została wyłożona – „Etnogeneza i biosfera Ziemi” oraz „Geografia etnosu” – nie ukazały się (ostаточно już nie z powodu restrykcji władz, lecz na skutek oporu dogmatycznie myślącego środowiska historyków). Inny historyk, Georgij Gaczew (z pochodzenia Bułgar), aż 12 lat czekał na wydanie książki „Narodowe postacie świata”, zaś jego 16-tomowa praca na ten temat ciągle jeszcze znajduje się w rękopisie.

### Niezgodności w encyklopediach

Brak swobodnego rozwoju myśli naukowej prowadził do wielu wynaturzeń na tym polu. Nie tylko na poziomie wspólnoty ponadetnicznej nauka była wykorzystywana przede wszystkim do celów politycznych i ideologicznych, często również na poziomie etnosów służyła doraźnym celom idcowym, także etnicznym (etnos przejmuje wiele nawyków superetnosu), przedstawiała być narzędziem poznania świata stając się narzędziem manipulacji. Tłumione ambicje narodowe w różny sposób szukały sobie ujścia również w publikacjach naukowych, nawet w encyklopediach, które w natury rzeczy powinny być przecież przykładem

informacji maksymalnie zobiektywizowanej naukowo. Pouczające jest porównanie informacji o Górnym Karabachu i Nachiczewanie zawartych w różnych hasłach encyklopedii radzieckich.

Encyklopedia wydana w Erewanie w języku armeńskim (t. IV, 1978 r., s. 575–582; t. VIII, 1982 r., s. 160–166)<sup>28</sup> określa oba regiony jako należące do Armenii od czasów Noego. Patriarsze biblijnemu przypisuje stworzenie miasta Nachiczewan („Naxuana” Ptolemeusza), zaś cały region przedstawia się jako kolebkę narodu armeńskiego i porównuje prowadzone tam wykopaliska z wykopaliskami na terenie dzisiejszej Armenii. Autorzy umiejscawiają tu początek chrystianizacji Armenii i stworzenie alfabetu przez Masztocę (V w.). Górny Karabach określają jako bastion autonomii narodowej armeńskiej nawet podczas najsilniejszych fal inwazji arabskiej i mongolskiej, jako region, który wydał licznych książąt (melików) i dowódców wojskowych (od Dawida-Beka do Bagramiana i Badadżaniana), patriarchów i patriotycznie nastawionych intelektualistów. Ikografia przy obu hasłach dotyczy wyłącznie sztuki armeńskiej; Azerbejdżanie występują jedynie incydentalnie i tylko w dalszych partiach tekstu. Np. po trzech szpaltach tekstu o oryginalnych formach muzycznych w Nachiczewanie stwierdza się, że w XIX w. rozwijała się także muzyka azerbejdżańska.

Armeńskość Nachiczewanu i Górnego Karabachu podkreśla się także w Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej, ale jedynie w hasle „Armianskaja SRR”<sup>29</sup> napisanym przez historyków armeńskich. Autorzy nie mogą jednak przedstawić tu całej historii Górnego Karabachu a tylko te wydarzenia, które bezpośrednio są związane z jakimś regionem znajdującym się obecnie w granicach republiki armeńskiej, np. z Sjunikiem (południowa część obszaru oddzielającego obecny Azerbejdżan od regionu Nachiczewanu). Dowiadujemy się więc, że *w latach dwudziestych XVIII wieku we wschodniej Armenii wybuchło powstanie przeciwko Iranowi. Głównym ośrodkiem powstańców był Karabach i Sjunik /.../ w latach 1722–1724 obalono panowanie irańskie i okręgi te*

<sup>28</sup> Omówienie wg „Les Temps Modernes”, nr 504–505–506/1988

<sup>29</sup> *Bolszaja Sowietiskaja Enciklopedija*, Moskwa 1970, t. II.

*otrzymały polityczną samodzielność. /.../ Wiosną 1724 wdarła się tam armia turecka /.../ Wojskom tureckim nie udało się pokonać Ormian karabachskich, którzy w rezultacie przyłączyli się do irańskiej armii Nadir Szaha i wygnali Turków z Armenii Wschodniej. W Sjuniku Dawid-Bek i dowódca wojskowy Mechitar zadali kilka decydujących klęsk zdobywcom tureckim i na długi czas obronili niepodległość Sjuniku.*

Zupełnie inny obraz wylania się z tekstów hasel „Nagornyj Karabach” i „Nachiczewanskaja ASSR” zawartych w tej samej WER, ale napisanych przez autorów azerbejdzańskich<sup>30</sup>. W opisie historycznym Karabachu informuje się jedynie, że był on częścią dawnej Albanii, nic się natomiast nie wspomina o Armenii, o zabytkach armeńskich, o chrześcijaństwie czy istniejącym tam niegdyś królestwie chrześcijańskim. Tylko raz wymienia się Ormian i to w zastanawiającym kontekście: *W 1795 roku ludność Szuszy i całego Karabachu (Azerbejdżanie, Ormianie i Gruzini) wykazała się heroicznym oporem przeciwko zdobywcom irańskim.* Ludność ormiańską wymieniono więc dopiero w drugiej kolejności i wprowadzono etnonim „Azerbejdżanie”, chociaż w XVIII w. taki etnonim jeszcze nie istniał. W ten sposób „azerbejdżanizowano” wydarzenie z historii Armenii i Ormian. Zabieg ten w połączeniu z informacją demograficzno-narodowościową, odnoszącą się jedynie do 1970 r. (Ormianie – 80,5%, Azerbejdżanie – 18,1%, Rosjanie – 0,9%), sugeruje, że mieszkający na tym terenie Ormianie są dopiero niedawnymi przybyszami, co nie jest prawdą.

Hasło o Nachiczewañskiej Republice Autonomicznej podaje statystykę demograficzną od 1926 r., ale bez podania składu narodowościowego, który jest uwzględniony dopiero przy 1970 r. (Azerbejdżanie – 190 tys., Ormianie – 6 tys., Rosjanie – 4 tys., Kurdowie – 1 tys.). W opisie historycznym nie wzmiankuje się nawet, że była to kiedyś część Armenii, pisze się natomiast, że region ten wchodził w skład starożytnej Medii, Atropateny, państwa Achemenidów, Sadyzidów, Musafirydów, Seldżuków. Nie wymienia się żadnych zabytków armeńskich ani nie wspomina o wydarzeniach związanych z historią i kulturą Ormian. Przemilcza się także zajęcie tego regionu przez wojska tureckie w marcu 1921 r., a przecież zdarzenie to miało decydujące znaczenie dla obecnego statusu Nachiczewanu.

Skoro w poważnej publikacji encyklopedycznej panuje taki chaos i pojawiają się tak wielkie różnice nie tylko w interpretacji, ale przede wszystkim w doborze faktów, to jak bardzo niezborna musi być świadomość ludzka na poziomie nieoświeconego tłumu, który w porywach fanatyzmu jest zdolny nawet do akcji pogromowej, jak to było w Sumgaicie w końcu lutego 1988 r.

### Zamiast załoby

Pogrom w Sumgaicie był szokiem. Można więc było spodziewać się, że podobne przekroczenie granic moralnej degradacji nie powtórzy się, przynajmniej w najbliższym czasie. Tym bardziej że zdarzył się w środowisku i warunkach dających się określić jako wyjątkowo kryminogenne. Sumgait bowiem jest miastem przemysłowym, które powstało dopiero w 1949 r., ma ludność napływową (z różnych regionów), bez utrwalonych tradycji sprzyjających umacnianiu więzów społecznych. Jest to jedno z najbardziej zanieczyszczonych miast, zaś większość pracowników miejscowych fabryk mieszka w hotelach robotniczych (jest ich 55). Lokatorów tych hoteli „Moskowskie Nowosti” nazywają jednak *szczęśliwcami*, gdyż inni gnieźdzą się w slumsach, które wybudowali sobie ze starej blachy, kawałków wapienia muszlowego i wybrakowanych bloków betonowych<sup>31</sup>. Na domiar złego wokół Sumgaitu od lat osiedlano Azerbejdżan, którzy wyemigrowali z Armenii (proces wzajemnych migracji w ograniczonym wymiarze trwał ciągle).

Mogło się wydawać, że prymitywny fanatyzm i okrucieństwo uczestników pogromów miały źródło przede wszystkim w określonych warunkach społecznych tego właśnie miejsca. A jednak w niecałe 9 miesięcy później, w listopadzie, pogromy powtórzyły się na jeszcze większą skalę, gdyż aż w 17 miejscowościach Azerbejdżanu, a w tym czasie manifestanci w Baku nieśli portrety sumgaitskich zabójców, traktując ich jako bohaterów narodowych. Znowu byli zabici i ranni, zaś do akcji musiało wkroczyć wojsko. Znowu

<sup>30</sup> Tamże, 1974, t. XVII.

<sup>31</sup> „Moskowskie Nowosti”, nr 16/1988, s. 13.

powiększyła się liczba uciekinierów. Zdarzało się, że jednego dnia uciekało z Azerbejdżanu ponad tysiąc Ormian. Według oficjalnych danych w 1988 r. przybyło do Armenii 60 tys. uciekinierów; jednocześnie opuściło Armenię 50 tys. Azerbejdżan<sup>32</sup>. „Przybyło”, „opuściło” – są to tylko eufemizmy, za cyframi kryją się dramatyczne losy ludzi, którzy musieli opuszczać swe domostwa i z całymi rodzinami oraz naprędce zabranym dobytkiem udawać się na tłućczkę, by następnie zacząć swoje życie od nowa w nieznanym miejscu.

Co się zdarzyło między lutym a listopadem 1988 r.? W jakiej atmosferze rozwijały się wydarzenia?

Pierwsza, zaskakująca konstatacja: po pogromie w Sumgaicie nie ogłoszono powszechnej żałoby ani w całym ZSRR, ani chociażby w Azerbejdżanie. Jakby wszyscy o tym wydarzeniu chcieli zapomnieć. Nawet żaden azerbejdżański związek twórczy nie potępił pogromu. W kwietniu odbył się w Baku (35 km od Sumgaitu) ogólnoradziecki festiwal filmowy. Jego organizatorzy także przyjęli postawę milczenia – na żadnym zbiorowym spotkaniu, także podczas otwarcia, nie padły sakramentalne słowa: *Uczcijmy minutę ciszy*. W rytualnym pochodzie uczestnicy festiwalu składali kwiaty pod pomnikiem Lenina i przy wiecznym ogniu płonącym ku czci 26 Bakińskich Komisarzy. Nikt nie uczcił pamięci zamordowanych w Sumgaicie. Ormianie wysłali list do oddziałów Związku Filmowców we wszystkich republikach: *Podobnie jak cały naród armeński, tak i my, pracownicy wytwórni Armenfilm, jesteśmy głęboko wstrząśnięci i pogrążeni w bólu z powodu krwawych zająć w Sumgaicie. Neogenocyd – tak można określić śmierć niewinnych ludzi, gwałty i inne przestępstwa, w których sprawie śledztwo ciągle jeszcze trwa. Winni muszą zostać wykryci, nazwani i ukarani. Tysiące Ormian, ofiar pogromów, przybyły z Azerbejdżanu do Armenii. W kontekście tych tragicznych wydarzeń nie do pomyślenia jest uczestnictwo filmowców armeńskich w radosnym święcie filmowym. Uważamy, że nasza obecność na XXI festiwalu filmowym w republice, gdzie miały miejsce wspomniane tragiczne wydarzenia, byłaby bluźnierstwem, czymś niemoralnym i niesłychaną zdradą wobec Ormian – wszystkich niewinnych ofiar wandalizmu i rozboju. Zawsze byliśmy i pozostaniemy wierni idei internacjonalizmu, ale w sposób zwyczajnie ludzki powinno*

się zrozumieć nasz ból (list podpisało 810 pracowników wytwórni).

Tymczasem już w marcu można było przeczytać w prasie komentarze krytykujące... postawę Ormian. Oto fragment artykułu z tygodnika „Moskowskije Nowosti”: KC KPZR uznał, że działania i żądania, zmierzające do rewizji istniejącego statusu narodowo-terytorialnego, są sprzeczne z interesami mas pracujących obu republik i przynoszą szkodę stosunkom międzynarodowościowym<sup>33</sup>.

15 VI Rada Najwyższa Armenii przychyliła się do prośby Rady Najwyższej Górnego Karabachu wyrażając zgodę na przyłączenie go do Armenii. W dwa dni później gremium ustawodawcze Azerbejdżanu sprzeciwiło się takim zmianom terytorialnym. *Kierowaliśmy się – uzasadniał przewodniczący tego gremium – zasadami internacjonalizmu socjalistycznego, postanowieniem Michaiła Gorbaczowa do mas pracujących i narodów Azerbejdżanu i Armenii, uchwałami partyjnymi i państwowymi przyjętymi w związku z wydarzeniami w Górnym Karabachu i wokół niego. Punktem wyjścia były dla nas ukształtowane realia historyczne, wymogi zachowania istniejącego NARODOWO-TERYTORIALNEGO podziału kraju, ustanowionego przez konstytucję ZSRR, a przede wszystkim konieczność zachowania nienaruszalności terytorialnej Azerbejdżańskiej SRR*<sup>34</sup>. Miesiąc później żądania Ormian zostały odrzucone także przez Prezydium Rady Najwyższej ZSRR.

Przez cały czas ogólnoradzieckie środki masowego przekazu nie próbowały przeanalizować istoty rzeczy, natomiast często piętnowały strajkujących i demonstrujących mieszkańców Stepanakertu i Erewanu. Jako jeden z nielicznych zwrócił uwagę na nienormalność tej sytuacji Jurij Kaleszczuk w grudniowym numerze „Družby narodow”: *Jeśli nie można powiedzieć prawdy, to przynajmniej nie należy kłamać. A tu na przykład nadaje się reportaż telewizyjny z Erewanu. Cóż mnie w nim oburzyło? To mianowicie, że nasi robotnicy, gotowi dniem i nocą bezinteresownie manifestować swą solidarność na przykład z proletariatem Wysp Szeszelskich, skaczą się przed kamerami, że z winy erewańskich robotników nie*

<sup>33</sup> Tamże, nr 50/1988, s. 13.

<sup>34</sup> Tamże, nr 12/1988, s. 10.

<sup>35</sup> Tamże, nr 26/1988, s. 10.

*otrzymują premii. Czy reporter, wyduszający ze swoich rozmówców tak bardzo mu potrzebne odpowiedzi, zastanowił się, jakie szkody moralne mogą one wywołać w społeczeństwie? Przecież strajki w Erewanie nie odbywają się wcale dlatego, że tamtejszym robotnikom nie podoba się kształt lub rozmiar detali, które powinni dostarczyć w ramach kooperacji. Czy nasza niechęć do zrozumienia ich racji nie jest przejawem dobrowolnego lekceważenia praworządności?*<sup>35</sup>

Mieszkańcy Górnego Karabachu domagali się praw do samostanowienia. Hasła na transparentach w Stepanakercie w lutym i marcu 1988 r. nie były agresywne: *Jeden naród – jeden kraj! Z narodem rosyjskim po wieczne czasy! Niech żyje przyjaźń między narodem armeńskim i azerbejdżańskim! Przyjaźń! Moskwa! Gorbaczow!*<sup>36</sup>

### Czy Noe był Azerbejdżaninem?

Listopadowi demonstranci wyszli na ulice Baku z różnych powodów, domagali się np. poprawy warunków życia i pracy w Azerbejdżanie oraz *przywrócenia narodowi prawdziwej historii, fałszowanej przez stalinowskie podręczniki*. Ale jednocześnie wysuwali hasła wyraźnie antyormiańskie. Żądali m.in. rozwiązania obwodowego komitetu partii w Karabachu i powołania nowego – o charakterze... *internacjonalistycznym*. W przypadku niespełnienia tych żądań domagali się zupełnej likwidacji autonomii Górnego Karabachu i podziału jego obszaru na mniejsze jednostki administracyjne azerbejdżańskie. Domagali się także zerwania kontaktów gospodarczych z Armenią, jeśli mieszkańcy Górnego Karabachu nie zrezygnują z żądań separatystycznych<sup>37</sup>. Przypominało to powodziową falę, która szuka sobie ujścia w najstąbszym miejscu obwałowania. Różnego rodzaju namiętności, niezadowolenia i frustracje znalazły możliwość wyładowania przy okazji sprawy armeńskiej.

Przebywając w Baku w kwietniu 1988 r. ani razu nie zetknąłem się z potępieniem pogromu, który półtora miesiący wcześniej zdarzył się w Sumgaicie, wielokrotnie natomiast byłem świadkiem reakcji antyormiańskich. Podczas zwiedzania starego miasta, gdy przewodniczka pokazywała zrekonstruowany karawanseraj, należący niegdyś do Ormian, jakaś Rosjanka spytała ze zwykłej ciekawości, czy

i obecnie istniejąca w tym zabytku kawiarnia jest prowadzona przez Ormian. Natychmiast nakrzyczał na nią towarzyszący wycieczce Azerbejdżanin: *A po co nam tutaj Ormianie! Niech się wynoszą do Armenii!* Innym razem miejscowy malarz przekonywał mnie, że Ormianie są największymi fałszerzami historii i że nigdy nie mieszkali na terenach, o których traktują ich dziejopisarze. Wiedzę o Armenii czerpał ów malarz z wydanej przed I wojną światową tureckiej broszury, którą był znalazł w kufrze swego ojca. Dodawał jednocześnie, że jeśli Azerbejdżanom stanie się jakaś krzywda, wówczas ajatollah Chomeini ogłosi przeciwko Ormianom świętą wojnę. Ktoś inny twierdził, że przyczyną wszystkich pogromów i rzezi byli zawsze sami Ormianie i powoływał się na wydaną w początku wieku książkę rosyjskiego filozofa, Wasyla Wieliczki, pt. „Kaukaz”. Zaś ów Wieliczko był po prostu rasistą, uważał Ormian, jako krótkogłowych, za osobników ograniczonych umysłowo i wrogich idei państwowości, a szczególnie idei monarchii absolutnej, dochodził więc do wniosku, że należy ich *tępić*, gdyż nie potrafią się poddać reedukacji. Książka Wieliczki cieszy się podobno wzięciem wśród młodej inteligencji azerbejdżańskiej.

Znamienna przygoda spotkała pisarza dagestańskiego, Rasuła Gamzatowa – został wyklęty przez swych azerbejdżańskich znajomych po przemówieniu, które w sprawie Górnego Karabachu wygłosił na posiedzeniu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR. Nie, nie poparł on wcale ormiańskich żądań połączenia Karabachu z Armenią. Wręcz przeciwnie – stwierdził wyraźnie, że nie jest to sposób rozwiązania konfliktu. Ale powiedział, że problem karabachski istnieje i proponował, by na razie, póki nie ostygną namiętności, *przekazać tymczasowe zarządzanie obwodem bezpośrednio w gestię Rady Najwyższej lub Rady Ministrów ZSRR albo stworzyć jakąś inną, specjalną i tymczasową formę zarządzania*. Ta kompromisowa propozycja (po pół roku wprowadzona zresztą w życie) wywołała natychmiastową falę nienawiści Azerbejdżan w stosunku do Gamzatowa, który zaczął otrzymywać *dziesiątki listów, przesyłek i*

<sup>35</sup> „Družba Narodow”, nr 12/1988, s. 206.

<sup>36</sup> „Moskowskije Nowosti” nr 12/1988, s. 10.

<sup>37</sup> Tamże, nr 49/1988, s. 10.

telegramów. Pisał o tym na łamach tygodnika „Litieraturnaja Gazieta”: *Byłem wprost zaskoczony postawą azerbejdżańskich kolegów. Jeden pisał: „Zasłużyłeś sobie na nienawiść narodu azerbejdżańskiego”; drugi: „Przeszedłeś na stronę wroga”; dla trzeciego byłem „zdrajcą”; czwarty zawiadamiał mnie, że spalił moje książki. No cóż, jak wynika z historii, palono książki nie najgorsze. Dlatego nie zwracam się o pomoc straży ogniowej. Skąd się jednak bierze taka bezrozsądna nienawiść?*<sup>38</sup>

Opisany wyżej wybuch fałszywych ambicji narodowych ma swoje zaplecze w postaci różnych „teorii naukowych” powstałych w środowisku azerbejdżańskich historyków. Wspominał o nich cytowany już na początku Zija Buniatow: *Aż nie chce się wierzyć, jakich to „perełek” dostarczają nam niektórzy superbadańcy. Doszli niemal do wniosku, że Noe był Azerbejdżaninem. Pojawili się domorośli „specjaliści”, którzy z uporem godnym lepszej sprawy udowadniają, że Azerbejdżanie pochodzą od Sumerów, Massagetów i Saków, i że nawet kaukascy Albanowie byli Turkami! Nauzytek takiej manipulacji podrabia się stare inskrypcje, postępuje się wbrew elementarnym zasadom paleografii i etymologii. Pewien „pisarz” zdystansował wszystkich tego rodzaju badaczy i stworzył wymyśloną chyba we śnie lub w chorej wyobraźni nową teorię powstania społeczeństwa ludzkiego na ziemi, ucieleśnionego w przodkach narodu azerbejdżańskiego! Okazuje się, że hasło „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się” istniało jeszcze przed pojawieniem się Noego i zostało wymyślone oczywiście przez Azerbejdżan! I pomyśleć, że podobne bzdury traktuje się poważnie i wydaje drukiem*<sup>39</sup>.

Głoszenie teorii o pochodzeniu Azerbejdżan od Albanów kaukaskich może mieć cel praktyczny, gdyż pozwala zakwestionować armeńskość większości mieszkańców Górnego Karabachu, a co więcej – może uzasadnić roszczenia Azerbejdżanu w stosunku do części terytorium obecnej Armenii. Rozumowanie jest następujące: Albanowie, którzy przyjęli islam, uważają się za Azerbejdżan, zaś Albanowie-chrześcijanie – za Ormian; ci ostatni się mylą, bowiem w istocie są także Azerbejdżanami, tyle tylko że wyznającymi chrześcijaństwo<sup>40</sup>. Nie ma więc żadnych Ormian karabachskich, w Karabachu są tylko Albanowie, a więc – Azerbejdżanie. Podobne rozumowanie odnosi się także do

Sjuniku, a ponieważ region ten leży w Armenii, między Azerbejdżanem a regionem Nachiczewanu, uznanie miejscowej ludności nie za armeńską, lecz za azerbejdżańską otwiera drogę ku marzeniu o przyłączeniu Sjuniku do Azerbejdżanu, który uzyskałby wówczas połączenie z Nachiczewanem.

### Na styku dwóch religii

Często się mówi, iż zaogniającym motywem konfliktu armeńsko-azerbejdżańskiego, są różnice religijne. Słyszając to przypominam sobie zawsze słowa, którymi A. J. Toynbee skomentował niegdyś swoją rozmowę ze starym mudżtahitem, czyli teologiem muzułmańskim: *Obydwa wierzyliśmy, że światło promieniuje nie tylko z rodzimych tradycji, lecz również z cudzych*<sup>41</sup>. Niestety, zawarta w tych słowach prawda nie trafia do powszechnej świadomości i jest wyznawana jedynie na wyższym poziomie wtajemniczenia umysłowego. Szczególne przeszkody napotyka ona właśnie w tej części świata.

Pedagogika społeczna (przynajmniej do niedawna) nastawiona tu była w stopniu niespotykanym gdzie indziej na wpajanie zasady dwudzielności świata: my – oni, komunizm – kapitalizm, wschód – zachód, pozytywny – negatywny. Obowiązywała tylko jedna ideologia, inne zasługiwały wyłącznie na potępienie. „My” oznaczało zawsze to, co najlepsze, „oni” – to, co najgorsze, niegodne zainteresowania, czego trzeba się wystrzegać, bo stanowi „dla nas” zagrożenie. Kilkanaście lat temu byłem w Moskwie u zaprzyjaźnionego reżysera filmowego. Jego 5-letni syn oglądał telewizję, a gdy na ekranie pojawił się Amerykanin (nawet nie żołnierz, lecz cywil), chłopiec zaczął do niego strzelać z wymyślanego pistoletu maszynowego. *Dlaczego to robisz?* – spytałem. *Bo to Amerykanin!* – odpowiedział, kontynuując swoje ta-ta-ta-ta-ta. *Ale przecież to człowiek, dlaczego strzelasz?* – *Oni są przeciw nam!* – zakończył wyjaśnienia malec.

<sup>40</sup> „Literaturnaja Gazieta”, nr 48/1988, s. 3.

<sup>41</sup> „Ogoniok”, nr 45/1988, s. 24.

<sup>42</sup> Pogląd taki przewija się np. w książce D. A. Achundowa pt. *Architektura dwiennego i trziesiętniennego Azerbejdżanu*, Baku 1986, s. 26, 61, 225, 229, 236, 249.

<sup>43</sup> Arnold J. Toynbee, *Ze wschodu na zachód*, IW Pax, Warszawa 1962, s. 201.

W takim klimacie moralnym (poddawanym obecnie coraz częściej krytycznemu osądowi) nie było miejsca dla myśli o tym, że *światło promieniuje nie tylko z rodzimych tradycji, lecz również z cudzych*. Tym bardziej że oficjalne sposoby budowania wspólnoty ponadetnicznej miały na celu stworzenie jednej, wspólnej, jednakowej dla wszystkich etnosów kultury. Dążono do ujednolicenia, a zatem propagowano lekceważenie inności, gdy tymczasem droga do prawdziwego porozumienia między etnosami, a nawet do budowania ich wspólnoty, nie prowadzi przez sztuczne, odgórnie narzucane ujednolicanie, lecz przez pielęgnowanie własnej inności i szacunek dla odrębności innych.

A religia? Toynbee powiada, że *szczególnie mocne więzy zbliżają do siebie chrześcijaństwo i szyicki odłam islamu. Zarówno chrześcijanie, jak i szyici przywiązują znaczną wagę do męczeństwa świętego-bohatera*<sup>42</sup>. Oficjalna dyskryminacja obu religii i życia religijnego w ogóle nie sprzyjała wzajemnym kontaktom i dialogowi, choć na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że wspólne zagrożenie powinno wywołać samoobronne odruchy wzajemnej solidarności, a nawet sojuszu przeciwko ateizmowi. Silniejsze okazały się jednak skomplikowane powiązania i uwikłania w oficjalność. Wszak w tym roku w Taszkencie odbyły się demonstracje wiernych przeciwko duchownej hierarchii muzułmańskiej, która zdaniem protestujących stała się przybudówką władzy świeckiej i nie wypełnia w wystarczającym stopniu swych powinności duchowych i religijnych.

Ostatnio zmieniła się oficjalna atmosfera wobec religii, a kierownicy nawy państwowej upatrują nawet w rozwoju życia religijnego szansy na odrodzenie moralne społeczeństwa radzieckiego. Czy wpłynie to na wzajemne stosunki między muzułmanami a chrześcijanami, czy religie te przyczynią się do złagodzenia konfliktów międzyetnicznych? – pokaże czas. Najwyższy patriarcha i katolikos wszystkich Ormian, Wazken I, oraz Przewodniczący Duchownej Administracji Muzułmanów Zakaukazia, szajch al-islam Allahszükür Pasza-Zade, udzielili wywiadów tygodnikowi „Ogoniok”<sup>43</sup>. Wywiady ukazały się w tym samym numerze, obok siebie, i pozwalają się zorientować w podobieństwach i różnicach podejścia do rzeczywistości obu hierarchów.

Wazken I ma 81 lat, w 1938 r. ukończył wydział filozoficzno-filologiczny uniwersytetu w Bukareszcie, był nauczycielem w tamtejszym gimnazjum armeńskim, zaś w 1943 r. przywdział szaty duchowne i wkrótce został biskupem Kościoła armeńskiego w Rumunii i Bułgarii; cały czas zajmował się także pracą naukową, w 1955 r. został wybrany katolikosem. Na fotografii w „Ogonku” widzimy siwą głowę mędrca i jego twarz, która sprawia wrażenie, iż odcisnęły się na niej cierpienia wszystkich Ormian.

Allahszükür Pasza-Zade – jeden z najmłodszych przywódców duchownych świata muzułmańskiego – nie ma jeszcze 40 lat, urodził się na wsi w rejonie lenkorańskim, ukończył szkołę średnią, a następnie szkołę duchowną „Mir Arab” w Bucharze i wyższy instytut muzułmański w Taszkencie. Miał 30 lat, gdy wybrano go przywódcą muzułman Zakaukazia. Jest także członkiem prezydium dwóch organizacji rządowych: Radzieckiego Komitetu Obrońców Pokoju oraz Organizacji Solidarności Narodów Azji i Afryki. Jest członkiem nadzwyczajnym Jordańskiej Królewskiej Akademii Cywilizacji Islamskiej, a także członkiem rady wykonawczej Światowego Kongresu Islamskiego.

Katolikos uznał za konieczne na początku swej wypowiedzi odnieść się do tragicznego trzęsienia ziemi, które w grudniu nawiedziło Armenię: *Uważamy, że był to jedynie rezultat działania ślepych sił przyrody*. Osobom niezorowanym takie stwierdzenie może się wydać zaskakujące i niepotrzebne ze względu na zawartą w nim oczywistość. Tymczasem słowa te zostały wypowiedziane prawdopodobnie w związku z szerzącym się wśród Azerbejdżan przekonaniem, że trzęsienie było karą zesłaną na Ormian przez Allaha. Duchowny muzułmański nie uznał za stosowne podważyć tego przekonania.

Ponieważ na wieść o trzęsieniu na ulice Baku wybiegły dziesiątki młodych ludzi z bębnami i radosnymi śpiewami, dziennikarz zadał pytanie, czy było to zgodne z kanonami muzułmańskiej religii. Odpowiedź katolikosza: *Przykro nam było słyszeć o tego rodzaju wybrykach. Czy można nazwać tych ludzi muzułmanami, skoro islam to jedna z powszechnie szanowanych religii?! I muzułmanie, i chrześcijanie mają*

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>41</sup> „Ogoniok”, nr 3/1989, s. 2-3.

wspólnego Boga. Wydarzenie, o którym pan mówi, jest sprzeczne z islamem. Jest także sprzeczne z chrześcijaństwem. Odpowiedź szajcha: To bluźnierstwo – tak tylko można określić podobne wysoki. Zaslugują na potępienie przez Allaha i na pogardę ludzi. O żadnych przekonaniach religijnych tych młodych ludzi nie ma w ogóle co mówić! /.../ Na jednym z wieców na placu Lenina w Baku podniesiono zielony sztandar islamu, a nawet portret Chomeiniego. Oświadczam z całą odpowiedzialnością: ci prowokatorzy nie mieli nic wspólnego z islamem.

Na pytanie, czy sytuacja w Azerbejdżanie i Armenii nie przypomina Ulsteru lub Libanu, szajch al-islam odpowiedział: *Niejednokrotnie słyszałem już podobne porównania z ust nieodpowiedzialnych ekstremistów. To oni wystąpili z haniebnym hasłem: „Przekształcimy Azerbejdżan w Liban, a Baku – w Bejrut!” To nie są muzułmanie, to nie są Azerbejdżanie, to po prostu wrogowie zarówno islamu, jak i naszego narodu.* Odpowiedź katolikosy na to samo pytanie: *W żadnym wypadku! Przede wszystkim nie ma i nie może być między nami konfliktów religijnych. Poza tym sytuacja Ormian na Bliskim Wschodzie wymaga zachowania dobrych stosunków z muzułmanami.*

Może przez delikatność, może nie chcąc zaognić sytuacji, może z przezornej ostrożności i obawy o dalszy los Ormian, znajdujących się jednak w otoczeniu narodów muzułmańskich, Wazken I nie powiedział ani słowa o Górnym Karabachu. Natomiast szajch Allahszükür Pasza-Zade nie omieszkał oświadczyć: *Dość już dyskusji i rozpalania namiętności wokół Karabachskiego Obwodu Autonomicznego. Istnieje wyraźna decyzja Prezydium Rady Najwyższej ZSRR z 18 lipca 1988 roku i należy ją bezwzględnie wykonać. Czyż rząd ZSRR mało zrobił, robi i jeszcze będzie robił dla Górnego Karabachu? Ale ekstremiści nie chcą po prostu o tym słyszeć! Nie powstrzymało ich nawet nieszczęście Armenii<sup>44</sup> – powiedział o tym wprost Michaił Gorbaczow. Nie można popierać narodowego egoizmu! Dziwne to rozumowanie: armeńskie dążenie do wolności i niezależności jest objawem egoizmu narodowego, ale takim egoizmem nie jest panowanie Azerbejdżan nad Ormianami karabachskimi.*

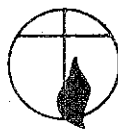
Szajch al-islam często posługuje się słownictwem rodem z oficjalnej propagandy, charakterystycznej szczególnie dla

izw. minionego etapu. W jego wypowiedzi spotykamy takie określenia, jak *wrogowie, ekstremiści, prowokatorzy*. Dodajmy, że w wypowiedziach obu hierarchów, podobnie jak i w innych radzieckich tekstach o Górnym Karabachu, nie rozważa się konfliktu pod kątem elementarnych praw ludzkich, prawa do samorządu i prawa do podmiotowości społeczeństwa.

W 1987 r. miesięcznik „Družba Narodow” opublikował esej nieznanego autora, Lewona Karapeta Pałdżiana, napisany w 1940 r. w związku z powieścią austriackiego pisarza, Franza Werfla, „Czterdzieści dni Musa-dah”, traktującą o tragedii, która spotkała Ormian w 1915 r. ze strony Turków. W eseju czytamy: *Nastanie dzień, kiedy Ormianin i Turek z takim samym zainteresowaniem przeczyta tę powieść, opłakując los swoich pradziadów, którzy będąc ludźmi stworzonymi z tej samej gliny, nie znali się nawzajem i zamiast pokrzepiać się wzajemną miłością i przeżyć mądrze i pięknie dane im przez Boga życie, nienawidzili jeden drugiego i starali się jeden drugiemu zagasić światłość duszy i wycisnąć kroplą po kropli wszystką krew...* Lewon Karapet Pałdżian – to świeckie imię i nazwisko katolikosa Wazkena I.

Nie wiemy, czy książka Franza Werfla została wydana w Turcji i Azerbejdżanie.

<sup>44</sup> Szajchowi al-islam chodzi o to, że wielu Ormian nawet w obliczu trzęsienia ziemi nie zrezygnowało z hasel przyłączenia Karabachu do Armenii.



Iwona Smolka

## Od kontestacji do katastrofizmu

*Gdzież jest, poeto, ocalenie*  
Czesław Miłosz

Raz po raz, od etapu do etapu, od jednego do drugiego zakreślu historii poezja polska oscyluje między słowem codziennym, a powszechnikiem, między prawdą ogólną a szczegółową, między konkretem a ideą. A przez wszystkie lata prowadzi ją myślenie etyczne. Ono sprawia, że zaraz po wojnie głosy Tadeusza Różewicza, Czesława Miłosza, młodego Andrzeja Bursy i Tadeusza Borowskiego starają się znaleźć miary człowiecze w świecie gruzów, zburzonych wiar i mitów. Im jest dokładniejsze, bardziej precyzyjne poznanie i nazwanie rzeczywistości, tym szybciej i skuteczniej zostaje zdławione przez oficjalną politykę kulturalną. Lata socrealizmu zastąpiły prawdę poznania prawdą daną z góry, życie – ideologią, wolną formę wiersza – sformalizowanym kanonem. Rok '56 to odkrywanie przez poezję na nowo własnego głosu, pryncypiów i peryferii życia.

Spółeczeństwo, historia, polityka, wielkie słowa, odświeżone frazesy – wszystko to zostaje odrzucone jak zbyt duży garb. Po modelu kultury uznającym wyłącznie zbiorowość przyszedł czas na prawo jednostki do samopoznania i indywidualnego doświadczenia. Bunt dotyczy języka, składni, wyobraźni, zespołu konkretów, które określają obszar poznawanego świata. Poezja, jak chce tego Stanisław Grochowiak, *wykwita z brodawek ogórka* i najważniejsze to móc nazwać po imieniu to, co jednostkowe i niepowtarzalne. W tym momencie rodzi się poezja lingwistyczna próbująca dopasować słowa do rzeczy, osadzić je w doraźnej sytuacji, w której mówi się i jest się mówionym, jest się podmiotem i przedmiotem wiersza. Wyzwolona wyobraźnia tworzy światy baśniowe i światy kalekie, te, w których poprzez konkret odkrywa się drogę do wszechświata, gdzie rupiecie są uświęcone, brzydota tryumfuje. *Powolał mnie Pan na bunt* – zawołał Grochowiak i dodał samookreślenie: *Wolę brzydotę jest bliżej krwiobiegu stów*. Debiutujący

w tym roku – Grochowiak i Miron Białoszewski – ci, którzy poznali biedę, szarość, bylejakość życia, poczuli zapach peryferii. Poezja z centrum oficjała. Jego życia wkracza w codzienność. Bieda obejmuje przedmioty, ludzi, sposób życia. Dostrzegana jest w starości, w kalectwie, w ułomności. Jest brzydka i wywołuje czułość, konieczność opieki. Trwa w tej poezji zapach *garkuchni wychudłych*, smak marmolady buraczanej, gnijących kartofli. Jest to poezja destrukcji i czasów braku, dziur w bycie, zarwanej tkanki historii i ludzkich losów. I jest u jej podłoża wiara, że pod biedą, pleśnią, szarością trwa szkielet konstrukcji. Miara idealna, do której można dotrzeć poprzez szczegół, poprzez rozbieganie przedmiotów, rozbieganie słów. Stanisław Grochowiak wie, że życie

*znaczy*

*Kupować mięso Cwiartować mięso*

*Zabijać mięso Uwielbiać mięso*

*Zapładniać mięso Przeklinać mięso*

I to życie – mięso – boli. I słowo to staje się najważniejsze w tej poezji. Mięso z bólem, z duszą, z cierpieniem, ze strachem, ze śmiercią. Destrukcja staje się sposobem dotarcia do indywidualności, do sedna. Można zawładnąć częścią, poznać ją, określić. Konsekwencją tego myślenia staje się niezwykle ostre widzenie szczegółu, odbieranie konkretnego przez wszystkie zmysły i bogactwo znaczeń treściowych, jakie przywołuje oglądana rzecz.

Poezja Wisławy Szymborskiej, Zbigniewa Herberta, Witolda Wirpszy, Tymoteusza Karpowicza wybiera poszczególną przeciwko wielkiej liczbie, jednostkę przeciwko tłumowi, codzienność przeciw odświętności. Rację ma pajęczyna i kurz, wygięty pogrzebacz, *drapak zamiast róży*. Rację mają ci, którzy stoją u dołu schodów i wiedzą, że

*nie pragniemy widoku  
toczących się głów  
wiemy jak łatwo odrastają głowy  
i zawsze na szczycie zostaje  
jeden albo trzech  
a na dole aż czarno odmiotów i łopat  
czasem nam się marzy  
że ci ze szczytu schodów  
zejdą nisko*

*to znaczy do nas  
gdy nad gazetą żujemy chleb  
i rzekną*

*- a teraz pomówmy  
jak człowiek z człowiekiem*

Wiersz Zbigniewa Herberta „Ze szczytu schodów” został napisany w 1956 r. Opublikowany był w 1983 r. w *Oficynie Literackiej*, a następnie w 1987 r. w „Wierszach zebranych” w *Czytelniku*. Daty te nie zostały przywołane przypadkowo. Między nimi dokonuje się gwałtowny rozwój poezji polskiej. Cz. Miłosz pytał: *Gdzież jest, poeto ocalenie* i dodał w „Traktacie poetyckim” zdania, które stały się obowiązującą formułą dla następnych pokoleń poetyckich:

*Nie jesteś jednak tak bezwolny,  
A choćbyś był jak kamień polny,  
Lawina bieg od tego zmienia,  
Po jakich toczy się kamieniach.  
I, jak zwykł mawiać już ktoś inny,  
Możesz, więc wpłynąć na bieg lawiny. /.../  
A więc pamiętaj – w trudną porę  
Marzeń masz być ambasadorem...*

Trudnym porom, które nadchodzą, przypatruje się Herbertowski bohater – pan Cogito. Sceptyczny i ironiczny stoi na straży wartości etycznych. Świadek i uczestnik, a później kronikarz, wierzący w kulturę śródziemnomorską, w humanizm, w starą Europę, a przede wszystkim w prawo jednostki do bycia sobą, powtarza z uporem: *Bądź wierny, Idź*.

Przesłanie Miłosza zostaje zapomniane. Lata sześćdziesiąte przynoszą wiersze nowej generacji. Ernest Bryll, Krzysztof Gąsiorowski, Zbigniew Jerzyna, Tadeusz Nowak – poeci, którzy sięgają po język stylizowany, odrzucają konkretną rzecz na rzecz pojęć ogólnych, pragnąc tworzyć poezję „czystą” rezygnując z wszelkiego kontaktu z rzeczywistością społeczną. Zaczyna się myślenie powszechnikami, w strofach poetów Orientacji są już same symbole, zanika tętno życia. Neoklasycyzm tej poezji pozbawia ją tego, o czym nie zapomina Jarosław Marek Rymkiewicz czy Julia Hartwig – *metafizycznej oscylacji pomiędzy bytem idealnym a konkretnym ucieleśnieniem* (S. Barańczak).

*Bunt się ustatecznia* – napisał w tym czasie S. Grochowiak, i zaiste, poeci pokolenia Orientacji Hybrydy wybie-

raja jeden język, w którym panują wyłącznie powszechniki, wspólną modę na odświeżony dyskurs poetycki.

Ciśnienie tej sztucznej konwencji, tej estetycznej zgody na świat nie mający nic wspólnego z codziennym życiem, jest tak wielkie, że ponowny bunt poetycki, zerwanie z jednolitą konwencją, staje się koniecznością. Rok 1968. Manifestacje, protesty studentów, represje. Startuje nowe pokolenie, którego protest łączy się ze światowym protestem kontrkultury. Studenci paląc gazety pod gmachami uczelni krzyczą: *Prasa kłamie!* Świat zewnętrzny – przez parę lat tak skutecznie ignorowany przez poetów – wdarł się w sposób brutalny i jednoznaczny w estetyzujące wiersze sławiące ład i harmonię.

### Nowa Fala – poeta pokazuje język

Zobaczyli, że nie są sobą. Zobaczyli, w czym zostali wychowani i gdzie żyją, co określa ramy ich świata – ubezwłasnowolnienie, bierność, podporządkowanie. Zaczęli krzyczeć. Stanisław Barańczak, Julian Kornhauser, Krzysztof Krasek, Ryszard Krynicki, Ewa Lipska, Jarosław Markiewicz, Jerzy Kronhold, Adam Zagajewski. Potem dołączyli młodzi – wśród nich – Leszek Szaruga, Antoni Pawlak, Jacek Bierezin. Urodzeni tuż po wojnie, których dzieciństwo upłynęło w czasach stalinowskich, zaczęli przeżywać swoją historię, swoje doświadczenie pokoleniowe. Pierwszym odkryciem był fałsz oficjalnego życia, prasy, języka. Drugim – że świat, który wokół nich się dzieje, jest „nieprzedstawiony”. Trzecim, iż moda na aluzyjność, metaforę, stylizacje ludowe, narodowe, sarmackie zadusiły w poezji zwyczajne słowo. S. Barańczak w tomiku „Jednym tchem” (1970) woła o znieprawieniu języka. Kontestacja pełna. Destrukcja obejmuje świat zewnętrzny i wewnętrzny. Sprawdzić można tylko konkret, reszta podlega pełnej dezintegracji. Młodzi tworzą swój program – być nieufnym i przedstawiać prawdziwy obraz rzeczywistości, który kryje się pod fałszywym językiem gazet. Wszystko staje się podejrzanе. Nie ma autorytetów, dogmatów, mitologii, wiar godnych zaufania. W przedmowie do tomu „Jednym tchem” S. Barańczak pisze: *Jest szansa, aby stworzyć z poezji pierwszy przyczółek walki o niezafałszowany obraz*

świata, w którym żyjemy: właśnie dlatego, że poezja zwraca się nie do biernego odbiorcy rozwalonego przed telewizorem lub przerzucającego stronicę gazet, ale do człowieka, który widać pragnie myśleć, skoro w ogóle bierze książkę do ręki.

K. Karasek we wstępie do wydanego w 1970 r. tomu „Godzina jastrzębi” pisze: *Ponieważ podłoże poezji jest społeczne, jej skutki – wierzę – powinny mieć również społeczny charakter. Ci, którzy planują społeczeństwo, zbyt chętnie doszeregają w człowieku tylko zdeterminowaną prawidłowość, maszynę, której działanie łatwo zaprogramować opierając się li tylko na powszechnym prawie popytu i sprzedaży, na fetyszystycznym kulcie nauk ścisłych.*

*Nie potrafię ogarnąć napierającego na mnie świata. Jawi mi się on jako chaotyczna, nieskoordynowana masa bodźców, obrazów, zdarzeń, których natłok jest zbyt przemożny, bym mógł zbudować z nich jakąś racjonalną, logiczną całość. Tylko dzięki wierszowi zdolny jestem go zrozumieć /.../ Trudno tu mówić o konstrukcji, to raczej destrukcja, pod której ciężarem się uginam, destrukcja, która rzuca mi wyzwania. Trawesując Marksa, można by powiedzieć: „poeci dotąd objaśniali świat, chodzi jednak o to aby go zmieniać”.*

Człowiek stojący u dołu schodów – postanowił działać. Wie, że mały kamień wpływa na bieg lawiny. Bohater K. Karaska mówi: *Udaję, że żyję, a potem pyta:*

*Co ja tu robię, wśród tych ludzi,  
wśród tego zgietku, w kapeluszu mysio-szarym,  
z wyleniałą czaszką,  
z miękką skórą na dłoniach, /.../  
I czy się nie powtórzę, /.../  
Czy się nie powtórzę, z legitymacją  
pracowniczą w jednej ręce, dowodem osobistym  
i książeczką ubezpieczeniową w drugiej,  
z odcinkiem ostatniej pensji, nie zapłaconym rachunkiem za  
[gaz,  
czy się nie rozplynę  
w chmurę, w obłok? Czy nie zniknę?*

A Zagajewski mówi to samo: *Pewnego dnia postanowiłem dowiedzieć się kim jestem. Kim jestem, co ja tu robię?* – zasadnicze pytanie. Bardzo poważne. Poeci Nowej Fali odpowiadają na nie całym swoim pisarstwem, poświadczając tę odpowiedź własnym życiem.

Zobaczyli dwudzielność języka. Skompromitowali sztuczny język gazety, odkryli jego fałsz. Ukazali, jak wieloznaczność słowa oddaje wieloznaczność sytuacji politycznej. Lingwistyka stała się sposobem na oddanie wewnętrznych sprzeczności i tej chwili, w której człowiek zdumiony pyta: Co ja tu robię? Wtedy stwierdzili – czas zacząć mówić wprost. Czas ujawnić wszystkie kłamstwa cywilizacji, kultury, polityki. To nie świat jest nonsensem. Bzdurą jest jego zafalszowany obraz. S. Barańczak w „Etyce i poetyce” pisał: *Wartością naczelną staje się ponownie postawa buntu i krytycyzmu, ale wywodząca się tym razem w pierwszej kolejności ze sfery doświadczeń społecznych; przełom estetyczny jest tylko dalszą tych doświadczeń konsekwencją i zapewne nie został jeszcze dokonany w pełni* (1974).

Czas więc na *korektę twarzy* (S. Barańczak), na wyprostowanie zniewolonej społecznej świadomości, na odrzucenie cudzych słów i cudzych myśli. Bohaterowi Jacka Bierzina zakazano wstępu do Arkadii. Jego niepokój burzy ład i szczęście utopijnego państwa. Bezkompromisowość jego sądów podważa bierność myślową społeczeństwa, jego pragnienie, aby dostrzec *światło dzienne kilku kruchych prawd*, jest zarazem pragnieniem zobaczenia życia takim, jakie jest. Poeci Nowej Fali odkrywają prawdę o społecznej rzeczywistości. Jawi się „Organizm zbiorowy”. W nim ja mogą być nim, kobieta – mężczyzną, przyszłość – historią. Wymiana ról, znaków, znaczeń, przestrzeni i czasów określa ten organizm – społeczeństwo, człowieka powielanego i przypadkowego. Człowiek społeczny i człowiek – jednostka egzystencjalna, twarz i gęba, Gombrowiczowska gęba, tu, w poezji Ryszarda Krynickiego zastąpiona słowem *gazeta* – jednym ze słów kluczy. Czy można oddzielić twarz od gazety, świat, który zamyka w sobie zaimek „ja” od tej nieokreślonej rzeczywistości kryjącej się w słowie „oni”? Jaki jest ten współczesny bohater lat siedemdziesiątych? Niejednorodny, plastyczny, przystosowany do wszystkich możliwości, do zmiany postaw, myśli, języka. Zakłamany tak bardzo, że jego działanie jest poza wszelkim systemem moralnym, żyje z gazetą zamiast twarzy, z gębą, która narosła w wyniku absurdalnych reguł tej rzeczywistości. Nie można jej określić inaczej jak przez wyliczanie symptomów spiętrzonych, paradoksalnych, niespójnych i przeciwstaw-

nych. Jest to nie tyle odmowa określenia rzeczywistości, ile niemożność jej zidentyfikowania, stworzenia całości ze strzępów informacji, cząstkowych faktów. W tej rzeczywistości niespójny człowiek musi zaprzeczać i zarazem potwierdzać wartości, w imieniu których zaprzecza. Skoro niczego nie można ustalić w sposób jednoznaczny, to wszystko dzieje się *o nieustalonej porze nieustalonego dnia*, dziewczyna *o nieustalonej płci* bierze do ręki *dowolny kawałek zadrukowanego papieru* i tak z dowolnego fragmentu czeokolwiek tworzy się dowolna rzeczywistość i dowolny konkretny – *prawidłowość przypadku*. Przy tym samym stopniu negacji rzeczywistości co jej potwierdzaniu zacierają się wszelkie różnice i tym ostrzej występuje rozbieżność między sytuacją doraźną a myśleniem o niej. Poruszając się w tym paradoksalnym kole bohater wierszy R. Krynickiego powtarza hasła, które nic nie znaczą, powtarza wypowiedzi w języku, którego nie rozumie:

*widzisz hasło najwyższym celem ulicy jest człowiek  
po prawej stronie ulicy hasło najwyższym celem  
reszty nie potrafisz odczytać  
nic się nie zmieniło.*

Nic się nie zmieniło. Faszyści tylko zmieniają koszule, przemoc istnieje tak jak istniała, a rozmyta rzeczywistość tworzy nieautentyczne życie, myślenie, odczuwanie. Temu systemowi, który określa sposób istnienia i jego cel, odpowiada w sposób dokładny koncepcja człowieka społecznego i historycznego. Fragmentaryczność rzeczywistości odpowiada fragmentaryczności bytu człowieka, który *istnieje tak niestychanie, że słyhać tę Wyniosłą Przepaść*.

Te same wewnętrzne sprzeczności dostrzega poezja Zagajewskiego, Barańczaka, Karaska, Lipskiej. Rzeczywistość jest względna, fakty można interpretować na wiele sposobów, a ty

*żyjesz  
w środku świata  
po prawej stronie są umarli  
żywych jeszcze nie ma*

(A. Zagajewski, „Nowy świat“)

Wszystko naokoło jawi się jako gigantyczne pobożowisko idei, zasad, rzeczy, symboli. Nie narodzony człowiek wśród

umarłych usiłuje znaleźć swoje miejsce „pomiędzy”. Świat jako poczekalnia, a w niej stojący człowiek słyszy:

*Pan tu nie stał, zwracam panu uwagę,  
że nigdy nie stał pan za nami  
murem, na stanowisku naszym też  
pan nie stał /.../*

(S. Barańczak)

Bohater S. Barańczaka zdaje sobie sprawę, że *coraz trudniej utrzymać się na nogach* i nie wie już, jak ma żyć w czasach wypełnionych nieustannym mruganiem, puszczaniem perskiego oka, udawaniem, że jest coś, czego naprawdę nie ma.

Około 1975 r. poeci Nowej Fali przestają być oficjalnie drukowani, ich twórczość przechodzi do tzw. drugiego obiegu. Jest cały czas obecna, zaś postulat etyki zjednoczonej z estetyką staje się obowiązujący dla debiutującego pokolenia poetów urodzonych w latach pięćdziesiątych. Tomasz Jastrun, Antoni Pawlak, Maciej Cisko, Jan Polkowski, ci, których twórczość określono mianem *nowej prywatności*, przyjęli od Nowej Fali rozpoznanie społecznej rzeczywistości, jej bunt, jej język. Różni ich jedynie przeświadczenie, że poezja jest zapisem prywatnego, a nie zbiorowego doświadczenia. Dla tych poetów najważniejsze jest zobaczenie tego, jak kształtuje się biografia wewnętrzna wpisana we współczesność, w jaki sposób zostali wepchnięci w gotowy już wzorzec postaw i zachowań, w gotowe wybory, w powtarzające się od pokoleń te same dylematy historyczne i moralne. Wspólne jest im poczucie zagrożenia, poczucie wszechobejmującej śmierci, niewiara i zwątpienie. Oni wiedzą, że wiersz jest bezsilny wobec ostatecznego zagrożenia. L. Szaruga pisał: *Ta poezja, poezja pokolenia 1950, przeżywa śmierć kultury, która ją ukształtowała, przeżywa własną śmierć. Chce być testamentem ginącego narodu przekazanym Europie, która nas nie rozumie.*

Takim dużo wcześniejszym testamentem jest powstająca na uboczu prądów poezja Ernesta Kruka. Jego tomiki wydawane w latach siedemdziesiątych, a szczególnie tom „Powrót z wygnania” (1977) jest najbardziej dramatyczną opowieścią o *ginącym plemieniu*, o Mazurach, na których ziemi najdłużej trwa dzień umarłych. Tu śmierć jest straż-

niezką życia, tu człowiek odnajduje się *nad brzegami tych samych klęsk* i towarzyszy mu realne, potwierdzone własną biografią poczucie krzywdy i wyklęcia, obcości i osamotnienia. I tu również, i jakby na przekór intencjom autora, rozpada się świat jednorodny, zbudowany na strzępach tradycji, historii, gwary, a wówczas wszystko może stać się względne, fragmentaryczne. Poezja ta, będąca zapisem życia człowieka naznaczonego śmiercią – starodawnych plemion, tradycji, języka, śmiercią rodziców i brata – staje wobec niemożności pogodzenia miar historycznych, społecznych z miarami etycznymi. Pozostaje jedynie *bez cienia trwogi, bez nadziei na łaskę trwać*, by

*Ocalić odmowę*

*Bez względu na zyski i straty.*

„Ocalić odmowę” – to łączy wszystkich poetów piszących w latach siedemdziesiątych bez względu na to, czy są to Nowofalowcy, czy też klasycyzujący, tak jak J. M. Rymkiewicz czy Marek Skwarnicki. On wie, że:

*W mojej ojczyźnie, we wschodniej Europie  
pomiedzy stepem a ruiną Rzymu*

zderzają się ze sobą dwie cywilizacje, tu następuje kryzys tradycyjnych wartości naszej kultury. Zadaniem poezji jest odbudowanie tradycji, wniesienie w życie *miary ładu*. Młodszy poeci, ci debiutujący pod znakiem *nowej prywatności*, nie wierzą w ład, w harmonię, w ocalenie. Wiedzą, iż żyją „Na skrzyżowaniu Azji i Europy”. Tytuł tomu Tomasz Jastruna najprecyzyjniej określa poezję lat 1982–87. Katsfrofizm ich wierszy znajduje swoje realne potwierdzenie.

### **Biedna Kasandra znów ma rację**

Tak sądzą wszyscy, którzy w pierwszych latach stanu wojennego piszą swoje wiersze. Zanika podział generacyjny, poetyka ujednolica się. Liryka draży te same wzorce martyrologiczne. Poezja, która zaczyna powstawać po 13 grudnia 1981 r., jest poezją poruszonego serca i wyobraźni, pragnie przekazać emocje, a nie namysł nad sytuacją. Emocja nie pozwala na dystans, na oddzielenie poetyckiego „ja” od zbiorowości. Wiersze na wskroś sytuacyjne próbują poradzić sobie z nowym tematem bądź przez nazywanie wprost

i rejestrowanie tych zjawisk, które stanowią o nowym kształcie życia, bądź przez analogie historyczne i literackie. Z jednej strony otrzymujemy więc wyraźny, jednoznaczny konkret sytuacyjny, z drugiej – myślenie symboliczne, język aluzji literackich i odwołań kulturowych. Wiersze T. Jastruna, R. Krynickiego, A. Pawlaka, J. Polkowskiego, L. Szarugi i wielu, wielu innych, są wyrazem reakcji natychmiastowej, poddania się impulsowi, który rodzi poetycki zapis. Właśnie zapis – a więc wiersz prosty, aż nazbyt lapidarny, notatnik, dziennik, brulion. Czytając te wiersze widzimy, jak odwija się taśma z tymi samymi obrazami: rozbite drzwi domów, czołgi, jarzące się piecyki, żołnierze legitymujący na ulicy przechodnia, obozy internowanych, słuchanie zagłuszanych wiadomości radiowych, strach dziecka obudzonego nocą, rozpacz tych, którzy nie mogą pojąć, jak to możliwe... Tak więc mamy do czynienia z zapisem realiów ulicy i reakcji ludzi – takich samych, gdyż poddanych tej samej presji. Historia została utrwalona. Nic nie zostało pominięte. Czy owa historia znalazła w wierszach swój kształt artystyczny, czy spełniła się w dokonaniach artystycznych?

Można powiedzieć – to stara historia, powtarzająca się, wystarczą więc stare wzory, gotowe obrazy, w które wchodzić słowa współczesnej ulicy. Poeta jest rejestratorem czasu, który przypomina inny czas, inną, a przecież niemal taką samą sytuację. Poezja nie ma nowego języka, który przylegałby do sytuacji, jeśli nie chce popaść w patos, musi się ograniczyć do rejestracji, jeśli chce uogólniać – musi sięgać do tradycji literackiej. Nieprzypadkowe jest to, że z nową rzeczywistością próbowali się zmierzyć przede wszystkim poeci Nowej Fali i ich następcy, ci, którzy przyjęli za oczywistą zdobycz owo napięcie w wierszu między „ja” lirycznym a rzeczywistością społeczną, między „ja” a podmiotem zbiorowym, ci, których język był dostosowany do zapisu konkretów dnia codziennego. Symbolika narodowego losu stała się dominującym wątkiem wierszy Zagajewskiego, J. M. Rymkiewicza, T. Jastruna, Polkowskiego. Katastrofizm tych wierszy wynika nie tyle z rejestracji zjawisk stanu wojennego, ile z przymierzania tego, co było, do tego, co jest, oraz jakże częstego pytania, mimo iż rzadko stawianego wprost: Co dalej?

Ten, który nazywa się *smutnym kronikarzem* – bohater wierszy T. Jastruna – jest podmiotem i przedmiotem akcji. Obserwatorem i tym, który natychmiast mówi „my” i „nasz los”. Kronikarz zapisuje: zabici zostali górnicy, uwięziony kolejny człowiek. Zapisuje również to, co dzieje się w dwóch równolegle przepływających czasach: pamięci i zapomnienia, teraźniejszości i historii. Idzie drogą historii na *skrzyżowanie Azji i Europy*, porusza się w czasie, który ma konsystencję materii. Przyszłość nie istnieje. Przed nami jest śmierć, zagłada, totalne zniszczenie. Przed nami wielki exodus uchodzących w stronę roku dwutysięcznego, unoszących w pośpiechu strzępy historii, tradycji, codziennego dobytku. Ta bezładna procesja niosąca

*wspólne serce  
chory miesiąc  
na poplamionej poduszce*

nigdzie nie znajdzie schronienia, ponieważ przeznaczeniem jest klęska. Wiadomo więc, co będzie:

*podniesiemy się razem, piękni,  
niewzruszeni  
w dziobach sępów*

(J. Połkowski)

bądź też spełni się Apokalipsa i gdy została zerwana  
Czwarta Pieczęć

*Koń maści trupioszarej, mówi nowy przekład,  
Cała kraina zmarłych za plecami.*

(J.M. Rymkiewicz)

Może to być również ten koniec, który podpowiada pamięć historyczna odwołująca się do zbiorowych doświadczeń:

*Pojedziemy w bydłych wagonach  
Matko Rosjo bądź pozdrowiona /.../  
Będą snić się zmarzniętej kości  
Głupie polskie sny o wolności*

(J.M. Rymkiewicz)

Rozpoznanie, które postawili poeci, brzmi – śmierć. W rozmowach, które toczą się w obozach

*czasami rozmawiamy także o Polsce  
ale rzadko i szeptem  
jak o umarłej*

(A. Pawlak)

Zdławione głosy mówią – brak wszelkiej nadziei. Trwa powszechny lament. Słowami Psalmów biblijnych, Apokalipsy, poezji martyrologicznej XIX w., słowami modlitw. Towarzyszy mu reportaż, sprawozdanie z wypadków. Gdyby nie ukazał się cudownie ironiczny, prześmiewczy tom Artura Międzyrzeckiego „Wojna nerwów”, gdyby nie kronikarz Z. Herberta, który w „Raporcie z oblężonego Miasta” chłodno i z dystansem relacjonuje klęskę:

*cementarze rosną maleje liczba obrońców  
ale obrona trwa i będzie trwała do końca  
i jeśli Miasto padnie a ocaleje jeden  
on będzie niósł Miasto w sobie po drogach wygnania  
on będzie Miasto  
patrzmy w twarz głodu twarz ognia twarz śmierci  
najgorszą ze wszystkich – twarz zdrady*

gdyby nie te słowa, można by przypuszczać, że poeci potrafili swoje głosy i mówią jednym, wspólnym, opartym na starych i jakże często powtarzanych wzorach dykcji.

Następne lata przynoszą utwory bardziej refleksyjne, mniej emocjonalne, w których najważniejsze jest nie tyle zrozumieć i opisać zewnętrzną, ta jest już oczywista, ile siebie samych. Ja – mieszkaniec Europy, ja – dziedzic tradycji kultury śródziemnomorskiej, świadek i uczestnik klęski, wygnaniec, więzień i emigrant – co ja robię, czym żyję, co wybieram? Jeśli określają siebie jako mieszkańców *dryfującej Wyspy Europy Środka*, pytają zarazem o to, jak dalece można zaufać światu, jak często mówić mu „nie”, jak tworzy się wspólnota, jak ja – indywidualny, prywatny – odnajduję się wśród innych, takich samych, prywatnych ludzi, a nie wśród bezimiennego społeczeństwa.

Wiersze T. Jastruna, L. Szarugi, Bronisława Maja, A. Pawlaka, J. Polkowskiego, a także piszących na emigracji Zagajewskiego i Barańczaka, stają się zapisem myślenia o egzystencji, o świecie, który jest w rozpadzie, gdzie spełnia się śmierć. Oni wiedzą, że Europa to strach, wszy i żelazo, przemoc i gwałt, że:

*wierność to długa opowieść –  
nim sploną biblioteki tylko jedno słowo  
zanim wysiedlą wioskę dopiero początek myśli  
(ogień szybko szepcze) zanim spalą się kufry, zdjęcia  
krewnych, sukienki i buciki – dopiero otwarcie ust*

(J. Polkowski)

Poeta wie, jednak również to, że Europa to utrwalony zapis kultury, to Jan Sebastian Bach, muzyka, która łączy z Absolutem, pozwala *uprawiać ziemię, budować dom, hodować bydło i drób*. Pała się biblioteki, rdza *układu odświeżny hymn dla ludzi*, ale ponad zniszczeniem płonie łagodne światło. Ten świat jest niewinny mimo grozy, zła, świadomości śmierci. Słowa są obdarzone łaską nadziei, niosą ocalenie, a miłość jest niezniszczalna, uparta, istnieje pomimo wszelkich cierpień:

*(Niezniszczalna miłości) nie owiniesz szalikiem Urahu.*

*(Pokorna cierpliwości) nie dasz piersi Nerczyńskim*

*[kopalniom.*

*(Troskliwy śnie) nie wyleczysz kopalni Wujek.*

*Ale musisz być zdrowa, żeby karmić i bać się,*

*musisz być silna, żeby pracować, modlić się, skomleć o litość.*

*Mustisz przeżyć żeby rodzić.*

(J. Polkowski)

I chociaż dotknięcie śmierci naznaczyło tych wszystkich młodych poetów, chociaż nie wierzą w ocalenie, szukają uparcie sensu świata, jego godności duchowej i moralnej. T. Jastrun wie, że jeśli są jeszcze znaczące słowa, to należy *Zapalać je nocą I podawać jak pochodnie*. Bohater Jastruna żyje śledząc czas wyznaczony na umieranie. On – czuły i bezbronny, patrzący zdziwionymi oczami dziecka, wie, że:

*Czekają nas oddziały onkologiczne*

*I balagan umierania,*

wie, że rzeczywistość jest poruszona i bezładna, a śmierć chowa się wszędzie, nawet *za uśmiechem i zielonymi oczami*. Biologia determinuje nasze życie tak samo boleśnie, jak historia. Jest agresywna, drapieżny jest cały świat, w którym istnieje człowiek. Nad buzią dziecka, które trzeba będzie nauczyć lęku przed ludźmi, gdyż są „zbyt humanitarni“, nad miłością, nad domem rozkwita

*Przerażający kwiat*

*Dzikiej róży*

*Wszechświata*

Poezja ostatnich lat kreuje postać najbardziej bezbronnego bohatera. Jest on bezradny wobec przemocy, wobec klęski, zagrożeń biologii i historii. Z jego słów, z jego gestów wynika czułość. Patrząc na życie przejawiające się w drobiazgach, w codziennych wydarzeniach poeta drąży

*dziurę istnienia i znajduje w niej Nagi krwawy mięsień bytu  
I zerwane ścięgna* (T. Jastrun). Stąd już tylko krok do  
oblędu, w którego ścianach zamieszkuje Kasandra – boha-  
terka debiutanckiego, najbardziej znaczącego tomu (1986 r.)  
Waldemara Żelaznego.

Kasandra w XX w. jest pokorna, nie tryumfuje i nie  
potrafi się dziwić. Co z tego, że wiedziała, ostrzegała – skoro  
i tak się spełniło. Z wiedzy nie wynika ocalenie. Jest tylko  
dodatkowym ciężarem, a los pozostaje ten sam.

Kasandra jest dziewczynką o chudym warkoczku, zagu-  
bioną pośród okrucieństwa, jest kochanką, której ciało  
poznaje ból i rozdarcie, starą wariatką. Kasandra – los  
i przepowiednia, przeistacza się od cierpienia do cierpienia,  
żyje w świecie wydanym przemocy oprawców, w którym  
skazańcy biją brawo katu. Jest to ten sam świat, który  
dostrzegał Herbertowski Kronikarz, gdy donosił w „Rapor-  
cie”:

*wyhodowaliśmy dzięki wojnie nową odmianę dzieci  
nasze dzieci nie lubią bajek bawią się w zabijanie.*

W pokoju z zabawkami, obok śpiącej Kasandry

*sunęły wozy*

*pancerne, czołgi, sznury*

*garbatych więźniarek*

I jakże mogłoby być inaczej, skoro sen trwa w tej samej  
rzeczywistości strachu i upodlenia, w jedynej znanej rzeczy-  
wistości. Nie ma azylu, nie ma dokąd uciec, gdyż nawet  
z krajobrazu dzieciństwa ocalała wyłącznie izba tortur.

Rozległy, wizyjny obraz łączy sen z rzeczywistością, two-  
rzy obszary koszmaru, z którego nie ma wyjścia. Kto uwie-  
rzy – pyta autor – w przestrzeń wydaną jedynie przemocy?  
Nikt, nawet ten, którego głowa spadła pod toporem kata.  
Tryumfuje profanum, apokalipsa nie kończy życia, po niej  
nadal dzieje się to, co wymalował Bosch.

*To karnawał, karnawał – nic więcej.*

*Pod gruzami nieba.*

Karnawał, podczas którego ludzie przebierają się, przeista-  
czają, a jak wiadomo: *Przemiana wymaga ofiar*. Ten język  
znamy, w nim są sformułowane następne zdania:

*Oto – obiecana wam*

*wcześniej – słoneczna Europa*

*oto wasz słoneczny dom – jest nim korytarz oblędu, gdzie*

najgorsze pomyslane – spełnia się, nierealne przemienia się w rzeczywistość. Narrator i Kasandra – człowiek i jego los, spleceni ze sobą, żyją w energii wyobraźni. To ona, chłodna i okrutna, jest właściwym miejscem do zamieszkania. Ona buduje współczesną Troję, nad której gruzami trwa tysiącletni lament. Ale i tym razem *nie pojmujemy przestrogi: potopu, rzezi, pożaru, widma kolejnego, upiornego imperium*.

Biedna, mała Kasandra na próżno krzyczy. Nie ma już na nic czasu. Ledwie staje się kobietą, a już jest rozbierana do krwi, do kości. Jest losem wszystkich. Najgorsze spełniło się, a ona mimo to próbuje ocalić w sobie czułość, przenieść *tych sześciu z głodówki*, dodać odwagi uciekającym, zamienić się w zabitego chłopca. Ocalić – nadzieję, miłość, pragnienie niesienia pomocy. To wspólne przesłanie, jakie można odczytać z wierszy najmłodszych poetów. Na przekór zniszczeniu i śmierci wierzą w gest błogosławiący światu, pomimo wiedzy, że *nic co łagodne nie ujdzie ciemności* ufają, że *wysoko, w niebiesiech, Płasi Opiekun otoczył nas / dobrymi duchami/ łkami i mgłą* (J. Polkowski).

W szkicu pominęłam wiele ważnych i często pierwszoplanowych dokonań poetyckich twórców starszej generacji – jak choćby poezję Wisławy Szymborskiej, Anny Kamieńskiej, Julii Hartwig. Chciałam pokazać tylko jeden z kierunków poetyckich, który przez ostatnie 20 lat wiedzie od buntu i kontestacji do katastrofizmu. Od nazwania i zanegowania rzeczywistości społecznej do wizji, którą Cz. Miłosz określił w „Ziemi Ulro”: *Katastrofa w poezji i sztuce chrześcijańskiej zawsze spełnia tę samą funkcję: pozwala nam przyjąć ten świat nie w imię porządku, skoro ten został zaktócony, ale w imię nadziei, że nastąpi /.../ powrót doładu*.

### De la contestation au catastrophisme

L'auteur retrace, sur fond de faits sociaux, un courant dans la poésie polonaise des 20 dernières années qui chemine de la révolte et de la contestation au catastrophisme; de la dénomination et la contestation d'une réalité sociale jusqu'à une vision où le cata-

lysme assume la fonction qu'il a dans l'art chrétien – „il permet d'accepter ce monde non pas au nom de l'ordre qui lui est propre puisque celui-ci a été perturbé, mais au nom de l'espoir d'un retour à l'ordre” (Czesław Miłosz, „La terre Ulro”).

*Pytania bez odpowiedzi*

*Kazimierz Dziewanowski*

## Minęło pół wieku

Mój Boże, jakież to bywa nudne! Oto nadchodzi jakaś rocznica: wszystkie gazety zamieszczają artykuły na ten temat, często nie można nawet odróżnić jednego artykułu od drugiego; akademie, przemówienia, okolicznościowe publikacje, wspomnienia, wywiady. W przypadku ważniejszych rocznic: filmy, wystawy, pomniki. Delegacje wożą po świecie wieńce, pobierają ziemię, wmurowują i odsłaniają tablice. Leją się słowa, słowa, słowa. Tysiące ludzi wykorzystują okazję, by zarobić jak najwięcej tysięcy złotych. Są tacy, którzy żyją obłożeni kalendarzami i wypatrują nadchodzących rocznic, podobnie jak sępy wypatrują nadciągających karawan. Inni korzystają po prostu ze sposobności, by przypomnieć się publiczności.

Doprawdy rocznice i związane z nimi uroczystości bywają często prawdziwą zmorą i przekleństwem. Najpierw, gdy myśli się o nich jeszcze z dala i zanim się zbliżą, wydają się nieraz interesującą okazją, aby przemyśleć to i owo, powiedzieć parę nowych rzeczy, przypomnieć inne. Później, gdy już taka data nadejdzie, rozpoczyna się często taki zalew banału i sztampy, że normalny czytelnik odczuwa wkrótce pragnienie, by już nic więcej o tym nie słyszeć. Nie ma w tym niczego dziwnego, bo zarówno ci, którzy zabicrają głos w celach zawodowo-honoraryjnych, jak i ci, którzy czynią to na sposób kombatancki, potrafią zanudzić publiczność na śmierć.

Zdając sobie z tego sprawę i w pełnej świadomości niebezpieczeństw chcę jednak przeprosić czytelników i następnie zrobić to samo – pisać o pewnej rocznicy. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że w tym przypadku trudno się oprzeć ogromnej pokusie. Po wtóre dlatego, że wydaje mi się, iż wykorzystywanie wielkich rocznic bywa jednak czasem usprawiedliwione. Wtedy mianowicie, gdy prowadzi nas do przemyśleń na temat dnia dzisiejszego i nadchodzącej przy-

szłości. Gdy w pisaniu na ich temat nie ograniczamy się do wspominków ani też nie chodzi nam tylko o taki wniosek, który jest wysuwany najczęściej: że mianowicie powinniśmy pamiętać i nie wolno nam niczego zapomnieć. Jest to na ogół wniosek aż tak słuszny, że zbija z nóg i odbiera chęć do dalszych rozważań.

Myślę, że w tym punkcie każdy już wie, o jakiej rocznicy mowa. Tak, oczywiście – o 50 rocznicy wybuchu II wojny światowej. Ta właśnie rocznica prowadzi nas w sam środek najtrudniejszych i najbardziej skomplikowanych problemów współczesności. Wiele rzeczy i spraw, które się wtedy zaczęły, trwa do dziś, wiele innych jest dziećmi i spadkobiercami tego, co się wydarzyło wtedy. Cały nasz świat i cała rzeczywistość, w której żyjemy, są zdeterminowane tamtą wojną i jej rezultatami. Gdy owego dnia, 1 września, jako dziewięcioletni niespełna chłopiec patrzyłem na ciągnące między chmurami srebrne punkciki samolotów i czułem strach, ciekawość i podniecenie – nie mogłem ani pojąć, ani wyobrazić sobie, że ten dzień określi bieg całego mojego życia, a także życia mojej rodziny i całego kraju. Lecz przecież tak było i jest do dzisiaj.

Dziś wiemy z grubsza, jakie były przyczyny, które doprowadziły do tego dnia. Wiele rzeczy wiemy bardzo nawet szczegółowo. Jednak inne (również spośród tych najważniejszych) znamy jedynie w przybliżeniu.

Przyczyn wybuchu II wojny światowej było bardzo wiele. Najważniejszą z nich wydaje mi się to, co można by określić jako światową ofensywę ideologii i systemów totalitarnych. Ofensywę, która w pierwszej połowie stulecia zagrażała demokracji śmiertelnym niebezpieczeństwem. Systemy dyktatorskie były w natarciu, demokracja w odwrocie. Nadchodził „Nowy, wspaniały świat”. Pomost wiodący do tego świata budowano z ludzkich kości.

Z jednej strony maszerował hitleryzm: nacjonalistyczny, nienawidzący innych narodów i zarazem rasistowski. Pełen pogardy dla ludzkości i nieopisanie zbrodniczy. Z drugiej – internacjonalistyczny komunizm, który wprawdzie głosił braterstwo między narodami, ale w praktyce kierował się przeciw większości własnego społeczeństwa. Hitleryzm traktował jako wroga inne narody, stalinizm – własny. Pierwszy głosił, że Niemcy są nadludźmi. Drugi domagał się

stworzenia „nowego człowieka”, co w praktyce oznaczało odebranie temu człowiekowi, który istniał naprawdę, resztek jego praw i swobód. Oba systemy ideologiczne nienawidziły się wzajemnie i proklamowały nieuchronność walki na śmierć i życie. Każdy z nich głosił, że ten drugi jest śmiertelnym wrogiem, z którym nie może być żadnego porozumienia. I cały świat wierzył, że to jest wrogość nie do przezwyciężenia.

Ale świat mylił się. Jeden z tych systemów, hitlerowski, traktował tę wrogość rzeczywiście na serio i nie zamierzał się jej wyrzekać, co nie oznaczało wszelako, że nie może z tym drugim zawrzeć przejściowego porozumienia, jeżeli leżało to akurat w jego interesie. Wódz drugiego systemu, Józef Stalin, podchodził do sprawy inaczej. Jak? Tego w gruncie rzeczy możemy się jedynie domyślać. Możemy analizować znane nam fakty, ale nie dysponujemy materiałami pozwalającymi wnikać w głąb myślenia Stalina, lepiej poznać jego psychikę, bardziej szczegółowo zapoznać się z motywami, reakcjami, wyobrażeniami, nie mówiąc już o jego wizji przyszłości i o wyznaczanych sobie celach. Krótko mówiąc Stalin nie odsłonił się nigdy przed słuchaczami, jak to np. zrobił Hitler w swoich słynnych „Tischgespräche” (monologach przy stole) albo w rozmowach z Albertem Speerem. Gdy chodzi o Stalina, dysponujemy tylko pewną liczbą sztywnych, oficjalnych wywiadów lub nie mniej oficjalnych „rozmów z pisarzami” (np. z Ludwigiem). Były to propagandowe przemówienia *ex cathedra*, których celem i zadaniem było raczej ukrywanie niż ujawnianie. Nie mamy właściwie żadnych materiałów pozwalających wyrobić sobie pogląd na to, co rzeczywiście myślał. Był to najbardziej skryty wódz XX w. W porównaniu z nim Hitler, nie mówiąc już o Mussolinim, byli gadułami i kabotynami.

Nie ma relacji ani nawet wspomnień ludzi z jego najbliższego otoczenia. To, co napisała jego córka albo tacy ludzie, jak Szostakowicz, stanowiło w gruncie rzeczy jedynie powtórzenie pewnej liczby plotek. To, co o nim powiedział Nikita Chruszczow, choć ciekawe i ważne, było jednak głównie narzędziem walki politycznej. Dotyczy to również pism Trockiego albo *Deutschera*. Opublikowane ostatnio pamiętniki Andrieja Gromyki nie zasługują niestety na

poważne potraktowanie, skóro człowiek, który przez dwadzieścia parę lat kierował polityką zagraniczną ZSRR, a przedtem też był blisko centrum i znał Stalina osobiście, pomija milczeniem kluczową kwestię polityczną owego czasu – kwestię przyczyn II wojny światowej i układ Ribbentrop – Mołotow. Aż trudno uwierzyć, ale tak przecież jest. Nie lepiej przedstawia się sprawa z pamiętnikami Litwinowa.

Jednak z innych źródeł – zarówno radzieckich jak i niemieckich oraz zachodnich – wynika, że inicjatorem zbliżenia radziecko-niemieckiego, które 50 lat temu doprowadziło do układu Ribbentrop – Mołotow, był Stalin. To on torując drogę do tego układu usunął zawczasu komisarza spraw zagranicznych, Litwinowa (będącego symbolem linii antyfaszystowskiej), i zastąpił go Mołotowem\*. To on przewidyując zwrot polityczny zmienił radzieckie stanowisko wobec hiszpańskiej wojny domowej. I wreszcie najważniejsze – wydaje się, że Stalin wierzył w trwałość porozumienia z Hitlerem, albowiem odrzucał myśl o niebezpieczeństwie ze strony Niemiec, lekceważył ostrzeżenia, traktował je jako prowokację, zaniedbał przygotowań wojskowych niezbędnych na wypadek napaści ze strony niemieckiej. Napisano już na ten temat wiele, zaczynając od znanego historyka Nickricza, a kończąc na pamiętnikach radzieckich marszałków. Stalin wierzył w trwałość układu, którego używana w Polsce nazwa wydaje się błędna. To nie był Pakt Ribbentrop – Mołotow, lecz Pakt Hitler – Stalin.

\*

Mamy wszelkie powody, aby sądzić, że Stalin traktował swe porozumienie z Hitlerem na serio, że uważał je za dzieło trwałe i sprzeciwiał się wszystkiemu, co mogłoby je osłabić. Szedł w tym tak daleko, że wystawił na szwank bezpieczeństwo swojego kraju jak i to, na czym mu zależało najbardziej – własną władzę. To wiemy. Nie wiemy natomiast niczego, co pozwoliłoby głębiej wniknąć w proces rozumowania Stalina, w uzasadnienia poszczególnych jego decyzji. Stalin był mistrzem tajności, a upływający czas, owo półwiecze, nie rozświetlił tajemnicy, nie przyniósł jak dotąd danych w tej podstawowej dla historii XX w. materii. Wiele rzeczy możemy się jedynie domyślać, ale są to tylko właśnie domysły, nie zaś fakty, dokumenty, sprawozdania, relacje.

Domysły te są zresztą najczęściej skażone trwającymi już prawie pół wieku działaniami propagandowymi mającymi na celu usprawiedliwienie ówczesnych posunięć. Dopiero ostatnio mgła zaczyna się przersedzać. Może wyjdzie jeszcze na jaw coś nowego, a może nie.

Kwestia zamysłów i roli Stalina w przygotowaniu paktu i umożliwieniu w ten sposób agresji hitlerowskiej przeciw Polsce, co w konsekwencji spowodowało wybuch II wojny światowej – to zagadnienie o wielkim znaczeniu. Ale ja piszę o tym nie dlatego, że teraz można już o tym pisać i że tak wielu ludzi się tym zajmuje. A w każdym razie nie tylko dlatego. Chodzi mi o przyczyny II wojny światowej i o to, czy ona rzeczywiście musiała wybuchnąć.

Pisałem już kiedyś w „Przeglądzie Powszechnym”, że gdy zastanowić się nad istotą wydarzeń, które zaszły w 1939 r., można dojść do zabobonnego wręcz przekonania, że byliśmy pokoleniem o niespotykanym historycznym pechu. Często wracam do tej tezy, bo ona mnie prześladowuje. Zjawiska tej miary i o takim napięciu grozy, jak Hitler i Stalin, zdarzały się w historii bardzo rzadko. Nie oznacza to, że w dziejach kiedykolwiek brakowało tyranów, którzy uśmiercali ludzi. Jednakże postaci o takiej skali działania, wywierających tak przemożny wpływ na losy całego świata, zarazem zjawisk tak przerażających i krwawych – było w historii nie tak znów wiele: Attyła, Czingis Chan, Tamerlan (do Aleksandra Macedońskiego i Napoleona porównać obu nie sposób). Otóż każdy z tych wielkich dziejowych zabójców występował w pojedynkę i byli oni oddzieleni wielkimi obszarami czasu. Ale że dwóch takich wrogów ludzkości pojawiło się jednocześnie po obu stronach naszej granicy – i to za naszego życia – rzeczywiście można chyba nazwać wielkim pechem historycznym, straszną koincydencją, przeraźliwym zbiegiem okoliczności. W sytuacji, jaka wówczas powstała, wojna stała się nieunikniona.

Czy rzeczywiście? Czytałem niedawno w „International Herald Tribune” rozważania publicysty i historyka, Williama Pfaffa, na temat innych możliwości, jakie istniały

<sup>66</sup> Dokładniej przedstawił te sprawy Leon Grosfeld, *Polska a stosunki niemiecko-sowieckie 1918–1939* (Biblioteka Kwartalnika Politycznego „Krytyka”), Nowa, Warszawa 1988.

w latach 1938–39. Propaguje on tezę, która nie jest nowa ani też udowodniona, ale jest możliwa i prawdopodobna: że gdyby Czechosłowacja stawiała opór, zaś jej francuski sojusznik wypełnił swe zobowiązania – Hitler albo by się cofnął, albo zostałby obalony. Istnieje wiele dowodów na to, że tak by się stało. Tak czy inaczej można byłoby zapobiec wybuchowi II wojny światowej. Pfaff pisał (w „IHT” z datą 24–25 IX 1988): *To są tylko spekulacje, ale nie możemy wykluczyć, że w roku 1938 można było zatrzymać Hitlera i zrobić to za cenę malej tylko części tej porcji krwi i cierpień, jakich trzeba było w następnych latach. Czechosłowacja mogła zachować wolność, Kraje Bałtyckie pozostać niezależnymi, Polska nadal być wolnym krajem w dawnych granicach, a Niemcy uniknąć podziału. Co mogło z tego wyniknąć? Nic w każdym razie gorszego, niż to, co się wydarzyło naprawdę.*

Oczywiście są to rozważania z cyklu: co by było, gdyby... Ale skoro od wielu lat liczni historycy zastanawiają się, co by też się wydarzyło, gdyby Czechosłowacja i Francja wykazały więcej ducha bojowego, gdyby Chamberlain był mniej łatwowierny, zaś Polska i Czechosłowacja zadbały o lepsze stosunki między sobą, to wolno nam też zapytać: jak potoczyłyby się dzieje, gdyby to nie Stalin rządził ZSRR, lecz kto inny? Albo: gdyby ówczesne władze ZSRR były bardziej przywiązane do zasad ideologii socjalistycznej, nie szukały porozumienia z wodzem nazistów? Gdyby wykazały więcej zdolności przewidywania, głębsze zrozumienie psychologii ruchów totalitarnych, mniej pogardy dla demokracji, a więcej szacunku dla prawa i zasad naszej cywilizacji? Innymi słowy, gdyby Hitler miał przekonanie, że Stalin nie szuka porozumienia i gdyby wobec tego musiał się obawiać rzeczywistej wojny na dwa fronty – czy wtedy odważyłby się na zaatakowanie Polski? Czy pozwoliłoby mu na to jego własne otoczenie? Wiemy, że układ ze Stalinem pomógł mu ostatecznie przełamać opory.

To są pytania, które w legalnie ukazujących się w Polsce pismach można postawić dopiero dzisiaj. Jak powiedziałem, są one jedynie „gdybaniem”, które nie ma wpływu na nasze dzisiejsze położenie. Ale to, że można je otwarcie formułować, ma znaczenie doniosłe, świadczy o zmianach, które zaszły i nadal zachodzą.

\*

Pół wieku po zawarciu układu Hitler – Stalin można zarówno w ZSRR jak i w Polsce pisać o nim w sposób krytyczny. To dobrze, ale budzi się też smutna myśl, że długo trwało, zanim do tego doszło (oczywiście robiono to już od dawna w Drugim Obiegu). Tak czy inaczej objęcie tego układu krytyką jest wydarzeniem o wielkim znaczeniu. Otwiera nowe perspektywy, tworzy nowe możliwości, budzi nowe nadzieje. Trzeba jednak podchodzić do tego w sposób racjonalny, trzeźwy, nawet chłodny. Dlaczego? Spróbuję uzasadnić takie stanowisko.

W licznych dyskusjach na ten temat, jakie się obecnie odbywają w Polsce, a w wielu takich dyskusjach uczestniczyłem, najczęściej jest wysuwany argument, że ów układ powinien być potępiony i uznany za nieważny od samego początku, że miałyby to wielkie znaczenie moralne. To jest oczywiście i w tej kwestii panuje dobrze zrozumiała zgoda. Z punktu widzenia etycznego, a także z punktu widzenia prawa międzynarodowego ów układ – a właściwie dwa kolejne, podpisane w sierpniu i we wrześniu 1939 r. układy – można tylko potępić i uznać za nieważne. Są one łącznym spadkiem, jaki nam pozostał po Hitlerze i po Stalinie.

Rzecz jednak w tym, że uprawianie polityki nie jest równoznaczne z wygłaszaniem kazań ani z udzielaniem rozgrzeszenia. Działalność polityczna nie jest uprawianiem moralizatorstwa. Jest wykorzystywaniem realnie istniejących możliwości i staraniem, aby z tych możliwości wyciągnąć dla swego narodu jak największe korzyści, aby najskuteczniej przeciwstawić się zagrożeniom. A kiedy na omawiany tu problem patrzymy z punktu widzenia polityki i dzisiejszych polskich interesów – sprawa zaczyna wyglądać inaczej.

Czy interes Polski i Polaków wymaga potępienia i przekreślenia Paktu Hitler – Stalin? Z punktu widzenia sprawiedliwości, moralności, czystości naszego stosunku do historii – bezwzględnie tak. Ale należy również pamiętać, że gdyby wyciągać z tego praktyczne wnioski, wówczas należałoby postawić pod znakiem zapytania istniejące dziś w Europie realia. Na przykład istniejące obecnie granice państwowe. Czy Polska i Polacy mogą być zainteresowani

kwestionowaniem istniejących w Europie granic? Wolne żarty! Musielibyśmy chyba stać się samobójcami, aby poważnie do tego dążyć. Tak więc nasz interes narodowy nie jest dziś tożsamy z wynikającym z przesłanek moralnych dążeniem do przekreślenia układu. Co innego więc potępienie, a co innego dążenie do powrotu do stanu poprzedniego, do status quo ante.

Wielu ludzi nie rozumie tego rozgraniczenia albo ich poczucie moralne nie pozwala im się z tym pogodzić. Nawołują do potępienia układu bez względu na skutki polityczne. Zgoda, z przyczyn moralnych i historycznych, także prawnych, należy go potępić. Ja go niniejszym solennie potępiam. Ale niewiele z tego wynika dla polityki. Polityka nie jest i nigdy być nie może jałowym dążeniem do uzyskiwania satysfakcji moralnych, tylko do uzyskiwania realnych korzyści dla państwa i dla narodu. Oświadczenie Komitetu Obywatelskiego Solidarność w sprawach międzynarodowych, „Polska i świat”, stawia tę sprawę wyraźnie: *Uważamy, że jak możliwe się stało przezwyciężenie wrogosci francusko-niemieckiej, tak samo możliwe jest dokonanie przełomu w stosunkach polsko-niemieckich. Nastąpić to powinno przy poszanowaniu odrębnej tożsamości partnerów, w tym również nienaruszalności ich granic, podobnie jak wszystkich innych granic państwowych w Europie.*

Tak więc, choć potępiamy układ Hitler – Stalin, który doprowadził do czwartego rozbioru Polski (tak to nazywa oświadczenie „Polska i świat”), to jednak nie żądamy powrotu do granic z 1939 r. Żaden polski polityk przy zdrowych zmysłach nie mógłby się tego domagać. Byłoby to z naszej strony równoznaczne z samobójstwem narodowym. Nie dysponujemy też żadnymi środkami, za pomocą których moglibyśmy podejmować próby realizacji takiego zamierzenia. To wydaje się tak oczywiste, że nie warto o tym pisać. A jednak nie brak w ostatnim czasie ludzi i grup, którzy specjalizują się w formułowaniu różnych pięknie brzmiących haseł, nie zadając sobie najmniejszego trudu, by wskazać, w jaki mianowicie sposób można te ich hasła zrealizować. Nieraz może się zdawać, że dla tych ludzi wznoszenie okrzyku: „Maszerujemy!” – jest ważniejsze od rzeczywistego poruszania nogami.

\*

Pozostaje jeszcze jedna czy dwie kwestie, które się z tym wiążą. Są one tak ważne i nasuwają tyle różnych myśli, że nie zdążę teraz dostatecznie ich omówić, mogę je tylko zasygnalizować.

Pierwsza sprawa dotyczy upływu czasu. Minęło pół wieku. Europa, ten zarozumiały, egocentryczny kontynent pełen pretensji i niezdolnych póz, tak często demonstrowający wyższość w stosunku do wszystkich innych narodów i kontynentów, powszechnie niegdyś znienawidzony, ale też powszechnie podziwiany, kontynent, którego jesteśmy mieszkańcami i który tak sobie cenimy – nie cierpi długich przestojów. Od trzech wieków nie było tutaj nigdy tak, aby jakiś system równowagi sił ukształtowany w rezultacie kolejnych wstrząsów przetrwał dłużej niż 50. lat. Tak to zawsze było od trzech stuleci, proszę sprawdzić. Ani system Kongresu Wiedeńskiego, Święte Przymierze ani przedtem epoka napoleońska, ani później system bismarckowski czy też wersalski ani żaden inny... Pół wieku? To w Europie bardzo, bardzo długo. Myślę, że fakt, iż dzisiaj układ Hitler – Stalin jest krytykowany nie tylko na Zachodzie, ale i na Wschodzie, świadczy, że wkraczamy w okres przyspieszonych zmian. Oczywiście świadczy o tym mnóstwo innych, zapewne ważniejszych objawów, ale nie lekceważyłbym tego. On również jest bardzo znaczący.

Tak więc kolejny system europejski kończy się.

Druga myśl jest inna. Do tej pory oficjalna historiografia w Polsce całą odpowiedzialność za osamotnienie i klęskę Polski w 1939 r. składała na polskie rządy przedwojenne. Nie twierdzę, że sposób rządzenia w przedwojennej Polsce był bezbłędny i we wszystkim godny podziwu, jestem daleki od takich twierdzeń. Ale zrzućcie całą odpowiedzialność na Becka, a usprawiedliwianie Mołotowa (i Stalina) było przecież zawsze i od początku wielkim fałszerstwem historycznym. Stalin zadał Polsce cios w plecy i nie nie mogło wymazać tego faktu. Dobrze, że obecnie można już o tym otwarcie pisać.

Jest to moim zdaniem ważny dowód na to, jak wiele się zmienia. I myślę, wbrew wstępowi do tego artykułu, że nie są to sprawy nudne.

## Czas solidarności i czas konfrontacji\*

Doprawdy, żyjemy w ciekawych czasach. W ciekawych czasach trudno być prorokiem. Szczególnie w kraju tak niezrównoważonym jak nasz. Aby można było zasadnie przewidywać rozwój wydarzeń społecznych i politycznych, musi być przyjęty jakiś w miarę stały mechanizm ich przebiegu. Niczego takiego u nas nie ma. Zamiast mechanizmu rządzącego się pewnym paradygmatem panuje arbitralność. Arbitralne było wprowadzenie stanu wojennego, który miał za zadanie zniszczyć „Solidarność”, będącą owocem woli społecznej ujętej w konkretny paradygmat, i także jego odwołanie. Przykładów nie ma potrzeby mnożyć.

Oglądając telewizyjny teatr faktu pt. „Wokół „okrągłego stołu”” nie sposób się uwolnić od męczącej ambiwalencji. Czy spektakularne sekwencje ukazujące czołowe postacie „Solidarności” powinny być odbierane w kategoriach optymistycznych, czy raczej ze sporą dozą sceptycyzmu? Odpowiedź na to pytanie jest zależna od tego, do czego odnosimy całe zagadnienie „okrągłego stołu”. Bez wątpienia cenny jest już sam fakt, oto, na naszych oczach, do roli poszukiwanych partnerów władzy urastają ci, którzy byli internowani, przeszli przez więzienia, których szkalowano w rządowych środkach przekazu... Rzec można: sprawiedliwości staje się zadość. Z drugiej jednak strony narastają wątpliwości. Cały ten festiwal pojednania narodowego ma dwuznaczny status. Przecież faktycznie nic się nie zmieniło w pryncypiach ustroju. To jest wciąż ten sam „realny socjalizm”, działa to samo co np. przed rokiem prawo, zgodnie z którym „Solidarność” jest tworem nielegalnym. Jeśli uzmysłowimy sobie, że jedyną podstawą tego telewizyjnego „kochajmy się” są decyzje drugiej części X Plenum KC PZPR, to naprawdę sceptycyzm jest co najmniej uzasadniony. Znowu, tak jak tyle razy przedtem, naród potraktowano nie jak podmiot, ale jak przedmiot wydarzeń. Oczywiście cieszę się, że tym razem te arbitralne decyzje zbliżyły się do społecznych oczekiwań znacznej części Polaków, ale nie chcę udawać, że odpowiada mi metoda rządzenia oparta na arbitralności wąskiego gremium, nie licząca się z mechanizmami wypracowanymi przez demokrację.

Niepokoń też, że za niedawnymi *wrogami Polski* uganiają się po salonach Urzędu Rady Ministrów ci sami funkcjonariusze telewizji, którzy przez ostatnie lata byli nad wyraz czynni w tzw. demaskowaniu prawdziwego oblicza „Solidarności”. Jest to sprawa z pozoru drobna, choć faktycznie poważna. Jest to sygnał,

\* Publikowany tekst był przeznaczony do numeru czerwcowego. Z przyczyn niezależnych od redakcji ukazuje się dopiero teraz.

że władza nie poczuwa się do odpowiedzialności ani za wprowadzenie stanu wojennego, ani za historyczne wysiłki wymazania (dosłownie i metaforycznie) solidarnościowych symboli i poniżania solidarnościowych ideałów. Zamiast choćby tylko słowa *przepraszamy*, słyszymy, i to z najwyższej trybuny, że w istocie stan wojenny uratował „Solidarność”! Przedstawiciele władzy udają, że wszystko jest w porządku; był czas walki – nie wracajmy do tego, teraz jest czas porozumienia. Nie można się zgodzić z tak drastycznie skróconą perspektywą. Leszek Miller, sekretarz KC z nowego zaciągu, proponuje *nie rozmawiać o przeszłości i nie rozdzierać szat, kto co zrobił, a czego nie zrobił, czyje racje mogły zwyciężyć itd.* Na ten temat powiedziano już tyle, że myślę, iż wszyscy są tym po prostu zmęczeni („Życie Warszawy”, nr 42 z 18–19 lutego).

A jednak trzeba wracać do przeszłości; i tej odległej, i tej na wyciągnięcie ręki. Sprawy nie załatwione do końca, nie wybrzmiałe – odżywają po dziesięcioleciach obciążone osadem goryczy i podbarwione resentymentem. Współczesna Polska nie zaczęła się ani przy „okrągłym stole”, ani 13 grudnia, ani nawet w sierpniu 1980 r. Ale ta ostatnia data jest na tyle ważna – dla przyszłości! – że uzasadnione jest szczególnie wnikliwe analizowanie genезy Sierpnia i jego skutków.

## Postulaty

W nakładzie 100 egz., na prawach rękopisu ukazał się pokaźny (566 stron) tom pt. „Postulaty”<sup>1</sup> złożony z dwu części: I – zawiera artykuły zgrupowane tematycznie wokół postulatów 1970 i 1980; II – to teksty źródłowe, spis dokumentów i aneks. Ponieważ wydawnictwo to jest niemal niedostępne, warto podać spis treści części artykułowej: Elżbieta Kaczyńska – „Przedmowa”; Beata Chmiel, Marta Woydt – „Analiza i porównanie postulatów robotniczych (Gdańsk, Szczecin 1970 i 1980)”; Lucjan Adamczuk – „Postulaty strajkowe jako forma artykulacji interesów i poglądów robotników polskich w latach 1970–1980”; Ireneusz Krzemiński – „Postulaty robotnicze a model społeczeństwa obywatelskiego”; Tadeusz Kowalik – „Problematyka ekonomiczna w porozumieniach z lata 1980”; Ireneusz Białecki – „Postulaty i obowiązująca doktryna”; Wiesława Kwiatkowska – „Gdynia 1970”; Jacek Kurczewski – „Postulaty jako wyrażenia normatywne”. Część I, analityczną, zamykają „Kalendaria”.

<sup>1</sup> *Postulaty. Materiały do dziejów wystąpień pracowniczych w latach 1970/71 i 1980 (Gdańsk, Szczecin)*, pod red. Beaty Chmiel i Elżbiety Kaczyńskiej, Uniwersytet Warszawski, Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji, Instytut Nauk Politycznych, Warszawa 1988.

Postulaty – żądania formułowane na piśmie w czasie trwania strajku – są swoistymi dokumentami, cennymi dla badaczy historii świadomości społecznej. Formułowane w pośpiechu i wewnętrznym napięciu są dokumentem chwili wyjątkowej. Stan zagrożenia, w jakim przechodzi strajkującym formułować swe żądania, wywiera silne piętno na ostatecznym kształcie postulatów: stają się one tyleż zapisem sytuacji jednostkowych, ile odbiciem ogólniejszych tendencji nurtujących szersze grupy robotników. Postulaty mogą być zatem traktowane jako przykład kompromisowego połączenia spontanicznego radykalizmu z wymogami twardej rzeczywistości (którą zwykle uosabiają siły policyjne i wojskowe izolujące strajkujących od reszty kraju). Oceniając te dokumenty trzeba pamiętać o ich wyjątkowym statusie; ze zrozumiałych względów nie należy ich podnosić do rangi w pełni świadomych politycznych deklaracji ogółu robotników kraju, ale też nie wolno ich lekceważyć i pomawiać autorów owych tekstów o wąski partykularyzm. E. Kaczyńska przypomina, że: *Już w latach 90-tych XIX w. robotnicy walczyli nie tylko o poprawę warunków bytu materialnego, ale także o język polski; o prawo do zrzeszania się, a w 1905 r. wszędzie były wysuwane postulaty dotyczące kultury narodowej, wolności słowa, praw obywatelskich.*

Tradycje te odżyły szczególnie w Sierpniu. Robotnicy upomnieli się nie o „kawałek kiełbasy i pół litra”, jak mogło się wydawać sporej części inteligencji krytycznie obserwującej robotników, szczególnie po Marcu 1968 r. Spowodowało to raptowne zmiany w nastawieniu środowisk opiniotwórczych do robotników. *Pogardliwie traktowany „robot” okazał się człowiekiem światłym, odwaznym, moralnym, pełnym godności itd. Z jednej skrajności przerzucono się w drugą, idealizując polskiego robotnika i przyczyniając się do ugruntowania mitu „klasy robotniczej”. Począwszy od grudnia 1981 r. coraz częściej pojawiają się z kolei głosy pesymistyczne – robotnicy pogodzili się z klęską i upokorzeniami, panuje powszechna apatia, nikt już nie pracuje, wzrasta natomiast pijactwo i nagminne są kradzieże mienia społecznego – stwierdza kosztownie Kaczyńska.*

Omawiany tom ma i ten wólor, że ujmuje robotnicze postulaty rzeczowo, bez idealizującej i mitologizującej otoczki. L. Adamczuk zadaje kluczowe pytanie: *Co jest, a co nie jest interesem robotniczym?* I dalej: *Czy robotnicy widzą rzeczywiście potrzebę dążenia do „współgospodarzenia”, samorządności, partycypacji we władzy?* I. Białecki dodaje, że nie ma jawności, *KTO* się zbuntował: czy nowa klasa średnia (jak chce J. Kurczewski), a więc raczej nie tzw. klasa robotnicza, czy był to bunt ubezwłasnowolnionych pracowników państwowych. Autor ten podaje, iż brak dowodów, że młodzi robotnicy z wielkich zakładów byli głównym podmio-

tem buntu. A zatem – wolno dopowiedzieć – Sierpień był buntem ogólnospołecznym i dlatego „Solidarność” stała się ruchem tak masowym.

B. Chmiel i M. Woydt analizując i porównując postulaty 1970 i 1980 stwierdziły wręcz identyczność tych żądań. Jest to zrozumiałe, jeśli się uwzględni, że warunki pracy nie zmieniły się w ciągu dekady. *Choć prawie wszystkie poruszane w 1970 r. zagadnienia pojawiły się na nowo w 1980 r., to jednak zmienił się istotnie sposób ich formułowania. Strajkujący nie domagali się już tylko prawdy i rzetelnych informacji w środkach masowego przekazu, ale żądali zniesienia lub ograniczenia cenzury; nie wnioskowali o przeprowadzenie nowych wyborów do związków zawodowych i zmiany stylu ich pracy, ale żądali utworzenia niezależnych związków zawodowych. W 1980 r. nie poruszano już kwestii personalnych, strajkujący nie domagali się zmian na najwyższych szczeblach, zdając sobie sprawę, że problem nie polega na indywidualnych cechach osób kierujących państwem, lecz na zasadach funkcjonowania systemu.*

Autorki nie omisszały jednak dodać, że w postulatach odbija się także populizm i zakorzenione idee egalitarne. Tego typu uwagi, nie tuszujące zjawisk odbiegających od wyidealizowanego obrazu robotników malowanego przez niektórych robotnikomanów, wzmagają wiarygodność omawianego tomu. I. Krzemiński snuje np. przypuszczenia, że część robotników mogła się identyfikować z niektórymi punktami programu PZPR. *Być może – kontynuuje wywód I. Krzemiński – rozezarowanie, jakie sporkało robotników, niespełnienie oczekiwań i załamanie się identyfikacji, o której mowa, spowodowało wystąpienie w 1980 r. postawy, którą nazwalismy odwetowo-rewindykacyjną i przypisalismsy jej treści zgoła odmienne od tej, którą niesie ze sobą postawa obywatelska. Lata 1970-80 to czas rozwoju świadomości demokratycznej – powiada autor. Ludzie przyjmujący w 1980 r. postawę obywatelską, są jakby nie do końca pewni siebie, jakby obłożeni są skłonnością do podlegania i ulegania autorytetom. Być może, przejawia się tu pewien brak liberalnej tradycji i niedostatek doświadczenia. Jeżeli tak by było, można sądzić, że lata 1980-1981 dopełniły procesu budowania przez ludzi w Polsce demokratycznej, obywatelskiej świadomości.*

I. Bratecki zastanawia się nad konwencją (czy też raczej konwencjami) przyjętą przez strajkujących a widoczną choćby w hasle: *Socjalizm tak, wypaczenia nie*. Oto jego ostrożne ustalenia: *W 1980 r. zmniejszył się wpływ konwencji na zajmowanie, już nie tak wyraźnie paternalistyczne, relacji robotnicy – władze centralne. Wydaje się, że zmieniła się też przy rozgrywaniu konfliktu funkcja konwencji, którą świadomie wykorzystywano jako strategię dla wytrącenia przeciwnikowi broni z ręki. W tym charakterze poja-*

wiąg się powołania na klasowy rodowód, na rolę współgospodarza itp. Białecki nie rozstrzyga, czy głównym powodem była niemożność otwartego zanegowania doktryny komunistycznej, czy brak innego języka: nie wyklucza też świadomej gry konwencji.

Na zakończenie zacytujmy J. Kurczewskiego, który w postulatach z 1970 i 1980 r. odnalazł (za Romanem Łabą, autorem opracowania pt. „Worker Roots of Solidarity”, twierdzącym, że w postulatach z 1970 r. był już załączek „Solidarności”) pewne wspólne wyrażenia normatywne. Píše on: *Postulaty wyrażają więc pewną stałą tego, co można nazwać ukrytą strukturą normatywną kultury politycznej społeczeństwa polskiego. W tej strukturze normatywnej, jak w swojej konstytucji, zawarta jest zasada wolności związkowej. Można też wyliczyć inne prawa kardynalne wyrażone w materiale strajkowym: wolność zrzeszania się, wolność wyznania, wolność słowa, wolność i nieetykalność osobista, niezależność narodowa, wybieralność władz i odpowiedzialność przed wyborcami, służebna rola władzy, uzasadnienie różnic społecznej sytuacji tylko ze względu na różnice nakładu pracy i odpowiedzialności.*

To wszystko rzeczywiście jest w postulatach. Tylko trzeba chcieć i umieć je czytać. Wydaje się, że ludzie reprezentujący władzę nie przyłożyli się do lektury.

### Chwiejna równowaga

To, co zostało zapoczątkowane na Wybrzeżu latem 1980 r., jest na tyle ważne, że uzasadnione jest traktowanie tamtego sierpnia jako miesiąca granicznego dla życia społecznego kraju. Siła sierpniowego wybuchu zaskoczyła wszystkich: samych głównych i bezpośrednich bohaterów wydarzeń, środowiska opozycyjne, elity opiniotwórcze, nie mówiąc już o władzy PRL. Nie był na to w pełni przygotowany także Kościół. Nie sprzyjała nam też sytuacja zewnętrzna; dla ZSRR i innych państw bloku sam fakt istnienia „Solidarności” był wyzwaniem doktrynalnym. To, co się działo w Polsce – bezkrawowy protest uobywatelniającego się społeczeństwa w strefie komunistycznej – było obserwowane z najwyższą uwagą nie tylko w stolicach zachodniej Europy, ale przede wszystkim w Waszyngtonie. Można przypuszczać, że w Białym Domu modlono się, aby nad Wisłą nie wydarzyło się nic takiego, co ZMUSŁOBY prezydenta do reakcji zgodnej z oczekiwaniami amerykańskich wyborców. „Solidarność” zdobyła sobie przebojem sympatię Amerykanów i kto wie, czy ich idealizm – przytłumiony przez kompleks Wietnamu – nie odezwałby się w przypadku wkroczenia do Warszawy wojsk radzieckich. Należy wykluczyć militarną odpowiedź Zachodu (bądźmy realistami – Polska znajduje się w sferze wpływów ZSRR i nikt nie zaryzykowałby rozpetania

zbrojnego konfliktu na „nie swoim” terenie), ale na pewno zaogni-  
 loby to stosunki między oboma supermocarstwami.”

Tak więc i Zachód, i ZSRR były żywotnie zainteresowane  
 w tym, aby w polskim kotle wrzenie nie przekroczyło punktu kry-  
 tycznego. Przy czym swoista perwersyjność polityczna tej sytuacji  
 polegała na tym, że to Moskwa orzekała, co jest poniżej lub powy-  
 żej czerwonej linii bezpieczeństwa. Szczególnie dramatycznie  
 odczuwano to w kraju – pamięć o Węgrzech, Czechosłowacji i Af-  
 ganistanie odcisnęła się w zbiorowej świadomości takim piętnem,  
 że ta jedyna w swoim rodzaju chrześcijańsko-narodowo-socjal-  
 demokratyczna rewolucja bez przemocy, to przedziwne połączenie  
 politycznego karnawału i pełnego napięcia nabożeństwa, nie prze-  
 rodziła się w prawdziwą rewoltę. Dodać też trzeba, że klęska po-  
 wstania warszawskiego i ustalenia jałtańskie to gorzkie lekcje  
 historii, które zostały u nas – wbrew pozorom – gruntownie prze-  
 trawione, czego dowodem imponujące opanowanie, jakim Polacy  
 – bez przesady – zadziwili świat.

„Solidarność” zrodziła się z buntu upośledzonych; bez poczucia  
 upośledzenia we własnym kraju byłby niemożliwy tak masowy  
 protest społeczny, obejmujący co najmniej 3/4 dorosłych miesz-  
 kańców PRL. Liczba członków nowego związku, choć imponu-  
 jąca, jest liczbą orientacyjną wiele mówiącą o szerokości  
 i głębokości sprzeciwu wobec dotychczasowych form sprawowa-  
 nia władzy. „Solidarność” powstała z motywacji etycznych. Zosta-  
 ła wywalczona przez zdeterminowane jednostki, które odważyły  
 się na ryzyko strajku – mimo tragicznych doświadczeń Grudnia  
 1970 r. Ich odwaga nie poszła na marne. Poparli ich inni. Najpierw  
 na Wybrzeżu, a rychło Wybrzeże zostało uznane za serce kraju  
 przez zdecydowaną większość narodu. Nie wolno tego zapominać.  
 Na genę „Solidarności” złożyło się wiele przyczyn, ale nie zapo-  
 minajmy, że swój wielki i piękny udział mają ci, którzy **ODWAŻYLI**  
 się przeciwstawić machinie państwowej mając pełną świadomość  
 tego, że machina ta może ich zmiażdżyć. I nawet ich pamięć nie  
 będzie publicznie uczczona.

Źródłem siły „Solidarności” był właśnie ów akt odwagi i dlatego  
 główni aktorzy Sierpnia stali się – z dnia na dzień! – bohaterami  
 ludowymi w najlepszym sensie tego słowa. Albowiem każdy, kto  
 kładzie na szali swe życie przeciwstawiając się w słusznej sprawie  
 silniejszemu, nie tylko wzbudza szacunek, ale przede wszystkim  
 promieniuje na innych. „Solidarność”, jeszcze przed jej formalnym  
 zalegalizowaniem, stała się niejako więziem „demokracji bezpo-  
 średniej” i „bezpośredniej moralności”, tzn. konieczności takiego  
 postępowania, w którym nie ma prawie miejsca na taktykę, grę  
 polityczną, poszukiwanie obszarów pośrednich między stronami  
 konfliktu. Ten nowy ruch powstawał żywiołowo, co nie znaczy, że

bez trudności. Władze zgodziły się, co prawda, na istnienie niezależnego związku – po raz pierwszy w dziejach komunizmu! – ale faktycznie nie uznały „Solidarności” za partnera. Powodowało to niezliczone sytuacje, w których ludzie „Solidarności” musieli wyrzywać ludzom władzy prawo do w miarę normalnego funkcjonowania swego związku. Wczesną jesienią 1980 r. nowy ruch dysponował już kadrą, która zdobyła szlify w otwartej walce, a częściej w męczącej szarpaninie z niechętną jej administracją partyjną i rządową. Przekonanie, że racja moralna jest po stronie nowej siły, a także doświadczenie podpowiadające, że władza ustępuje tylko pod naciskiem strajkowym, stały się doskonałą pożywką dla podstaw fundamentalistycznych. Ci, którzy ubolewają, że tak się stało, nie chcą pamiętać, że „fundamentalistyczna” była wtedy zdecydowana większość społeczeństwa, że każda gra z władzą była traktowana z najwyższą podejrzliwością. Niewiele jest warte oburzenie się na fundamentalistów – że w ogóle byli; sensowniejsze jest przypomnienie, iż mimo takich nastrojów społecznych „Solidarność” wykazała odpowiedzialność: tak w sensie ogólnopolitycznym – zrozumienie konieczności pozostania Polski w radzieckiej strefie wpływów, jak i w codziennej praktyce – nie było ani jednego przypadku terroryzmu, który obciążałby ten ruch.

Czas między Sierpniem a wprowadzeniem stanu wojennego jest tak gęsty i tak splątany, że trzeba go spokojnie i cierpliwie analizować oglądając dokładnie i z różnych stron. Sierpień 1980 r. to coś znacznie więcej niż jeszcze jeden zakręt historii PRL. Było to oczywiście dla każdego, kto się starał zrozumieć polską scenę końca 1980 r. Sierpień to wielki protest milionów mieszkańców PRL, którzy zapragnęli być współgospodarzami swego kraju; w tym gromkim „nie” było równie silne „tak”. Niestety, władza nie wykorzystała tej niezwyklej szansy, jaką była **POZYTYWNA** aktywność potencjalnie tkwiąca w nowym ruchu. Nawet stosując maksimum dobrej woli w ocenie rządzących (a mam chyba prawo powiedzieć o sobie, że z uporem, godaym może lepszej sprawy, trzymam się tej zasady w tekstach publikowanych w „PT” i gdzie indziej), nawet pamiętając o ich zewnętrznych i wewnętrznych niekorzystnych uwarunkowaniach nie sposób nie wspomnieć kierownictwu PZPR braku politycznej wyobraźni. A przecież nie brakowało głosów, wypowiadanych na obrzeżu obozu rządzącego, że „Solidarności” nie da się przeczekać, że Sierpień to nie jakaś tam ruchawka, jakieś bliżej nie sprecyzowane niepokoje społeczne rodmuchiwane przez Zachód, ale skokowe wyzwalenie się Polaków z górsu uszytego na „realno-socjalistyczną” (a faktycznie stalinowską) miarę.

Niestety, głosy tego typu – wypowiedane cicho, ale przecież słyszalne – nie zostały potraktowane na serio. Kierownictwo PZPR albo nie przeanalizowało zmian dokonujących się w świadomości społecznej, albo obawiało się wyciągnięcia z posiadanej wiedzy takich konsekwencji, jakie byłyby zbieżne z oczekiwaniami większości narodu. Stanisław Kania oświadczył, że konflikt między robotnikami a władzą może być rozwiązyany tylko metodami politycznymi (i było to doniosłe oświadczenie!), wyraził też polityczną zgodę na rejestrację obu „Solidarności” (choć z jakimi oporami), ale już jego następca zrobił to, co zrobił.

Minęły lata i gen. Wojciech Jaruzelski musiał toczyć boje na drugiej części X Plenum KC PZPR o ponowną legalizację „Solidarności”. Prof. Janusz Reykowski, od niedawna członek Biura Politycznego, pisał w komentarzu dla „Życia Warszawy” (nr 18 z 21–22 stycznia), że niektóre grupy w partii, w tym część aktywu różnych szczebli, *nie są już nosnikami postępu. I dalej: Niewątpliwie, rozegra się teraz „walka o dusze”. O to, aby przekonać do polityki reform, zdobyć dla niej poparcie setek tysięcy szeregowych członków partii.*

Czy trzeba było aż 7. chudych lat, aby dojść do wniosku, że to nie „Solidarność” jest przeciwnikiem reform? Czy naprawdę tak trudno było zrozumieć, że w Sierpniu rozpoczęła się nowa epoka w życiu Polaków? Staram się zrozumieć tych, których tyleż fascynowała, ile przerażała „solidarnościowa” fala wzbierająca natychmiast po podpisaniu porozumień; nawet tych, którzy mówili, że fala ta weszła za wcześnie, ale nie znajduję zrozumienia dla postawy wrogiej temu ruchowi – niezależnie czy była to wrogość czynna, czy przejawiała się w kunktatorskim poomyśle „przeczekania” fali lub też takiego jej obłaskawienia, aby zamieniła się w stojącą wodę.

Po Sierpniu ujawniły się, z nierówną siłą, 4 koncepcje rozwoju wydarzeń. Można je, w przybliżeniu, opisać następująco.

– Wariant szybkich zmian – tego chciała znaczna część społeczeństwa i ów spontaniczny radykalizm był główną legitymacją fundamentalistów, wyraźnie rozgraniczających to co „nasze” (społeczne) od tego co „ich” (władzy). Był to wariant obliczony na wyrwanie władzy obszarów zagarniętych kiedyś społeczeństwu przez komunistów.

– Wariant pragmatyczny – znane uwarunkowania geopolityczne, a także zmiany, które nastąpiły w polskim społeczeństwie po 1944 r. w wyniku obecności komunistycznych rządów, nakazują samoograniczenie się „Solidarności”. W tej koncepcji, lansowanej przez Episkopat i praktycznie realizowanej przez kierownictwo Związku, Sierpień był traktowany jako początek okresu przejściowego między „realnym socjalizmem” a systemem w pełni demo-

kratycznym. Przy czym, co istotne, miał to być proces rozłożony na lata i liczący się z realiami, a więc z koniecznością ułożenia stosunków z partią rządzącą i tworzenia płaszczyzny ogólnonarodowego interesu łagodzącego dwubiegunowość partia - nowy Związek.

- Wariant ugodowy - próbujący łączyć uznanie dla „Solidarności” z nadziejami na powstanie bliżej nie określonego „socjalizmu demokratycznego”, w którym będzie możliwe pogodzenie aspiracji narodowych, najpełniej wyrażanych przez nowy Związek, z koniecznościami ustrojowymi i przynależnością do bloku radzieckiego.

- Wariant konfrontacyjny - ponieważ „Solidarność” nie jest skłonna „wpisać się” w panujący system, chce zachować własną tożsamość, co już, samo w sobie, stanowi zagrożenie dla PZPR i działa zaraźliwie na inne państwa bloku, wcześniej czy później musi dojść do przywrócenia „ładu i porządku” w kraju.

Nie ma wątpliwości, że ci, którzy stanowili podstawowy aparat władzy, opowiadali się w większości za ostatnim rozwiązaniem. Dla części z nich Sierpień był szokiem, z którego nie potrafili się otrząsnąć. Fundamentalistyczne nastroje społeczeństwa były dla nich wskazówką, że licząca się część narodu nie godzi się z systemem, który zapanował tu po ostatniej wojnie. Wiele ludzi władzy żyło przez 16 solidarnościowych miesięcy jak na beczce prochu. Po prostu w ich wizji Polski nie było miejsca na niezależną od partii siłę społeczną. Nawet jeśli w skrytości ducha powtarzali z aprobatą niektóre z haseł „Solidarności”, to nie wyobrażali sobie, że mogliby wyrazić to głośno i publicznie. Nieszczęście polegało i na tym, że mało kto w kierowniczych gremiach partii zdawał sobie sprawę, że w Sierpniu nieodwołalnie skończył się pewien model sprawowania władzy. Jest to tym bardziej zdumiewające, że nie trzeba było wizjonerstwa, aby zauważyć, że po Sierpniu Polska stała się innym krajem. Przecież po stronie partyjno-rządowej byli tacy, co prawda nieliczni, którzy proponowali, aby w „Solidarności” dostrzec wielką szansę dla kraju. I również dla władzy! Wbrew pozorom władza miała pierwszą od Października 1956 szansę zmniejszenia rozdziewu między rządzącymi a społeczeństwem. Przy całym fundamentalizmie obecnym w nastrojach mas większość narodu nie zatraciła ani instynktu samozachowawczego, ani politycznego realizmu. Tamten czas odznaczał się przecież radykalizmem werbalnym i rozhuśtanymi emocjami przy równoczesnej odpowiedzialności czynów. Doprawdy, nikt przytomny nie głosił chęci pozbawienia rządzących władzy, nikt nie domagał się wyjścia PRL z Paktu Warszawskiego i RWPG, nikt też nie atakował frontalnie głównych filarów systemu: wojska, milicji i służby bezpieczeństwa oraz prokuratury. Wiadomo nato-

miast było – bo słowa takie padały tu i ówdzie – że partia MUSI PODZIELIĆ SIĘ WŁADZĄ, JEŚLI CHCE JĄ REALNIE ZACHOWAĆ. Niezwykłość chwili nakazywała swoisty powrót do sytuacji z lat 1944–45 i odrabianie strasznych błędów, które komuniści popełnili w następnych latach. Było to oczywiste dla każdego, kto będąc członkiem PZPR miał świadomość, że firmuje swym nazwiskiem orientację, która nie miała za sobą i nadal nie ma rzeczywistego przyzwolenia rodaków na sprawowanie rządów. I że jedynym bodaj w miarę sensownym wyjściem z tej pułapki, w którą komuniści wpędzili siebie tuż po wojnie (...) jest próba pogodzenia dwóch lojalności: wobec własnego narodu i wobec Sąsiada.

### Błędne koło

Zdaje sobie sprawę, że rozmowy z Sąsiadem nie były łatwe. Prawie nic na ten temat nie wiadomo; główni aktorzy milczą. Można jednak zasadnie przypuszczać, że S. Kania – ze swym pomysłem przeczekiwania „solidarnościowej” burzy – znalazł się między młotem a kowadłem. Jego bierność odczytywano po stronie społecznej jako nieczystą grę na zwłokę, po stronie zaś komunistycznej (Sąsiad i spora część rodzimego aparatu partyjnego oraz jego pochodnych) jako mięczactwo doprowadzające – jak wtedy mówiono – do *wyprzedaży socjalizmu*. S. Kania trzeba jednak oddać sprawiedliwość przynajmniej w tym, że z uporem trwał przy swoim przyrzeczeniu, iż nie zastosuje siły! Warto też odnotować, że przeciwstawiał się próbom polaryzowania środowisk opinio-twórczych (do czego rwali się „twardzi” z jego aparatu); utrzymywanie stanu jakiejś takiej równowagi w kulturze, bez wyraźnego rozgraniczania na „wiernych partii” i „wrogich ideowo”, było bowiem jednym z argumentów w rozmowach z Sąsiadem. Było (a raczej wydawało się, że może być) dowodem, że w Polsce rozgrywa się burzliwy proces odnowy socjalizmu, nie zaś jego demontażu.

Wiele jednak przemawia za tym, że dla ZSRR, NRD i Czechosłowacji polskie wydarzenia były po prostu kontrrewolucją. Na własne uszy słyszałem na Kremlu, wiosną 1981 r., jak wysoki tamtejszy funkcjonariusz, po dłuższym wywodzie delegacji PZPR, że to właśnie jest odnowa itd., rąbnął twardo: *Mamy inną ocenę wydarzeń. To kontrrewolucja*. I dodał cedząc słowa: *Powiedzcie tam, tym swoim, że tu nie wańki siedzą, ale przedstawiciele wielkiego narodu*.

Tak więc, powtórzę, zdaje sobie sprawę, że rozmowy z wielkim i groźnym Sąsiadem nie należały do łatwych. Zresztą, z każdym miesiącem było ich mniej. Kontakty rwały się, telefony milkły,

spotkania przebiegały w ciężkiej atmosferze. I tylko jak złowrogie refren powtarzało się zapewnienie: *Nie zostawimy was w biedzie!*

Nie zapominałem ani tych spotkań, ani owego refrenu. Doprawdy, „doktryna Breżniewa” to nie wymysł zniewolonego umysłu – to była realnie istniejąca koncepcja, wypróbowana już w praktyce. Mam też w uszach dudnienie zmarzniętej ziemi, na wschód od Przemysła, drżącej pod pracującymi u Sąsiada silnikami ciężkich pojazdów, zapewne opancerzonych. Nie mam zatem pretensji do kierownictwa PZPR, że w swych poczynaniach uwzględniło presję całego komunistycznego bloku. Być może „Solidarności” nikt i nic nie było w stanie uratować. Nie należy wykluczać, że gdyby gen. W. Jaruzelski nie wprowadził stanu wojennego, kraj zostałby opanowany przez wojska co prawda zaprzyjaźnione, ale przecież obce... Pisałem już na tych łamach („PP” 10/1988), że zarzucam ówczesnym władzom *brak autentycznej chęci POROZUMIENIA się ze społeczeństwem*.

Problem polegał na tym, że dla kierownictwa PZPR, większości jej aparatu i działaczy, a także dla wielu szeregowych członków partii „Solidarność” stała się osobistym wyzwaniem; naruszała bowiem istniejące od dziesięcioleci struktury organizacyjne, niszczyła nieformalne więzi oplatające kraj siecią drobnych i większych nomenklaturowych „układów” – słowem, zagrażała nie tak znów małej części społeczeństwa (3–4 miliony Polaków były żywo i zainteresowane w utrzymaniu dotychczasowego systemu). Jedynym wyjściem z tego błędnego koła mogło być jednoznaczne wsparcie przez partię pragmatycznego nurtu nowego związku. Ale właśnie tego zabrakło! Interes narodowy wymagał od rządzących zawarcia cichego porozumienia z rządzonymi. Trzeba było wykonać parę ruchów śmiałych, na granicy konfliktu z Sąsiadem, bo tylko w ten sposób partia mogła wykazać, że jest razem z większością narodu. Dopiero wtedy uprawnione byłoby żądanie samoograniczenia się „Solidarności”. Trzeba było wejść w porozumienie z nowym Związkiem, przy błogosławieństwie Kościoła, i serią szybkich decyzji udowodnić zbieżność intencji kierownictwa PZPR z oczekiwaniami narodu. Ale właśnie tego zabrakło. Fakt, że z winy władz nowy ruch tworzył swe struktury w napięciu i zagrożeniu, że szlify związkowe zdobywało się organizując strajki, nie zaś podczas negocjacji, miał decydujące znaczenie dla zaostrzenia się sytuacji w kraju. Nic zatem dziwnego, że i po stronie „Solidarności” pojawiły się postawy konfrontacyjne. Sprzyjały im opieszałość władz i działania jawnie prowokacyjne, których nie brakowało w tym czasie. Niechlubną rolę odegrał tu pion informacyjny telewizji, nieładną kartę zapisała też część prasy podporządkowanej partii.

Władza nie była ani intelektualnie, ani ideologicznie przygotowana na istnienie „Solidarności” w kształcie innym niż zmodyfikowana CRZZ. Nowego ruchu nie uznano za partnera i faktycznie współgospodarza kraju; w najlepszym przypadku miał on być legitymizacją systemu. Kiedy się okazało, że Związek chce zachować niezależność, a jasne to było niemal od sierpniowego strajku, „Solidarność” stała się dla władzy intruzem. Nowy ruch w istocie nie mieścił się w modelu „realnego socjalizmu” – jedynym modelu systemowym uznawanym wtedy przez władze. Jest w tym jakiś dramat. Lojalność wobec ideologii okazała się silniejsza niż lojalność wobec słusznych aspiracji zdecydowanej większości narodu. Pamiętając o ówczesnych uwarunkowaniach, z którymi musiały się liczyć władze PRL, nie sposób nie wyrazić zdumienia, że władze te nie zdobyły się na BEZPOŚREDNIĄ rozmowę z gremiami kierowniczymi „Solidarności”; bo przecież nie były rozmową negocjacje zażegnujące groźbę strajku generalnego... Nawet przez moment partia nie uznała „Solidarności” za siłę, której pojawienie się jest niezwykle cenne dla długofalowych interesów kraju. Zamiast tego było czekanie na potknięcia, podkładanie nogi, faktyczne radykalizowanie tego ruchu. Odrzucam złą wolę rządzących, wolę przyjąć, że było to tragiczne niezrozumienie zachodzących u nas procesów społecznych.

Nie mam pewności, czy nawet dziś, w dobie „okrągłego stołu”, władza ma świadomość, co naprawdę rozpoczęło się w Sierpniu. Oto premier M. F. Rakowski przemawiając na posiedzeniu Rady OPZZ 23 lutego 1989 r. z jednej strony przyznał: *Osobiście reprezentuję pogląd, że „okrągły stół”, a więc próba wmontowania opozycji do tego nowego ładu społecznego, była i jest koniecznością obiektywną. Gdybyśmy teraz tego nie uczynili – to prędzej czy później kraj nasz wszedłby w erę głębokich powikłań; z drugiej zaś stwierdził: My – to znaczy PZPR – od lat reformujemy system społeczno-gospodarczy i nie damy sobie wydrzeć tej oczywistej prawdy przez grono intelektualistów mających decydujący wpływ na oblicze „Solidarności”.* A nieco dalej są zdania: *Echo 1981 r. widzę też w żądaniach ustanowienia kontroli społecznej: – Czytaj: rząd powinien tańczyć tak, jak „Solidarność” sobie tego życzy. /.../ Żądaniom, o których tu mówię, kłania się cała polska szlachetczyzna z jej przyzwarami.* Korzystam ze „Skrótu wystąpienia Mieczysława F. Rakowskiego”, firmowanego przez PAP („Życie Warszawy”, nr 47 z 24 lutego), więc należy odrzucić podejrzenie, że jest to tekst fałszujący sens wypowiedzi premiera; choć takie wyjaśnienie byłoby dla mnie najłatwiejsze do przyjęcia. Jeśli jednak są to autentyczne słowa premiera, to znaczy, że nawet człowiek tak inteligentny, jak M. F. Rakowski, nie zrozumiał tego oczywistego faktu, że Sierpień faktycznie zakończył u nas etap „realnego socja-

lizmu" i że wprowadzenie stanu wojennego nie spacyfikowało mas, co było zapewne w założeniu tej operacji, ale przyspieszyło proces ich dojrzewania do pluralizmu politycznego. Z wiadomymi tego skutkami dla partii rządzącej. Przed Polską jest NOWY USTRÓJ, nie zaś jakiś niejasny twór zwany *nowym ładem społecznym*. Takie są realia. I nie zmienia ich przywoływanie wytartych zaklęć o intelektualistach i szlachetczyźnie.

*Michał Jagiełło*

## Zszywanie światów

Na marginesach książki „Ustawa zasadnicza,  
zasadnicze pytania” zredagowanej przez W. McGurna

Książkę tę<sup>1</sup> zredagował i poprzedził esejem wstępnym Amerykanin, William McGurn, który jest dziennikarzem azjatyckiej mutacji dziennika „The Wall Street Journal”. Autorami jej poszczególnych rozdziałów są obywatele Hongkongu: Martin Lee, Emily Lau, Frank Ching, Louis Ha i Denis Chang. Również prace edytorskie wykonali Hongkongijczycy: Teddy Ho, Brenda Ng, Joanna Tong. Nieprzypadkowo zamieszczam tę długą listę współtwórców tomu; połączenie ich imion (bez wyjątku wywodzących się z zachodniego kręgu kulturalnego) i nazwisk (brzmieniem swoim natychmiast przywodzących na myśl Daleki Wschód) rzuciło się w oczy jako nieoczekiwany, a przecież niezwykle wyrazisty symbol państwa nad Morzem Południowochińskim. W swym położeniu geograficznym, rysach ludzkich twarzy, tradycjach – Hongkong jest Azją. Ale poprzez swą gospodarkę, wiele instytucji życia publicznego, poziom i styl konsumpcji – stał się Europą, a jeszcze bardziej Ameryką; w cieniu szklanych wieżowców i wśród strumieni najnowszych samochodów można sobie tutaj nader łatwo wyobrazić, że oto idzie się ulicą Nowego Jorku czy San Francisco.

Hongkong dostał się w ręce Brytyjczyków w wyniku XIX-wiecznych „wojen opiumowych”; 26 I 1841 r. kapitan Charles Elliot wprowadził swój okręt do hongkongijskiego portu i poinformował miejscową ludność, że powiększyła liczbę poddanych Jej Królewskiej Mości. Zwierzchność Wielkiej Brytanii nad Hongkongiem utrwaliła umowa dzierżawna zawarta z Chinami w 1898 r.; opiewa ona na 99 lat i ma wygasnąć I VII 1997 r. Nie wdając się w szczegóły można stwierdzić, że Brytyjczycy zamierzają dotrzymać warunków tej umowy – za 8 lat gubernator kolonii koronnej opuści swą rezydencję i Hongkong stanie się częścią Chińskiej Republiki Ludowej.

Przyłączenie Hongkongu do Chin nie jest wyłącznie kwestią zastąpienia politycznego podporządkowania Londynowi podporządkowaniem Pekinowi. Scalenie obydwu terytoriów rodzi przede wszystkim ogromne kwestie gospodarcze. Hongkong jest jednym z najczystszych przykładów gospodarki rynkowej mającej

<sup>1</sup> William McGurn (ed.), *Basic Law, Basic Questions*, Review Publishing Co. Ltd., Hong Kong 1988.

tundament w prywatnym posiadaniu kapitału, podczas gdy gospodarka chińska stanowiła do niedawna (tzn. do początku lat osiemdziesiątych, które przyniosły reformy Teng Siao-pinga) skrajny przypadek gospodarki centralnie sterowanej i bez reszty zetatyzowanej. Hongkong tradycyjnie cieszy się wyraźnym rozdziałem gospodarki od politycznej sfery życia, podczas gdy nad Chinami wciąż unosi się cień leninowskiej zasady organicznego splecenia ekonomiki z polityką przy zachowaniu prymatu tej drugiej. W Hongkongu wreszcie regulatorem i drogowskazem w działaniach gospodarczych było i wciąż jeszcze jest brytyjskie prawo egzekwowane przez niezawisłe sądy, podczas gdy prawo chińskie cechuje się w odniesieniu do gospodarki przypadłościami po dziś dzień spotykanymi w większości krajów realnego socjalizmu: niestabilnością, ogromną rozciągliwością interpretacyjną oraz ferowaniem wyroków stanowiących wypadkową najróżniejszych i na ogół niejawnych wpływów. Czy w tych warunkach połączenie gospodarek hongkongskiej i chińskiej jest w ogóle możliwe? Czy rozumiejący w kategoriach rynku i rachunku ekonomicznego przedsiębiorcy zdołają znaleźć wspólny język z obciążonymi przez dziesięciolecia biurokratycznych nawyków urzędnikami od gospodarki? Czy to Hongkong poszerzy chińską drogę do nowoczesnej gospodarki światowej, czy też to raczej Chiny zdławią hongkongską prosperitę? Oto *zasadnicze pytania*, które stawiają sobie McGurn z zespołem i które umieścili w tytule książki jako jego drugi człon.

Stanowiąca pierwszy człon tytułu *ustawa zasadnicza* to tzw. Mała Konstytucja, która będzie obowiązywać w Hongkongskim Specjalnym Regionie Administracyjnym Chińskiej Republiki Ludowej (tak będzie się w języku oficjalnym określać Hongkong od 1997 r.), a której pierwszą wersję negocjatorzy mających połączyć się stron uzgodnili w kwietniu 1988 r. Zawczasu przygotowywany dokument stanowić ma gwarancję zachowania po 1997 r. warunków życia i działania, do jakich przyzwyczaili się obywatele Hongkongu pod rządami brytyjskimi. Dotyczy to także sfery ekonomicznej. Rozdział V „Małej Konstytucji” (art. 104–141) jest zatytułowany „Gospodarka” i zawiera m.in. następujące stwierdzenia:

*Hongkongski Specjalny Region Administracyjny posiadać będzie niezależny system finansowy. Hongkongski Specjalny Region Administracyjny wykorzystywać będzie swoje dochody finansowe wyłącznie dla własnych celów; i nie będą one przekazywane do dyspozycji Centralnego Rządu Ludowego (art. 104).*

*Władze Hongkongskiego Specjalnego Regionu Administracyjnego zagwarantują swobodne przepływy kapitałowe wewnątrz Regionu, do Regionu i poza Region (art. 112).*

*Hongkongski Specjalny Region Administracyjny uprawiać będzie w sferach przemysłu, handlu i innych dziedzin gospodarowania politykę opartą na zasadach wolności i otwartości (art. 122).*

*Prywatne przedsiębiorstwa żeglugowe oraz związane z żeglugą, a także prywatne terminale kontenerowe będą mogły kontynuować swoją działalność na zasadzie wolności (art. 133).*

Artykuły „Małej Konstytucji” nie wyrastają z próżni; są one odzwierciedleniem ustaleń zawartych we Wspólnej Deklaracji Rządu Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Północnej Irlandii oraz Rządu Chińskiej Republiki Ludowej w sprawie Hongkongu z 19 XII 1984 r. To właśnie w punkcie trzecim tej deklaracji stwierdzono, że Hongkong zachowa po 1997 r. swój status międzynarodowego centrum finansowego, że pozostanie w obiegu i utrzyma pełną wymienialność dolar hongkongski, że nie zostaną zahamowane swobodne przepływy kapitału, że prawo będzie chronić własność prywatną, dziedziczenie majątków i inwestycje zagraniczne, że będzie zagwarantowana niezależność finansowa i swoboda w doborze partnerów handlu zagranicznego, a wreszcie – i to może było stwierdzenie najważniejsze – że Chińska Republika Ludowa nie naruszy żadnego z powyższych rozwiązań przez co najmniej 50 lat (a więc do 2047 r.).

A przecież, mimo istnienia Wspólnej Deklaracji i „Małej Konstytucji”, obywatele Hongkongu cechuje dzisiaj dramatyczny brak wiary w pomyślną przyszłość. Rok 1984 zapoczątkował falę emigracyjną (głównie skierowaną ku Kanadzie), która w 1985 sięgnęła 21 tys. ludzi, w 1986 – 35 tys. zaś w 1987 już 52 tys. Przez cały 1988 r. proces ten nasilał się i pierwsze szacunki mówią o kolejnych kilkudziesięciu tysiącach. W kraju liczącym 5,6 mln mieszkańców nie są to wielkości bez znaczenia, zaś dotkliwy charakter exodusu pogłębia fakt, że obejmuje on przede wszystkim intelektualne i finansowe elity.

Jednym z wyjaśnień nasilającej się emigracji może być zbiorowa biografia mieszkańców Hongkongu – około 70% spośród nich to uchodźcy lub potomkowie uchodźców z tej części Chin, którą w 1949 r. opanowały komunistyczne wojska Mao Ce-tunga. Dzisiejsze decyzje o wyjeździe wynikają więc z sumy dawnych, osobistych doświadczeń i szerokiej w Hongkongu wiedzy o nieodległym szaleństwie „rewolucji kulturalnej”, a także o zupełnie świeżych wydarzeniach w Tybecie (któremu też kiedyś gwarantowano autonomię); są te decyzje swoistą kontynuacją ucieczki rozpoczętej przed 40 laty.

Wyjaśnienie drugie mocniejszy akcent kładzie na kwestie ekonomiczne. Polega ono po prostu na tym, iż na pytania określone w książce McGurna i zespołu jako *zasadnicze* zdecydowana większość szeregowych obywateli Hongkongu udziela dzisiaj odpowie-

dzi negatywnych. Uważają oni, że nawet gdyby komuniści chińscy kierowali się najszczerzszymi intencjami i mieli mocną wolę dotrzymania danego słowa, to i tak wewnętrzna logika reprezentowanego przez nich systemu popadnie w konflikt z gospodarką hongkongską i doprowadzi co najmniej do jej istotnego osłabienia. Takie lub inne – dziś jeszcze niemożliwe do przewidzenia – wydarzenia popchną rząd ChRL do biurokratycznej ingerencji w *doskonały i delikatny jak szwajcarski zegarek* mechanizm ekonomiczny Hongkongu, a to będzie oznaczać jego nieuchronne uszkodzenie. Czy rzeczywiście musi być tak źle?

### Czwarty tygrys

Autorzy książki „Ustawa zasadnicza, zasadnicze pytania” wyrażenie ukazują osiągnięcia ekonomiczne i społeczne Hongkongu, a że dokonują tego na tle sytuacji w gospodarce i życiu społecznym ChRL, więc jednocześnie sygnalizują miarę potencjalnych strat, do jakich mogłoby dojść, gdyby przewidywana w 1997 r. operacja *bezkonfliktowego scalenia* nie zakończyła się powodzeniem.

W 1949 r. dochód narodowy na jednego mieszkańca w Hongkongu i części Chin podporządkowanej władzy komunistów był prawie identyczny. Cztery dziesięciolecia później dochód narodowy per capita w ChRL wyniósł równowartość 250 dol. USA, podczas gdy w Hongkongu – 5500 dol. (a więc 20 razy więcej). W 1987 r. handel zagraniczny Hongkongu pozostawał w niemalże doskonałej równowadze – eksport przekroczył 48 mld. dol. amerykańskich i znalazł odzwierciedlenie w takich samych rozmiarach importu. W tym samym roku 1/5 razy liczniejsza ludnościowo ChRL zdołała wyeksportować towarów na kwotę zaledwie 30 mld dol., przy czym wystarczyło to na pokrycie tylko 2/3 importu. Wzrost gospodarczy Hongkongu – wyrażony w rocznych przyrostach produktu narodowego brutto – wahał się w poszczególnych latach bieżącej dekady od 11 do 14%, podczas gdy Chińska Republika Ludowa w tym samym czasie i za pomocą tego samego wskaźnika szacowała swoją dynamikę ekonomiczną jako co najmniej o połowę niższą. W Hongkongu wreszcie ukształtowało się społeczeństwo wolne od drastycznych przepaści majątkowych, jakie wciąż charakteryzują wiele krajów Azji; elementem dominującym w strukturze społecznej – podobnie jak w Australii czy Japonii – jest silna klasa średnia. Tymczasem ChRL rozwiązała wprawdzie problem wyżywienia swego miliardowego społeczeństwa, ale nie przezwyciężyła ostrych różnic w materialnym poziomie życia jego poszczególnych warstw (wiadomo, że nawet w okresie lansowania równości posuniętej aż po powszechną, koszarową jednakowość,

identyczne z pozoru mundury dzieliły się na te uszyte ze zgrzebnego płótna i te z najdoskonalszego jedwabiu).

W związku ze swoimi podstawowymi problemami i w świetle osiągniętych wskaźników aktywności gospodarczej ChRL, może więc zostać bez najmniejszych wątpliwości włączona do obszarów Trzeciego Świata czy też do grupy krajów określanych jako *rozwijające się*. Hongkong, jeden z czterech (obok Korei Południowej, Singapuru i Tajwanu) „młodych tygrysów Azji”, grupę krajów słabo rozwiniętych już opuścił. Właśnie w stosunku do tej czwórki wiosną 1988 r. Stany Zjednoczone zdecydowały się znieść specjalne przywileje handlowe przyznawane młodym gospodarkom Afryki, Azji i Ameryki Południowej; uznano, że w tych konkretnych przypadkach nie mają już one uzasadnienia. *W czasie krótszym niż życie dwu pokoleń Hongkong przeistoczył się z nędznego obozu dla uchodźców w potęgę gospodarczą o znaczeniu światowym* – czytamy we wstępie do jednego z rozdziałów omawianej tu książki.

Czego obawia się teraz „tygrys” ze strony wciąż jeszcze przesyconej ideologią, upolitycznionej i w przeważającym stopniu nadal państwowej gospodarki chińskich komunistów? Lęki rodzą się z drobnych wydarzeń, z niekorzystnych doświadczeń tych, którzy wcześniej niż inni zdecydowali się bezpośrednio związać swoje interesy z wielkim sąsiadem. Wśród przykładów zaprezentowanych w książce na uwagę zasługuje ten, którego bohaterem był Tony Fung (znowu to połączenie anglosaskiego imienia z chińskim nazwiskiem!). Tony Fung podjął decyzję o zbudowaniu na terenie ChRL nowoczesnego hotelu. Kiedy zauważył, że z budowy „gina” narzędzia i materiały budowlane, przeprowadził na własną rękę śledztwo, które zakończyło się złapaniem winnych – zatrudnionych przez Funga obywateli ChRL – na gorącym uczynku. Wraz z odpowiednim raportem zostali oni przekazani chińskim władzom. Fung nie przewidział tylko, że ci, którym udało się uzyskać lukratywne posady na budowie u kapitalistycznego inwestora, nie mogli być ludźmi bez odpowiedniego poparcia i wpływów. W ostatecznym efekcie to sam Tony Fung został aresztowany pod zarzutem *ingerencji w życie osobiste pracowników* (sic!); na szczęście szybko go zwolniono. Inny przykład z dziedziny hotelarstwa: kiedy – pobierając zbliżone opłaty – prywatne hotele zagraniczne działające na terenie ChRL poczęły odbierać klientów państwowym hotelom chińskim, bo zapewniały wyższy standard usług, administracja chińska wydała kierownictwu hoteli zagranicznych nakaz natychmiastowego, drastycznego podniesienia cen. Dochodzą do tego historie o państwowych firmach chińskich, które jako partnerzy w JOINT VENTURES łamały wszystkie umowy, zaś miejscowy arbitraż gospodarczy okazywał się zupełnie bez-

radny lub stronnicy czy też o zmieniających się z dnia na dzień i bez wyraźniejszego uzasadnienia wymiarach podatku, wysokości opłat celnych, świadczeniach wymagających pokrycia w dewizach etc.

Lęki sfer gospodarczych Hongkongu polegają na przeświadczeniu, że te poszczególne przypadki należy traktować jako przejawy współczesnej chińskiej obyczajowości ekonomicznej, która nie długo będzie określać ogólne warunki działania; że zdrowe współzawodnictwo na rynku pracy zastąpią naciski w postaci tajemniczych „nomenklatur” i „rekomendacji”; że administracyjne nakazy będą używane jako broń w walce konkurencyjnej; że bezstronny wymiar sprawiedliwości ustąpi miejsca wypełnianiu woli bonzów, która będzie mieć pierwszeństwo przed literą prawa; że parametry, których stabilność jest niezbędna do podejmowania trafnych decyzji, ulegną woluntarystycznemu rozchwianiu; że ideologiczny frazes ważyć będzie więcej niż ekonomiczny argument. Wszystko to są bowiem trucizny dla gospodarki rynkowej zabójcze, a sączone w jej organizm przez czas dłuższy przyniesie muszą jak najgorsze skutki.

### Yiguo liangzhi

Jeszcze przed 10 laty stosunki gospodarcze Hongkongu i ChRL były ograniczone do minimum: w 1978 r. wywóz towarów do ChRL stanowił 0,1% (słownie: jedną dziesiątą procentu) całego eksportu hongkongskiego.

Reformy Teng Siao-pinga i perspektywa scalenia obu terytoriów sprawiły, że w 1987 r. – mimo wszystkich obaw i przeszkód – oba kraje stały się dla siebie głównymi partnerami handlowymi. W imporcie Hongkongu ChRL zajmuje pierwsze miejsce dostarczając 31% ogólnej masy sprowadzanych towarów (na drugim miejscu jest Japonia z 19%, na trzecim USA z 8,5%). W eksporcie Hongkong kieruje już do ChRL 14,4% wywożonych stąd dóbr (najlepszym klientem wciąż pozostają Stany Zjednoczone – 37%). Handel ten widziany od strony chińskiej ma również duże znaczenie: Hongkong odbiera 30% całego chińskiego wywozu i równocześnie pokrywa 13% chińskich potrzeb importowych (w ten sposób zajmuje w imporcie chińskim drugie miejsce – za Japonią, która pokrywa te potrzeby w 29%, a przed USA, które robią to w 11%).<sup>3</sup>

Chińczycy już zdążyli wiele skorzystać na zacieśnieniu więzi z Hongkongiem i gdyby rzecz rozpatrywać wyłącznie z tej perspektywy, to z całą pewnością można przyjąć, że władze ChRL są ze wszech miar zainteresowane w utrzymaniu dobrej kondycji gospodarki hongkongskiej i jej znaczącej obecności na ekonomicznej mapie świata. Niewiadomą pozostaje natomiast to, czy potrafią one docenić warunki, których spełnienie będzie przy osi-

ganiu tego celu niezbędne. A jeśli nawet docenia, to czy zdolają je zagwarantować.

Jako rozwiązanie całego problemu Chińczycy proponują słynną, w czterech znakach chińskiego pisma zawartą formułę Teng Siao-pinga, która w fonetycznej transkrypcji angielskiej brzmi YIGUO LIANGZHI, a może być tłumaczona jako *jeden kraj, dwa systemy*. Według tej formuły kapitalistyczna gospodarka rynkowa zbudowana na fundamencie własności prywatnej i socjalistyczna gospodarka centralnie sterowana wyrastająca z państwowego posiadania środków produkcji miałyby istnieć obok siebie w granicach jednych Chin i funkcjonować kierując się własnymi prawami. Autorzy książki „Ustawa zasadnicza, zasadnicze pytania” wyrażają wobec takiego rozwiązania ZASADNICZE wątpliwości. W ich przekonaniu równoległe istnienie w jednym kraju sektorów gospodarczych o zupełnie różnych regułach gry nie jest na dłuższą metę możliwe. Podzielając obawy szeregowych obywateli Hongkongu i opinie jego kół gospodarczych stwierdzają, że w przypadku przyjęcia takiego modelu gospodarka chińska – wspierana przez ogromny potencjał ludnościowy i siłę państwa – prędzej czy później narzuciłaby swoją filozofię i obyczaje gospodarce hongkongskiej, a to musiałoby oznaczać dla tej drugiej pograżenie się w różnorodnych patologiach. Rynkowy mechanizm hongkongski stałby się tworem zdeformowanym i kalekim, zaś z czasem rozpocząłby się jego całkowity rozkład.

Czy istnieje wobec tej pesymistycznej wizji bardziej optymistyczne rozwiązanie alternatywne? Zdaniem Mc Gurna i zespołu istnieje. Musiałoby ono polegać na podjęciu przez ChRL zdecydowanych wysiłków zmierzających do jak najszybszego prze-modelowania własnej gospodarki na wzór hongkongski czy tajwański. Nadzieje w tej mierze nie są zupełnie pozbawione podstaw: „specjalne strefy ekonomiczne”, obszar buforowy w ostrym tempie kształtowany dzisiaj między Hongkongiem a wewnętrznymi prowincjami ChRL coraz wyraźniej zmierzają ku zasadom gospodarki rynkowej i własności prywatnej. Skupiają wciąż jeszcze niewielki odsetek chińskiego potencjału ludnościowego i gospodarczego, ale najprawdopodobniej będą pączyć w głąb kraju. A jeśli dołączą się do tego wolniej w warunkach chińskich dojrzewające reformy polityczne, Azja może mieć kolejnego „tygrysa”.

Do 1997 r. zostało jeszcze trochę czasu. Jego właściwe wykorzystanie przez Chińczyków może stać się źródłem otuchy nie tylko dla mieszkańców Hongkongu.

*Dariusz Filar*

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt coraz silniejszego wiązania się Chin z krajami kapitalistycznymi strefy Pacyfiku: Hongkong, Japonia i USA pokrywają łącznie ponad połowę chińskiego zapotrzebowania importowego i tyleż samo odbierają chińskiego eksportu.

książki

Metafizyka walcząca

Jarosław Markiewicz

Wybór wierszy

„Czytelnik”, Warszawa 1988, s. 239

Koniec lat 60. zaowocował w poezji poruszeniem umysłów i wyobraźni, który można porównać z popaźdźcarnikową eksplozją twórczą. Później dopiero stan wojenny 1981/82 r., jego polityczne i moralne konsekwencje w życiu narodu spowodowały podobne ożywienie. Poezja polska zawsze była barometrem sumień, zawsze żywiej reagowała na wydarzenia historii niż na zjawiska bezpośrednio inspirowane doświadczeniem czysto estetycznym czy myślą filozoficzną. Morale Polaka kształtuje w ciągu wieków głównie jego poczucie obecności w życiu narodu, potem dopiero w życiu świata z jego egzystencjalnymi i eschatologicznymi uwikłaniami. Poezja Nowej Fali, której konkretne realizacje omawiałam na przykładach twórczości Karaska, Krynickiego, Barańczaka, ta poezja osiągnęła już w poszczególnych przypadkach pełną – biologiczną, biograficzną i artystyczną – dojrzałość. Między czterdziestym a pięćdziesiątym rokiem twórczego życia dokonuje się podsumowań, jest się już po zasadniczych odkryciach, spełnieniach, buntach i rewolucjach. Twórczość poetów de-

biutujących około 1968 r. z perspektywy dwudziestoletniej zdradza wszystkie ich triumfy i klęski. Każdy z trzech tutaj wspomnianych uzupełnił *prywatną historię ludzkości* (Karasek), wpisał się osobno w *organizm biologiczny* (Krynicki), zdemaskował *włusną mieszańkę śmiecia i rozpacz* (Barańczak). Jest jakaś wspólna nić łącząca te trzy programy poetyckie: spopielająca się ze zbioru na zbiór żarliwość, pasja uczestnictwa gasnąca w wyobraźniowym (Karasek), mistycznym (Krynicki), intelektualnym (Barańczak) dystansie, oderwaniu od źródeł pierwotnych fascynacji.

Wśród debiutantów pokolenia '68 jest jednak poeta, który konsekwentnie, całą swoją twórczością, ze wszystkich mocy mentalnych, sensualnych i imaginacyjnych boryka się z Elzenbergowskim *kłopotem z istnieniem*. Ta nieprzerwana aktywność, stan nieustającej mobilizacji psychicznej, intelektualna i emocjonalna agresja, programowy i odruchowy stan wojenny myśli, zmysłów, języka wyróżniają materię wierszy Jarosława Markiewicza spośród konstruowanych równolegle wizji świata jego rówieśników. Ta poezja nie zna rygoru stabilizacji, uspokojenia, konceptualistycznej maski. W tej poezji nieustannie, wyrafcowanie i spontanicznie, na wszystkich planach świadomości, podświadomości, intuicji – dzieje się. Dzieje się w wymiarze egzystencji i moralności, na jawie i we śnie, w pamięci, wyobraźni, w czasie przeszłym, teraźniejszym, *tu, teraz, potem i zawsze*, w archetypicznej przestrzeni „przed” i w abstrakcyjnej nieskończoności. Żywioł istnienia przenika tu wszystkie możliwe formy wyrazu tworząc splątą, pulsującą, trwającą w zwarciu,

w ciągłym coitus, wiecznie płodną  
i wiecznie unicestwiająca się spójnię:  
*Ci, których nie zdążyliśmy zjeść, /  
jedzą nas. Znamy już smak swoich języ-  
ków, / smak wspólnego potu, smak  
farb, którymi dotąd / malowano tylko  
piękne obrazy. Nasze pomysły /  
zakwitły jednym grzybem. Idee się roz-  
plątały / i rozpoznały z odległości  
krzyku. / Kobiety rodzą dzieci w grzą-  
ską pamięć starców, / w ów świat do-  
bre nagrzany i gorzej oświecony / starą  
wiedzą, uniwersyteckimi podziałami  
nauk.*

Markiewicz nie nakłada ani naro-  
dowych, ani politycznych wędzideł,  
jego poezja ma ambicje uniwersalisty-  
czne i te ambicje realizuje. W tygłu  
poetyckiej wrażliwości mieszają się  
treści mityczne i historyczne, religijne  
i psychologiczne, społeczne, ekologi-  
czne i demograficzne, wszystkie  
istotne mity i idee współczesności jak  
gorąca lawa wypełniają wiersze i poe-  
maty pozostające w stanie nieustan-  
nego poznawczego wrzenia. Za taką,  
za tą właśnie poezją tęskniłam pisząc  
o Barańczaku, o jego chłódzie, po-  
znawczym dystansie, dotkliwie od-  
czuwając brak duchowej potencji  
w nowych wierszach twórców Nowej  
Fali. Autor „Zapisu ognia” i „Wszech-  
drzewa” będąc ich rówieśnikiem  
nigdy nie występował pod żadnym  
pokoleniowym szyldem. I może ta  
osobność, to bycie sobie samemu pro-  
gramowym sterem, żeglarzem, okrę-  
tem uchroniły go, podobnie jak  
uchroniły Erwina Kruka, przed stag-  
nacją, wewnętrzną inercją, twórczą  
jałowością, która w różnym stopniu  
dotknęła nawet tych najbardziej kie-  
dys żarliwych. Markiewicz do ostat-  
nich wierszy zachował tę dziewiczość  
doznań, tę żywiołowość reagowania,

które sprawiają, że ma język zawsze  
*młody.*

A nie jest to przecież poeta naiwny  
ani publicystycznie dosłowny. Prze-  
ciwnie. Kondensacja myśli, surrea-  
lizm wyobraźni, gonitwa emocji,  
wszystko to sprawia, że jego wiersze  
napęczniałe uniwersalną symboliką,  
drażące żywioły życia, instynktów,  
myśli, mowy, gęste od znaczeń, pełne  
pojęć relatywnych, antynomicznych,  
semantycznych odwróceń i parado-  
ksów, mimo całej powagi postawy  
poety czyta się jak filozoficzne czy  
lingwistyczne szarady: *Człowiek budzi  
się. / Nie wie, co chciałby wiedzieć. /  
Nie wie, czy chciałby wiedzieć. / Roz-  
poczyna polowanie / bez następcy, /  
bez poprzedników, / niepewny siebie, /  
szukający odpowiedniego słowa, / nie-  
ustający, / człowiek nieustanowiony, /  
zabija po pięć palców / u każdej ręki.*  
Ta poezja jest apoteozą i wcielaniem  
antybanafu. Wszystkimi sposobami  
i za wszelką cenę. Poprzez stosowanie  
superlatywów i negatywów wartoś-  
ciujących, kolokwializmów, poetyz-  
mów i obsceniów, poprzez ustanowie-  
nie patronatu gorzkiej mądrości po-  
nad wszelką grą, mistyfikacją, zmyśle-  
niem. Świadomość uniwersalna czy  
świadomościowy uniwersalizm nie  
boi się ani prostoty, ani karkołom-  
ności skojarzeń, robi wszystko, aby  
stworzyć możliwie doskonały, a więc  
maksymalnie wieloznaczny obraz  
świata. *Kierując się mową / idąc za  
rytmem wiersza Horacego / i Rim-  
bauda / i tylu innych podpalaczy świata  
/ dla samej przedziwnej czystości pło-  
mienia /.../ kierując się mową, / tym  
co jasne w ciemności niewypowiedzia-  
nego, / jedną drogę ma poeta dwudzie-  
stego wieku... / zastanówmy się, co  
zrobić, / żebyśmy byli jednymi z tych,*

którzy przyjdą. Tak mówił poeta w „Apelu poległych” w 1967 r. W ciągu 20 lat twórczości nie odstąpił od młodzieńczych zasad pojmowania poezji. Ciągłe z tą samą żarliwością walczy o sens, poszukuje uzasadnień swojej obecności w świecie i świata w sobie kierując się mową. / *tym co w mowie jest światłem / na granicy oślepiających metafor i / ciemności, która także obrala sobie siedlisko w duszy ludzkiej.*

Walka o sens, pytania o istotę bytu stanowią aksjologiczną dominantę tej poezji. Jako recenzentka czuję się wobec niej bezradna jak wobec wszelkich spełnień ostatecznych, po mistrzowsku – a więc autentycznie i wiarygodnie dokonujących się na naszych oczach. Można by przedmiot tej poezji poddać oceniającej diagnozie samego autora: *Każda rzecz mówi o sobie tak wiele / tak wiele że więcej nie da się powiedzieć.* Supremacja pojęć zasadniczych – prawdy, konieczności, bytu, Boga – skontrastowanych i dopełnionych pojęciami pozoru, przypadku, niebytu, kamienia składają się na sugestywną jedność życiowego doświadczenia poety. Właśnie ludzka potrzeba jedności, całości, harmonii, potrzeba wydobycia ich z wielości, cząstkowości, chaosu istnienia każą pocie rozbić świat na atomy pytań i wątpliwości i składać go w nową radosno-tragiczną przestrzeń transcendencji. Metafizyczna tęsknota za ostatecznym pojednaniem z tymi co niepojęte w przeszerzeni i czasie życia zostaje zaspokojona w akcie tworzenia. W wierszu „Nauczanie przypadku” z logiczną precyzją kreśli Markiewicz ontologiczny dylemat przygody zwanej życiem: *I nie ma potrzeby, żebyś*

*wychodził poza ten czas, / bo tylko ten czas / oddziela cię od ścian wielkiego / i szorstkiego pudła wieczności. / I nie ma potrzeby, żebyś wychodził poza tę przestrzeń, bo gdybyś wyszedł poza nią, to by znaczyło, że wracasz / a nie ma do czego powracać / w drodze bez początku i końca.*

W każdym pokoleniu pojawia się poeta, który najpełniej, najbardziej przekonująco pyta o własne imię czasu, który wnosi. Dla pokolenia '56 takim poetą stał się Herbert, niewątpliwy mistrz paru już współczesnych generacji poetyckich. W pokoleniu '68 najpełniejszym głosem przemawia, moim zdaniem, właśnie Jarosław Markiewicz. I nie jest to sprawa przypadku, jak sądzę, że czołowy wyraziiciel niepokojów pokolenia lat 80., Waldemar Żelazny, najbliższy spokrewniony jest artystycznie i światopoglądowo z Markiewiczem. Obydwu poetów łączy ta sama żarliwość poznawcza, posługiwanie się podobnymi tropami znaczeniowymi i stylistycznymi – z odniesieniami mitycznymi, powracającym motywem podróży, historiozoficzną koncepcją powtarzalności zdarzeń, z dynamizmem językowej wyobraźni. Pokoleniowa sztafeta funkcjonuje, paleczka została oddana we właściwe ręce. Żelazny jako kontynuator poetyckiej idei uniwersalizmu jest może bardziej jeszcze drapieżny niż jego mistrz. Wyraża bowiem czas coraz bardziej brutalny, pękający od konfliktów i paradoksów. Markiewicz zanurzony w swój czas, trwający w ciągłym transie metafizycznym jest przecież spadkobiercą klasycznej spuścizny Herberta. W jego gorącej, rozdarłej sprzecznościami wizji świata znajduje się także

miejsce na hołd dla wartości odwiecznych, ponadczasowych:

*Dlatego temu, kto w sobie czci*

*[wszechświat,*

*wszechświat można powierzyć.*

*Kto kocha wszystkich ludzi,*

*jak gdyby kochał siebie.*

*(„Z Lao-Tsy)*

Być może z fascynacji buddyzmem i kulturą Wschodu wynika ta łagodna mądrość Markiewicza, który swojej rozpędzonej, rozpalonej do białości poznawczej poezji pozwala czasami na spokojny oddech.

*Adriana Szymańska*

## Od beznadziejności do nadziei

### *Beznadziejność i nadzieja. W kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza*

pod red. Włodzimierza Maciąga

[„Zeszyty Naukowe”] Varia CCXLV  
Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego,  
Kraków 1988, ss. 128

5 czerwca 1985 r. Komisja Nauk  
Filozoficznych Krakowskiego Od-  
działu Polskiej Akademii Nauk po-  
święciła swe posiedzenie tematowi:

„Czy i za co należy cenić Stanisława  
Ignacego Witkiewicza jako myśli-  
ciela?” Nad problemem – pod prze-  
wodnictwem prof. Zbigniewa Kude-  
rowicza – dyskutowali profesorowie:  
Jan Leszczyński, Władysław Stróżew-  
ski, Beata Szymańska i Adam Wę-  
rzecki. Pokłosiem owego posiedzenia  
stał się opublikowany w ubiegłym  
roku tom pt. „Beznadziejność i na-  
dzieja. W kręgu myśli Stanisława  
Ignacego Witkiewicza” pod redakcją  
W. Maciąga. Oprócz autoryzowane-  
go stenogramu wypowiedzi wymie-  
nionych osób tom zawiera ponadto  
kilka tekstów młodszego pokolenia  
krakowskich filozofów rozszerzają-  
cych granice dyskutowanego tematu  
o osobne wątki uzasadniające podty-  
tuł całości. Są to: Zbigniewa Zalew-  
skiego – „Witkiewicza przygoda z me-  
tafizyką”, Marka Rosiaka – „«Biolo-  
giczny monadyzm» S. I. Witkiewicza  
jako próba poprawienia monadologii  
Leibniza”, Janusza A. Majcherka –  
„Historiozofia S. I. Witkiewicza na  
tle «nędzy historyzmu»”, Marka  
Mikosa – „O poczuciu groteskowości  
życia w opowiadaniach Sławomira  
Mrożka”, Jacka Sieradzana – „Scho-  
penhauer, Zdziechowski, Indie”, Bog-  
dana Barana – „Czy idealizm jest  
nadzieją filozofii?”

Kryteria doboru tekstów w tomie  
wyjaśnia w swym słowie wstępnym  
faktyczny redaktor „Beznadziejności  
i nadziei”, Krzysztof Gurban: *Zestaw  
tematów podejmowanych w tekstach  
składających się na niniejsze wydanie  
„Zeszytów Naukowych” wymaga wy-  
jaśnienia tłumaczącego kryterium ich  
wyboru, a także określającego idee  
przyświecające inicjatorom ich udo-  
stępnienia czytelnikowi. Zeszyt po-  
święcony jest osobie i twórczości Stani-*

*sława Ignacego Witkiewicza w setną rocznicę jego urodzin obchodzoną pod patronatem UNESCO przez cały świat literacki, artystyczny i filozoficzny. Drukowane tu teksty wykraczają jednak po części poza doraźną okolicznościową tematykę. Celem naszym było bowiem ukazanie myśli Witkacego w szerszym kontekście myślowym, mającym jednocześnie odniesienie do bliższej nam rzeczywistości dnia dzisiejszego i jego problemów, a także ich odczuwania przez ludzi młodych. Tą szerszą perspektywą charakteryzującą punkty widzenia odnotowane w „Zeszytach” jest całe spectrum możliwości intelektualnego rozważania i artystycznego odczuwania świata skupionych wokół dwóch pojęć: beznadziejności i nadziei, ich sensu, różnorodnych uwarunkowań i wzajemnych relacji. /.../ Szczególną sferą, w której funkcjonują pojęcia beznadziejności i nadziei, jest obszar sztuki i literatury. Nie chodzi tu tylko o dzieła zawierające afirmację nadziei. Sytuacja beznadziejności świata przedstawionego także prowokuje odbiorcę do odnajdywania nadziei. Nadzieja uwidacznia się wówczas nie tyle w samym dziele, co w jego recepcji. W tym rozumieniu usensownia się nasz zamiar umieszczenia rozważań nad myślą S. I. Witkiewicza w kontekście nadziei dążącej i beznadziejności zwróconej ku nadziei. Tak rozumiemy aktualność Witkacego, jako tego, którego celem było nawracanie „niemytych dusz” na ich własną wielkość.*

Kilka słów, które na marginesie tak pomyślanego tomu chciałabym odnotować, wypada mi zacząć od akcentów osobistych. Tak się bowiem złożyło, że obchodzone uroczyste stulecie urodzin S. I. Witkiewicza

zbiegło się z moim prywatnym „jubileuszem” ćwierćwiecza pracy nad przywróceniem dzieła autora „Jedynego wyjścia” polskiej kulturze. Nie wszakże ów „jubileusz” jest tu istotny, lecz uprzytomnienie sobie faktu, że prawdziwą kolebką tak bujnie później rozrosłej „witkacologii” były sale wykładowe ul. Gołębiej 20 w Krakowie, gdzie pod czujnym okiem prof. Kazimierza Wyki stawiali swoje pierwsze kroki w nierozpoznanej dżungli witkacowskiego świata poloności i krytycy: Konstanty Puzyna, Jan Błoński, a także – w 1960 r. broniąca swej pracy magisterskiej „z Witkacego” – niżej podpisana... Nic więc dziwnego, że lekturę tekstów „Beznadziejności i nadziei” rozpocząłam – i skończyłam – nie tylko z radością, ale i ze wzruszeniem, jakie wywołują wspomnienia, a także świadomość przebytej drogi. Już bowiem – niezależnie od argumentacji, którą wybór tytułu tomu opatrzyła redakcja – sam fakt „kariery” (jakże to, w gruncie rzeczy, nieostosowny termin!), jaką w ciągu trzech ostatnich dziesięcioleci zrobiła osoba i dzieło S. I. Witkiewicza, legitymuje użyte w tytule pojęcie nadziei, której żywi tracić nie powinni. I jeszcze: ileż to razy przez te lata zdarzyło mi się przywoływać i z pasją powtarzać słowa Witkiewicza: *Literatura nasza, w okresie, w którym rozstrzygają się najpiękniejsze zagadnienia dotyczące losu całej ludzkości – jest, właściwie mówiąc, letnią wodą, w której pływają niedogotowane flaki. /.../ Nieuczciwość, zła wola, głupota, brak wykształcenia – oto główne właściwości naszych pseudo-intelektualistów w literackiej i artystycznej krytyce. Do diabła w tymi problemami! Pokolenie, które rośnie, będzie jeszcze*

potworniejsze, jako wychowane na intelektualnej tandencie **SPLYCIARZY!** Czyż w tym kontekście nie jest podnoszący na duchu i właśnie budzący nadzieję fakt, że w *pokoleniu, które rośnie* – a dziś bardziej niż kiedykolwiek jest narażone na *intelektualną tandetę splyciarzy* – znajdują się Istnienia Poszczególne, które z największą rzetelnością i powagą uznają i nawiązują do świata fundamentalnych wartości wyznawanych przez autora „Pojęć i twierdzeń implikowanych przez pojęcie Istnienia?”...

Nie czując się merytorycznie ani metodologicznie przygotowana do podjęcia szczegółowego omówienia wszystkich zgromadzonych w tomie tekstów, pragnę swoje uwagi ograniczyć do kilku spostrzeżeń ogólniejszej natury. Najistotniejsza z nich dotyczy samego zakreszenia kręgu poruszanej w tomie problematyki. Wypełnia ona bowiem – a w każdym razie próbuje rozpoznać – dotkliwą lukę w „witkacologii ogólnej”, jaką stanowią badania nad myślą filozoficzną S. I. Witkiewicza. Jeśli bowiem skonfrontować ilościowy i jakościowy dorobek badań nad wielokierunkowymi formami działalności twórczej autora „Pożegnania jesieni” i „Szewców” z dotychczasowym stanem badań nad Witkacym-filozofem, okazuje się, że te ostatnie niemal dotąd nie ruszyły z miejsca. Rzecz jasna nie zapominam w tym miejscu o trudnym do przecenienia wkładzie prof. Jana Leszczyńskiego w dziedzinie edytorstwa pism estetycznych i filozoficznych „Filozofa metafizycznego niepokoju”, bez którego to wkładu niemożliwe by było w ogóle podjęcie jakichkolwiek badań w tej dziedzinie. Niewielu wszakże badaczy odważyło

się dotąd zapuścić w otwarte przez niego rejony: Krzysztof Pomian, Bohdan Michalski, Małgorzata Szpakowska, okazjonalnie paru literaturoznawców i krytyków... W sumie jednak Witkacy-filozof wciąż czeka jeszcze na swoje prawdziwe „odkrycie”. Dlatego też fakt, że Komisja Nauk Filozoficznych PAN w Krakowie zainicjowała pogłębione rozważania nad myślą filozoficzną Witkiewicza – owocujące omawianym tomem – wydaje mi się niezmiernie doniosły i oby brzemienisty w następstwa.

Uwaga następna dotyczy już nie tylko samego zakresu podjętych badań, ale i do nich stosunku. Przez całe lata bowiem nad wszelkimi próbami „rozgryzienia” filozofii Witkacego dominował sąd wyrażony przez Tadeusza Kotarbińskiego: *Cała produkcja Stanisława Ignacego /.../ nosi na sobie znamię genialności zrosłe w jedno z piętnem niedouczenia. /.../ Obciążał jego intelekt grzech nie przewrobionej za młodu porządnej propedeutyki filozoficznej. /.../ Nie znam ani jednego dzieła Witkiewicza, które by można było uznać za dojrzałe w pełni i wolne od dziwactw, słabizn i kleksów. Był on typem genialnym, geniuszem niejako potencjalnym jedynie, gdyż rodził nie dzieła do porodu gotowe, lecz raczej embriony dzieł.* Owa opinia znakomitego filozofa na długie lata zaciążyła nad recepcją filozoficznego dzieła Witkiewicza, a nawet – wydaje się – poważnie je zahamowała. Tymczasem lektura „Beznadziejności i nadziei” ujawnia, że w panującej dotychczas postawie badawczej profesjonalnych filozofów, podszytej nieufnością i niejako lekceważeniem spuścizny filozoficznej autora „Zagadnienia psychofizycznego”, nastąpił zasadniczy prze-

tom. Mówi prof. Stróżewski: *To nie jest żadne dyletanctwo, żadne uprawianie filozofii jako pewnego rodzaju hobby. To jest ciągle życie tą filozofią i to życie filozofią w nurcie tego, co naprawdę w świecie się pod tym względem dzieje. Zdanie to podzielać nie tylko dyskutanci zastanawiający się nad problemem: „Czy i za co cenić myśl filozoficzną Witkiewicza?” i odpowiadający zdecydowanie pozytywnie na pierwszą część pytania, ale stanowi ono niejako założenie pozostałych tekstów szczegółowych podejmujących odpowiedzi na pytanie: „Za co?” Owo więc głębokie i jasno wyrażone przeświadczenie, że o Witkiewiczu-filozofie można i należy mówić z całą powagą, a stanowiące myśl przewodnią zgromadzonych w „Beznadziejności i nadziei” tekstów, uważam za następny istotny wkład w „witkacologię ogólną”, godny jak najszybszego rozpowszechnienia.*

I wreszcie uwaga ostatnia. Kończąc swoją wypowiedź mówi prof. Stróżewski: *Takie zjawisko, jak zjawisko Witkiewicza, jest chyba możliwe w atmosferze wielkiej wolności myśli, słowa, swobody wypowiedzi. Wyobrażam sobie, że gdyby warunki tego czasu, w którym on się rozwijał, były inne, gdyby były zewnętrzne naciski mówiące o tym, co wolno robić, a czego nie wolno robić, jak wolno myśleć, a jak nie wolno myśleć – tego rodzaju zjawisko jakim był Witkiewicz, nigdy by nie doszło do głosu. Podejrzewam, że tragiczny krok, który życie Witkiewicza zakończył, spowodowany był przeświadczeniem, że ta atmosfera wolności właściwie się skończyła.*

Otóż jestem najgłębiej przekonana, że dla tej jednej konkluzji warto było opublikować cały tom „Beznadziej-

ności i nadziei”. Bez zrozumienia bowiem korelacji między wolnością a dziełem jest niemożliwa nie tylko pełna recepcja „zjawiska Witkiewicza”, ale też i podjęcie z nim dialogu.

Zwróćmy uwagę na słowo **WŁASCIWIE** w ostatnim z cytowanych zdań. To ono właśnie do podjęcia tego dialogu nas zobowiązuje.

Anna Micińska

---

## Droga do człowieka

---

### *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie – für* **Alfons Deissler**

herausge. R. Mosis und L. Ruppert

Herder Verlag, Freiburg-Basel-  
-Wien 1989, ss. 344

Jest to książka szczególna pod wieloma względami. Pierwszym jest powód jej napisania, dokładniej – powstania. Została wydana z okazji 75. urodzin Alfonsa Deisslera, znanego – nie tylko w obszarze języka niemieckiego – bi-

blisty i teologa. Deissler jest autorem 20 monografii poświęconych przeważnie prorokom i Psalmom, współautorem lub współwydawcą 15 innych pozycji książkowych i ponad 60 artykułów. Miał niezwykle talent przekazywania wiadomości tak z katedr sal wykładowych, jak i przez pisma skierowane do specjalistów i szerszych kręgów czytelników. Nikt nie czuł się „przygnieciony”, „przytłoczony” przedstawianym materiałem, lecz doprowadzony do takiego miejsca, z którego rysowały się perspektywy rozwiązań podjętych problemów. Najtrudniejsze zagadnienia nie były nigdy przez niego przemilczane czy „sublimowane”, lecz przedstawiane w całej ich złożoności i ze wskazaniem na kontekst.

Nie jest sprawą przypadku, że wydawcy jako motto książki jubileuszowej wybrali Mi 6,8. Wiersz ten stanowi – zdaniem Deisslera – zwieńczenie posłannictwa Starego Testamentu. Dlatego też przy wielu okazjach nawiązywał on do niego i odsłaniał jego bogactwo z wielu stron. Nie jest sprawą przypadku również tytuł książki: „Droga do człowieka. Przyczynki do antropologii filozoficznej i teologicznej”. Dla tego egzegety Starego Testamentu życiowym powołaniem było szukanie odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek? Co jest dla niego dobre? Czego Bóg oczekuje od niego?

W swoich pracach Deissler pokazywał, że człowiek nie jest pozostawiony samemu sobie, że istnieje Bóg *dla człowieka i dla świata*, dlatego powołaniem człowieka jest trwanie w przymierzu z Bogiem i drugim człowiekiem. Życie człowieka toczy się w perspektywie pionowej (życie z Bo-

giem) i poziomej (życie z drugim człowiekiem). Perspektywy te nie wykluczają się, lecz wzajemnie warunkują: nie można żyć w przyjaźni z Bogiem pozostając w nienawiści do człowieka i odwrotnie. Pokorne obcowanie z Bogiem ujawnia się w uczynkach sprawiedliwości i życzliwym nastawieniu względem drugiego.

Wartość „szczegółowość” omawianej tu pozycji wynika również z listy autorów zamieszczających w niej swoje prace. W I części, poświęconej Staremu Testamentowi, widzimy nazwiska następujących egzegetów: Cl. Westermanna, L. Rupperta, H. Cazellesa, J. Schreiner, J. Scharberta, H. Grossa, R. Mosisa, J. Jeremiasa, E. Haaga, E. Zenglera, A. Ohler oraz N. Lohfinka; w II części, filozoficznej, piszą: B. Casper, K. Hemmerle i M. Müller; w III części, poświęconej teologii, swe prace prezentują: W. Casper, H. Riedlinger, Fr. Furger i B. Stoeckle; IV część, dotycząca historii tekstu Starego Testamentu, stanowi artykuł D. Berthelemy napisany po francusku. Nie sposób tutaj wymienić, a tym bardziej nawet krótko omówić, wszystkich prac. Są one adresowane do specjalistów. Ale nie tylko i w tym tkwi trzecia wartość tej książki. Mogłoby się wydawać (i tak się wydaje), że egzegeza Starego Testamentu, w tym przypadku badanie pism proroków (i to nie największych), może być interesujące dla małej garstki specjalistów. Tak jednak nie jest. Wiele z przedstawionych prac rozciąga szerokie perspektywy i odsłania głębokie związki Starego Testamentu z podstawowymi pytaniami dotyczącymi człowieka, daje przesłanki i podstawy do uprawiania takich dyscyplin, jak filozofia religii czy

antropologia filozoficzna, czyli jest adresowanych do szerszego kręgu odbiorców. Najlepszą próbę takich rozważań stanowi chyba rozprawa K. Hemmerlego, pt.: „Wędrowanie z twoim Bogiem – kontekst filozoficzno-religijny do Mi 6,8” (s. 234–250). Wybrałem ten artykuł do szerszego omówienia również z tego względu, że nawiązuje on bezpośrednio do Mi 6,8, a więc do ulubionego wersetu Deisslera.

Hemmerle koncentruje się na trzech zagadnieniach wynikających z Mi 6,8, a mianowicie: znaczeniu tego tekstu dla egzegezy, wskazaniu wynikających z niego filozoficzno-religijnych perspektyw oraz ukazaniu antropologicznych konsekwencji. Przybliżmy te zagadnienia, ale w odwrotnej kolejności.

Wśród pytań, które człowiek stawia i na które szuka odpowiedzi, te dotyczące jego samego i jego życia należą bez wątpienia do najważniejszych. Z tym jednak, że pytania pozostają ciągle te same, zmieniają się tylko odpowiedzi na skutek najprzeróżniejszych czynników i uwarunkowań. Czy człowiek znajdzie, jest w stanie znaleźć, ostateczną odpowiedź na najważniejsze dla siebie pytanie? Aż się prosi w tym miejscu przypomnienie enyklikki Jana Pawła II „Redemptor hominis”: *Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca...* (nr 10).

Hemmerle zwraca uwagę, że w Mi 6,8 mamy dwa obrazy człowieka: pierwszy, dla którego wzorem i celem jest Bóg i drugi, dla którego wzorem i celem są miary i zadania ustanowione przez samego człowieka jako „robocze hipotezy jego wolności”. Pierwszy człowiek dąży do doskonałości, której kresem jest Bóg. Dlatego

podstawowy dla obrazu człowieka Biblii jest ruch ku Bogu. Człowiek jest wędrowcem. Wędrowanie implikuje miejsce i czas. Miejsce, czas i wędrowanie, to nie innego niż świat, historia i człowiek. Można chwilowo *złoczyć* z drogi, ale nie można ostatecznie zagubić celu, *zatracić* czasu, zaprzestać wędrowania. „Błąd”-grzech jest wkalkulowany w ludzkie wędrowanie. Drugi człowiek nie wędruje, lecz *szamocze się, rzuca się* ku chwilowym, przemijającym wartościom, by ostatecznie i tak zostać z pustymi rękoma. Dwa przeciwne obrazy człowieka, a przecież ze sobą spokrewnione. Dla Micheasa biblijny człowiek jest człowiekiem przymierza. Przymierze wyznacza stosunek do Boga i drugiego człowieka. Ono przypomina pielgrzymowi o stałości i wierności. Powierzylesię Bogu, trwaj w tym! Dom Ojca jest zadaniem do osiągnięcia. Jest to rzecz wiśstość uprzednia względem człowieka, nie jest stworzona przez niego, ale stworzona dla niego. Dlatego pielgrzym musi ciągle zwracać uwagę na to, czy idzie po właściwej drodze, musi odczytywać znaki czasu i nasłuchiwać wołania Boga. Taka jest kondycja człowieka.

Przechodzimy do rozważań z zakresu filozofii religii. W negatywnej formie należy powiedzieć: zadaniem filozofii religii nie jest „stworzenie” nowej religii z materiału przez nią zastanego; filozofia religii nie jest ponad religiami, nie jest „religią religii”; filozofia religii ma do czynienia z religiami, wiarą, świadectwem. Nie jest również zadaniem filozofii religii „sprowadzanie” religii na poziom czysto logiczny, abstrakcyjny, wyrażanie rzeczywistości religijnej w jakichś apriorycznych formach. W filozofii

religii chodzi o coś zupełnie innego. Ona ma zwrócić uwagę na to „coś więcej” obecne w zmysłowej rzeczywistości, co określamy jako rzeczywistość religijną; innymi słowy o ukazanie wewnętrznej intelligibilności np. w naszym przypadku tekstu religijnego. Trzeba myśleć o religii i o niej mówić w takim duchu i w taki sposób, aby rzeczywistość religijna nie została „splaszczona”, lecz odsłoniła swoją głębię i znaczenie; aby dokonywało się przechodzenie, transcendowanie tego co tutaj i teraz i odkrywanie właśnie w tym tutaj i teraz rzeczywistości Stwórcy. Myśl-słowo o prawdziwie filozoficzno-religijnym wymiarze prowadzi ku doświadczeniu przede wszystkim inności i całości. Jest w tym i doświadczenie własnego ubóstwa i zależności, ale również doświadczenie godności i wielkości, bo przecież człowiek uczestniczy w tajemnicy Boga, żyje w niej.

Dla Hemmerlego Mi 6,8 jest jednym z najlepszych przykładów na pokazanie, w jaki sposób „wydarza się”, dokonuje się rozumienie wiary. O co w tym chodzi? Popatrzmy na kontekst tego wiersza: Bóg skarży się przed ludem i ukazuje mu swoje czyny, dzięki którym naród żyje. Z Nim jest związana jego przyszłość! Lud uświadamia to sobie, dlatego jest gotów do największych ofiar, dania tego, co najbardziej kocha, złożenia swoich pierwotnych dzieci. Ta gotowość „do wszystkiego” nie świadczy jednak o nawróceniu. Lud nie rozumie sytuacji w której żyje, nie rozumie przymierza: miłość Boga nie mierzy się liczbą ofiar, lecz ich jakością. Przymierze polega na obopólnej wierności: *Zwrot ku Bogu całym sercem, całą duszą, z wszystkich sił* jest

kontynuacją przymierza, jest *wędrowaniem w pokorze*, a pokora (jako wiedza-rozeznanie, kim się jest i co się powinno) pozwala rozróżnić istotne momenty religii od przypadkowych, ziarno od plew. Człowiek wędruje z Bogiem, Bóg idzie z człowiekiem. Jest to sytuacja w której najpełniej odślania się różnica między obrazem Boga filozofii-filozofów, a obrazem Boga religii. Dawno już zauważono, że Bóg filozofów nie jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, właśnie Bogiem wspólnego wędrowania, historii człowieka.

Filozofia religii, jeśli nią ma być nie tylko z nazwy, nie może się „wyczerpać” na „zmyślanie” Boga z własnych założeń, czy na własne potrzeby, np. w niektórych systemach Bóg pojawia się jako gwarant prawdziwości myślenia. Jest potrzebny, a więc się Go przywołuje! Filozofia religii, jeśli rzeczywiście ma nią być, nie może również bezkrytycznie przyjmować obrazu przedstawionego przez Biblię, nie podejmować analiz dotyczących spójności tego obrazu. W filozoficzno-religijnym kontekście Mi 6,8 zwraca uwagę na to, że Bóg jest tym, który idzie z człowiekiem; między Bogiem a człowiekiem zostaje stworzona wspólprzestrzeń fizyczna i czasowa. On jest tutaj i teraz! On w historii świadczy swoją moc, czyli swoje istnienie oraz – ten Bóg wspólnego wędrowania, Bóg drogi i historii – jest w najściślejszym sensie *poza drogą i poza historią*, jest rzeczywistością transcendentną. Tym samym zostaje podkreślona, wydobyta istotna różnica między Stwórcą a stworzeniem. Ten Bóg nie jest przedmiotem ludzkiego wymysłu. On jest *boskim Bogiem*.

Czy jest jakiś sposób, a jeśli tak, to jaki, aby wypowiedzieć Niewypowiedzianego?

Hemmerle przedstawia określoną hermeneutykę myślenia: myślenie dokonuje się poprzez myślenie, w myśleniu. Jako takie myślenie nie ma początku, nigdy nie zaczyna się od jakiegoś punktu 0 i nie ma też końca, nigdy nie dobiega kresu. Myślenie się rozwija. Etos filozoficzno-religijnego myślenia odsłania się np. w interpretacji tekstu proroka: rozwijające się myślenie staje się rozumieniem wiary, przypomnieniem i rozjaśnieniem spotkania Boga z człowiekiem, a tym samym rzuceniem światła na tajemnicę Boga i tajemnicę człowieka.

Przechodzimy do trzeciego punktu naszych rozważań – znaczenia Mi 6,8 dla egzegezy. W związku z tym Hemmerle mówi o pięciu spostrzeżeniach: usytuowaniu tekstu, jego zrozumieniu, przypomnieniu początku, zagęszczeniu i podniesieniu na wyższy poziom.

Nigdy nie mamy do czynienia ze Słowem Bożym samym w sobie, z jakąś abstrakcją; Słowo Boże jest „związane” z doświadczeniem historii: ono jest skierowane w konkretnej sytuacji do konkretnego człowieka. Skoro tak, to słuchacz dzięki Słowu zaczyna rozumieć kim jest, wie, w jakim znajduje się położeniu. Dlatego będzie dążył do sytuacji najbardziej korzystnej dla siebie, do przemiany życia polegającej na współbyciu z Bogiem, czyli sytuacji początku. Sytuacja początku musi zostać wyrażona w formie jego całego doświadczenia życiowego; nie jest dosłownym i mechanicznym powtórzeniem starego, lecz wprowadzeniem sytuacji początku w życie rozgrywające się tutaj i teraz.

W tym „zagęszczeniu”, „skondensowaniu” życiowej wypowiedzi jest zawarta jakościowa przemiana. Nowa forma nie zastępuje starej i nie czyni starej zbyteczną. Mi 6,8 nie wchodzi na miejsce 10 przykazań; w formie Mi 6,8 przykazania zostają na nowo odczytane, „streszczone” w przykazaniu miłości Boga i bliźniego.

Tyle o perspektywach biblijno-filozoficzno-antropologicznych wiersza Mi 6,8. Należy dodać, że w omawianym artykule, jak i większości pozostałych, są one zarysowane bardziej szczegółowo, tym samym pełniej, tak że zmuszają do zamyślenia. Z tego zamyślenia rodzi się jakże oczywiste, ale i jak brzemienne stwierdzenie: mówić o Bogu, to mówić o człowieku; mówić o człowieku, to mówić o Bogu. Teologia musi nawiązywać do antropologii, zaś antropologia do teologii, a podstawę ich spotkania musi stanowić Pismo Święte.

*Jerzy Machnacz SDB*


 sztuka

## *Pomiędzy zgorszeniem a kiczem*

**„Na obraz i podobieństwo». Polska ekspresja religijna lat osiemdziesiątych», dawne Zakłady Norblina, Warszawa, 3–31 maja 1989 r.**

Wystawa dotyka jednego z najważniejszych zjawisk w kulturze ostatnich lat określanego potocznie jako powrót sacrum. Niestety jest ona nie-dobra. Dlaczego?

Zacznijmy od miejsca – zgrzyt między otoczeniem a treścią obrazów jeszcze nigdy nie był przede mną odczuwany tak boleśnie, dawno nie widziałem wystawy tak źle usytuowanej. Czyżby organizatorzy żywili naiwne przekonanie, że sztuka poczuje się dobrze w wyzywającym kontekście starej fabryki, przebijając panujący tam wizualny zgiełk, zniesie symboliczną przekorę fabryki jako środowiska pracy wobec sztuki adresowanej do świątyni? To prawda, że sztuka polska przywykła już do surowych wnętrz, ale pracownia artysty, podziemia kościoła czy nawet jego ruina, gdzie była wystawiana w czasie stanu wojennego, to jednak zupełnie co innego niż dawne Zakłady Norblina, i nawet jeśli dobrze zagrało w nich ekspresyjne malarstwo na wystawie „Co słyhać”, to nie znaczy, że to samo powtórzy się w przypadku

„ekspresji religijnej”. Nie powtórzyło się, gorzej, sztuka wyszła z tej konfrontacji zlekceważona i jakby pogardzona.

Wyłożony w katalogu wystawy przez M. Sitkowską klucz interpretacyjny wydaje mi się dość przekonujący. Nic wątpliwie podkreślane przez nią doświadczenia pokoleniowe, związane z ważnymi wydarzeniami politycznymi i przełomem kontrkulturowym, mogą stanowić pewien punkt odniesienia w analizach praktyki artystycznej. Ale refleksja o niej nie może się obejść bez wprowadzenia wyrażniejszych kategorii artystyczno-estetycznych, a w tym konkretnym przypadku również bez wyjaśnienia kategorii religijności sztuki ostatnich lat. Brak tego typu przemyśleń odbił się – w moim przekonaniu – na ekspozycji, przyczyniając się do jej uderzającej przypadkowości. Wystawa sprawia wrażenie, jakby dość dowolnie porozwieszano obrazy modnych malarzy w agresywnie nieprzyjaznej im przestrzeni. (O rzeźbie nie ma nawet co mówić.)

Polska ekspresja religijna (jeśli można się trzymać tego określenia) wciąż czeka na swoje porządne opracowanie i mądrą wystawę. Przy czym, w moim przekonaniu, powinna to być dziś duża wystawa muzealna. Tak się złożyło, że ciśnienie różnych okoliczności społecznych spowodowało, że właśnie w Polsce powstał oryginalny „stop” artystyczny korespondujący z wieloma ważnymi zjawiskami w kulturze światowej. Nie miał on jednak dobrych promotorów. W najlepszym dla siebie okresie pozostawał w podziemiu, tworzył podstawy swej niezależności, później przytłoczyla go „młoda ekspresja” wystylizowana na

„neue Wilden”. Młode malarstwo wyrastało z polskiego niezależnego ruchu artystycznego I poł. lat 80., lecz zbyt pospieszenie chyba skorzystało z gotowych europejskich wzorów, wpisując się w schyłkowy okres ekspresjonistycznego malarstwa schodzącego ze światowej sceny sztuki. Natomiast własne, prawdziwe i głębokie doświadczenia zbyt słabo doszły do głosu. Wystawa „Na obraz i podobieństwo” wraca do źródeł, do głównych wątków polskiej sztuki ostatniej dekady, robi to jednak nieudolnie.

Wycofanie się lub rozproszenie głosów krytyki w latach 80. sprawia, że nawet zwykła recenzja musi tworzyć swoje myślowe znaki orientacyjne niemal od podstaw. Zaczę więc od ustawienia takich elementarnych trzech drogowskazów i dopiero potem zdecydować się coś powiedzieć o konkretnych twórcach i dziełach pokazanych na wystawie. Sądzę, że nie obędzie się bez przypomnienia kulturowego przesilenia, którego symptomy wyraziście się zaznaczyły w połowie lat 70., a które swoją werbalną artykulację zyskało w tzw. debacie o postmodernizmie. Problem to nader złożony, niektórych jego aspektów dotyka zresztą M. Sitkowska w swoim tekście katalogowym. Jej socjologizujące ujęcie powinno być uzupełnione kilkoma innymi ważnymi czynnikami, aby mogło rzeczywiście coś wyjaśniać. Zatem trzeba by coś powiedzieć jeszcze o rozwoju masowej kultury (która wchłania również awangardę artystyczną) i związanym z tymi przekształceniami symbolicznym universum współczesnego człowieka. Pokoleniowe przemiany są również związane m.in.

z gospodarczą i kulturową ekspansją klasy średniej i ciekawą metamorfozą hippisów w yuppisów.

Porzucmy jednak te okoliczności społeczne i skierujmy uwagę na pewne procesy świadomościowe, które mogą mieć w przypadku „nowej ekspresji religijnej” większą moc wyjaśniającą. W dużym uproszczeniu można mówić o przesileniu zaufania do specyficznego rodzaju racjonalności, mianowicie racjonalności instrumentalno-technologicznej, ujawniającej swoją totalitarną zaborczość nie tylko na polu społecznym, ale równie np. destrukcyjnej wobec środowiska naturalnego. Ta kolejna fala filozoficznego sceptycyzmu odsłoniła z jednej strony mitologiczne podstawy myślenia, zwerifikowała pretensje rozumu do prawdy obiektywnej, z drugiej – przywróciła należną rolę wierze religijnej.

W sztuce pewne globalne procesy miały swoją własną, specyficzną artykulację, swoistą w Polsce, nieco odmienną, choć porównywalną, na Zachodzie. Tu również można wskazać pewne aspekty naliczące do socjologii sztuki, ale istotniejszy wydaje mi się tu myślowy aspekt zmian. Problem koncentruje się wokół kryzysu Nowoczesności. I znów sprawa bardzo złożona, bo o tym kryzysie mówi się często, ale na czym on właściwie polega, trudno wytłumaczyć. Myślę, że nie popełnię dużego błędu kojarząc kryzys Nowoczesności z kryzysem Awangardy, a tę z kolei uznaję za strażnika koncepcji POSTĘPU w sztuce oraz związanego z tym terrorem NOWOŚCI. Ale kryzys tak rozumianego myślenia awangardowego może służyć do wyjaśnienia tylko jednego aspektu malarskiej eksplozji lat 80.

Najkrócej mówiąc powrót do malar-  
skich warsztatów (bardzo kiepskich  
z punktu widzenia wymogów rze-  
miosła) ostentacyjnie manifestował  
upadek awangardowych reguł postę-  
pu i nowości. Nie obędzie się również  
bez poruszenia problemu „racjonal-  
ności” sztuki. Otóż przemiany w sztuce  
odzwierciedlają tak często podkreś-  
lany w filozoficznej debacie o post-  
modernizmie odwrót od „das Ganze”  
w stronę „das Andere der Vernunft”.  
Szczególnie „ciało” staje się ulubio-  
nym przez artystów ośrodkiem nowej  
kreatywnej vitalności sztuki. Ktoś  
zauważy tutaj, że podobną opcję  
wyraźnie widać w sztuce końca lat  
60., szczególnie tej nawiązującej do  
kontrkultury, ale również bardzo  
wyraźnie w takich tendencjach, jak  
land-art, body-art. Zgoda, tylko że  
w tamtych latach za praktyką artysty-  
czną tego typu wciąż jeszcze stało  
przeświadczenie o nowatorstwie  
i pragnienie uczynienia „kolejnego  
kroku” w historii sztuki. „Ciało”  
w malarstwie i rzeźbie lat 80. jawi się  
w obrazie poprzez wizerunek, a także  
poprzez manualną, zmysłową, mate-  
rialną celebrację malarzkiego procesu  
tworzenia. Antyracjonalizm, ale już  
bez „postępowej” narracji. Poprzez  
malarstwo jako programowe „cołnie-  
cie” sztuki i poprzez obraz ciała jest  
uruchamiana wyobraźnia artysty, po-  
kłady jego pamięci.

Wstęp do opisu świadomości arty-  
stycznej malarzy i rzeźbiarzy końca  
XX w. jest również podstawą moich  
opinii na temat znacznie bardziej zło-  
żonego problemu religijności tej sztuki.  
Otóż mimo pewnych bardzo  
ostentacyjnych symboli jej religijność  
nie jest jednoznaczna. Oczywiście,  
w sytuacji kryzysu nowoczesności

wielu twórców próbuje na nowo prze-  
myśleć swoje usytuowanie wracając  
do elementarnych relacji między nie-  
bem a ziemią. Przez na nowo prze-  
myslaną twórczość malarzką próbują  
oni realizować pewne religijne założe-  
nia, wcielać chrześcijańską etykę. Ale  
religijność większości młodych twór-  
ców nie wydaje się zbyt głęboka,  
a czasem bywa pozorna. Powierz-  
chowny antyracjonalizm, żywiołowa  
emocjonalna ekspresja połączona z  
rabunkową eksploatacją symboli reli-  
gijnych wynika bardziej z rozlania się  
myślowej i warsztatowej praktyki,  
gdy puścił gorset Nowoczesności.

Ważny punkt orientacyjny polskiej  
sztuki lat 80. to oczywiście papież Jan  
Paweł II. Przy czym oprócz polskiej,  
katolickiej religijności ucieleśnioną  
również polskie uczucia patriotyczne.  
Po frustracjach i upokorzeniach do-  
znanych przez Polaków w nim będzie  
się koncentrować nadzieja i duma.  
Papież ponownie bardzo mocno  
zespoli katolicką religię z polskością,  
raz jeszcze zespoli i zintensyfikuje te  
formy duchowości, które będą też  
znajdować wspólną płaszczyznę w  
różnych formach artystycznych pró-  
bujących ten stan wyrazić.

Na trzecim drogowskazie interpre-  
tacyjnym figurują dwa sprzeczne  
hasła: „Solidarność” i stan wojenny.  
Wzlot i uciśnienie ducha. Otwarcie  
i zamknięcie. Ruch w przyszłość i re-  
kwizycja przeszłości. Zderzenie tych  
sprzeczności zniosło ideę postępu  
w umysłach Polaków lepiej niż naj-  
sprawniejszy wykład filozoficzny. Ale  
nie tylko czas zawirował, odwróciła  
się również przestrzeń. Ulice, otocze-  
nie, dotychczasowa rzeczywistość w  
nowej geometrii stanowisk wojska,  
czołgów i milicyjnych wozów straciła

dawną realność, za to urealniła sakralną przestrzeń kościołów, w których powstawały społeczne „nisze” przetrwania i oporu.

Ustawivszy te drogowskazy, naszkicowawszy to interpretacyjne prowizorium, mogę dopiero się przymierzyć do poszczególnych twórców, których dzieła w intencji organizatorów mają na wystawie reprezentować „polską ekspresję religijną lat osiemdziesiątych”. Spójrzmy na najmłodszych i najliczniej reprezentowanych twórców. W ich obrazach spotyka się powszechna po-nowoczesna świadomość artystyczna, tak jak uformowała się ona już w II poł. lat 70., z polskim bolesnym doświadczeniem, jakie kryje się za hasłami „Solidarność” i stan wojenny. Spotykają się więc dramatyczne rozczarowanie do racjonalnych rygorów, zagubienie w historii i symboliczna bezdomność z polskim kulturowym wygnaniem i tulaczką stanu wojennego. Temu właśnie dają najczęściej wyraz obrazy Ryszarda Grzyba, Pawła Kowalewskiego, Jarosława Modzelewskiego, Włodzimierza Pawłaka, Marka Sobczyka, Szymona W. Urbanckiego.

W katalogu wystawy ks. Janusz St. Pasierb zajmuje mądrą, ojcowską postawę wobec twórców. Píše on: *Po raz pierwszy w naszych dziejach sztuki zstępuje do korzeni religii, odważa się zadawać jej pytania, a istniejące odpowiedzi reinterpretuje. Nie obawiam się powiedzieć, że nastąpiła w latach osiemdziesiątych nowa inkulturacja chrześcijaństwa w Polsce. Było to spotkanie Ewangelii z buntowniczą i obalającą duchowością człowieka końca naszego stulecia. /.../ Ci twórcy nie szepczą o religii jak zakrystyjne jaszczurki. Krzyczą o niej głośno, dobitnie.*

*Przekrzykują zgiełk świata. Ich krzyk budzi także nazbyt do religii przyzwyczajonych. Może to dziwić, a nawet gorszyć. Ale przecież to sami Chrystus mówił o sobie, że jest znakiem sprzeciwu i skałą zgorszenia – błogosławieni, którzy się Nim nie zgorszą.*

Jako krytyk będę jednak znacznie surowszy dla uczestników wystawy. Postmodernistyczne ideowe sieroctwo połączone z upokorzeniami stanu wojennego jest tylko potencjalnie religijne. W kręgu młodego malarstwa pojawiają się bardzo ambitne poszukiwania nowych rozwiązań artystyczno-estetycznych w ramach chrześcijańskiego porządku świata. Przykładem jest Tadeusz Boruta (por. „PP” 11/1985 i „PP” 5/1989), ale filozoficzne ambicje przerastają w jego przypadku malarską formę. W twórczości Grzegorza Bednarskiego obraz umęczonego człowieka budowany śmiałymi środkami malarskimi, wyraźnie inspirowany polskimi doświadczeniami (motyw przesłuchań), osiąga jakby inny wymiar. Cierpienie nadaje im wymowę niejako ponad doraźnymi kontekstami i niewątpliwie kieruje ku fundamentom chrześcijaństwa. Przekonujący jest również „Rysunek” Jacka Staniszwskiego, gdzie ukrzyżowanie przedstawione surowymi środkami, wkomponowane w charakterystyczne ekspresyjne motywy współczesnej sztuki można uznać właśnie za reinterpretację. Podobnie zresztą jest użyty kluczowy temat sztuki religijnej w obrazie Aleksandra Roszkowskiego. W twórczości tego malarza przewija się naczelny motyw ekspresyjnego malarstwa ostatniej dekady – obraz ciała. Jest ono w twórczości tego artysty zwykle pobawione głowy. Podkreślam to, bo-

wiem nie uważam tego za ekstrawagancję, lecz za kwintesencję poawangardowej świadomości artystów, symboliczną głos do moich teoretycznych rozważań. W obrazie Roszkowskiego widnieje na krzyżu ciało bez głowy.

Alc obok tych interesujących, mniej lub bardziej udanych wędrówek do źródeł religii, intrygujących reinterpretacji, charakterystyczna dla młodego malarstwa kulturowa bezdomność i frustracja może również rodzić agresję, symboliczny rozbój i szabrownictwo. Przykładów tego, na szczęście, na tej wystawie jest niewiele.

Średnie pokolenie reprezentują dość licznie rzeźbiarze. Nie znajduję jednak natchnienia, aby omówić ich prace z wystawy. Podobnie jest zresztą, gdy chodzi o rzeźby artystów najmłodszego pokolenia. Zbyt lubię i cenię rzeźbę, aby zajmować się produkcją przeciętną lub słabą dobrych skądinąd artystów. Spośród malarzy średniego pokolenia natomiast zdecydowanie wyróżnia się Łukasz Korolkiewicz. Schyłek awangardy, o który ociera się twórczość pokolenia Korolkiewicza, obdarzył nas specyficzną malarską hybrydą, jaką był hiperrealizm, zwany również realizmem fotograficznym. Intrygujące może być przesłedzenie, jak na tak zdyscyplinowanej, a nawet zintelektualizowanej kanwie zostało zbudowane malarstwo przejrzyście wyrażające wielkie napięcia, duchowe dramaty polskiego artysty lat 80. Równie interesujące wyniki mogłaby przynieść nieco czulsza analiza malarskich „odkryć” ostatnich lat – Eugeniusza Muchy i Wiesława Obrzydowskiego. Ich dojrzała twórczość wpisuje się znakomicie w klimat sztuki najnowszej, mimo że ukształto-

wała się znacznie wcześniej, obok lub na marginesach nowoczesności.

Natomiast Jacek Sempoliński i Jerzy Tchórzewski to uznani od dawna akademicy, ich twórczość – kształtowana bardzo świadomie – ma swe korzenie w informel. Dziś ich malarstwo uzyskuje nowy blask dzięki swojej korespondencji abstrakcyjnego ekspresjonizmu lat 50. z młodą ekspresją. Twórczość tych pokoleń dobrze koresponduje ze sobą, jednak stoją za nią inne duchowe pejzaże. Zachętą do wyjaśnienia tych dość złożonych różnic może być malarstwo Stefana Gierowskiego – trzeciego z obecnych na wystawie przedstawicieli pokolenia „Arsenału”. Jego „transcendentalizm” bowiem w sposób wyraźnie widoczny różni się od tego, którego możemy się dopatrzeć w malarstwie młodych. Ta twórczość o wyraźnie nowoczesnej proveniencji bierze się w moim przekonaniu z fascynacji „tajemnicami” fizyki i matematyki.

Organizatorzy w różny sposób dawali do zrozumienia, że mniej obawiają się zgorszenia niż kiczu. Odzwierciedla się to również w fakcie, że wystawa nie uwzględnia twórczości powstałej pod wpływem religijno-patriotycznego uniesienia Polaków. Stanowi ona jednak dość znaczną część produkcji artystycznej lat 80., tutaj koncentrowały się wielkie spory krytyków. Jest to niewątpliwie ważne zjawisko, zignorowanie religijno-patriotycznej twórczości (lub wzięcie jej w nieco ironiczny nawias) da się oczywiście wytłumaczyć obawą przed kiczem, ale tak naprawdę świadczy, że nie potrafimy sobie z nią poradzić.

Jan Stanisław Wojciechowski


 teatr

## *Teatr w teatrze*

**Wokół przedstawienia Teatru Dramatycznego w Warszawie. „Kubus Fatalista” D. Diderota. reżyseria – Zbigniew Zapasiewicz.**

Jednym z najślawniejszych i najlepszych przedstawień lat 70. był „Kubus Fatalista”, zrealizowany według powieści Diderota przez nieżyjącego już, znakomitego reżysera, Witolda Zatorskiego, w warszawskim Teatrze Dramatycznym. Myślę, że miłośnicy teatru dobrze pamiętają to przedstawienie, szło z powodzeniem przez dobrych parę sezonów.

Po kilkuletniej przerwie „Kubus” wrócił na deski Dramatycznego. Zasadniczy kształt spektaklu niewiele się zmienił, w gruncie rzeczy mamy do czynienia z repliką: ta sama scenografia według projektu Jerzego Grzegorzewskiego, ta sama muzyka Stanisława Radwana i reżyseria Zbigniewa Zapasiewicza świadomie powtarzająca pomysły inscenizacyjne Zatorskiego. Co się znacznie zmieniło, to obsada. Z poprzedniej został tylko Zapasiewicz, z tą jednak różnicą, że wtedy grał Kubusia, a teraz gra Pana. Towarzyszą mu młodzi i najmłodszy absolwenci warszawskiej Szkoły Teatralnej (w roli Kubusia – Mieczysław Morański). Ich występ ma charakter niejako promocyjny i dobrze świadczy o Zapasiewiczu dyrektorzem i pedagogu. Młodzież przesądza o jakości

przedstawienia, choć nie da się ukryć, że replika jest gorsza od pierwotnej wersji. Decyduje o tym gatunek komizmu. Co u Zatorskiego było lekkie i lineyjne, u Zapasiewicza wydaje się chwilami zanadto dosadne, drażniące nie zawsze wyszukany smakiem, obliczone na widzów o mniej wybrednym guście. Ale tak czy inaczej w chudym dorobku Teatru Dramatycznego pod nową dyрекcją powtórkę „Kubusia” wypada zapisać na plus.

Na temat samego przedstawienia właściwie niewiele więcej mam do dodania, skłoniło mnie ono natomiast do pewnych dość odległych skojarzeń, a to z powodu zastosowania w nim poetyki teatru w teatrze. Obserwując życie teatralne stykam się z tą poetyką często i nieraz się zastanawiam nad sensem i potrzebą takiego kreowania widowisk, które by uwydatniało w teatrze samą teatralność czy teatralizację, odkryło oczom widzów mechanikę teatru i czyniło wartość z zamierzonej deziluzji.

Zjawisko, mówiąc nawiąsem, jest już dość stare; wymierzone w tradycję iluzjonizmu scenicznego, samo zdążyło obrosnąć własną tradycją. Zachowało jednak, jak się wydaje, żywotność i pojemność znaczeniową wynikającą z ogrywania paradoksalnego stosunku teatru do rzeczywistości. Chodzi tu, mówiąc krótko, o zależność złudzenia prawdy i prawdy o złudzeniu.

Formuła teatralna uznawana za tradycyjną i, powiedzmy szczerze, najchętniej czy najłatwiej akceptowana przez widzów, polega na takim działaniu, które stwarza na scenie pozory prawdy. Wszystko jest jakby prawdziwe: wnętrza jak w autentycznym domu, drzewa jak żywe, wyda-

żenia i postaci jak z życia wzięte. Taka formuła ugruntowała się w dobie realizmu, czyli na dobre – mniej więcej w połowie XIX w.

Następny krok w kierunku prawdy uczynił naturalizm: tu już niczego nie podrabiano, tu liczył się autentyk; jeśli na scenie miało być drzewo, to prosto z lasu; jeśli podawano kawę, to zapach musiał roznosić się po widowni. Widz w tego typu teatrze miał wrażenie, że podgląda prawdziwe życie, ale w istocie tylko ulegał złudzeniu. Mistrzostwo w budowaniu złudzeń było ambicją teatru, zaś ideał stanowiło zatarcie granicy między złudzeniem a prawdą.

Jednak im bardziej teatr dążył do tak pojętej prawdy, tym bardziej kłamał. Zmierzając do utożsamienia się z życiem samym, ciągle pozostawał teatrem i, prawdę życiową osiągał środkami sobie właściwymi. Na tym polegał paradoks naturalizmu.

Nie należy się dziwić, że podobna tendencja wywołała wreszcie sprzeciw: na przełomie XIX i XX w., w okresie gdy rozpoczęła się Wielka Reforma, teatr odstąpił od iluzjonizmu szukając swojej istoty i prawdy w demaskacji samego siebie. Ambicją teatru było teraz hasło: teatralizować teatr. Steatralizować – to znaczy odsłonić mechanizm, pokazać grę, odzyskać uroki. Powiedzieć sobie i widzom: rzeczywistość, którą oglądamy, jest rzeczywistością teatralną. Jedyną, co w teatrze jest prawdziwe – to teatr. Rezygnując z iluzji wystawia on swoją umowność, wystawia siebie jako metaforę świata.

Dewiza teatru Szekspira było: *Totus mundus agit histrionem* – cały teatr gra komedię. W „Jak wam się podoba” Szekspir mówił: *Świat jest*

*teatrem, aktorami ludzie, którzy kolejno wchodzi i znikają.*

Szekspirowskie metafory czyniły z teatru paradygmat losu jako teatralności istnienia. Jeśli życie jest teatrem, to teatr ujawnia mechanizmy życia. Paradoksalnie, w teatralności kryje się prawda o istnieniu, o życiu. Lub jeszcze inaczej: prawda przegląda się w teatrze jak w zwierciadle. Taką zresztą rolę wyznacza teatrowi Hamlet w scenie z aktorami. Interpretując Szekspira w swoim „Studium o Hamlecie” Wyspiański tak widział scenę z aktorami: *I oto urasta scena i sala widzów – teatrum – do sali sądowej, gdzie sztuka, dramat, artyzm sądzi i takie bierze mity, że jak na wędę sumienia na wierzch wydobywa.*

Ten sam Wyspiański, pisząc „Wyzwolenie”, pokazał przecież nie co innego, jak teatr w teatrze; demistyfikując teatr obnażył kompleksy polskie. W „Wyzwoleniu” teatralność teatru odsłoniła teatralność Polski.

Być może jest tak, że tam, gdzie teatralność życia odczuwana była szczególnie silnie, teatr pokazuje sam siebie – teatr w teatrze – wskazując w ten sposób na prawdę: choćby taką prawdę, która mówi, że wszystko jest udawane, podrobione, nieautentyczne.

Nie ma do końca jasności, dlaczego w maju 1989 r. chodzi mi po głowie problem teatru odsłaniającego nieautentyczność. Nie bardzo to potrafię zrationalizować. Tyle tylko mogę w tej chwili powiedzieć, że jakimś kluczem do ewentualnego, przyszłego rozwinięcia kwestii, powinny się stać te oto słowa Konrada z „Wyzwolenia”: *Ostatecznie wszystko, co wam daję wasza poezja, jest płótką, z którą się nie walczy. Poezje uważają u was*

*jako pół-prawdy, jako rzecz, w którą się nie wierzy, której się nie ufa, na której się nie polega. Poezja zaś jest artyzmem. Zaś artyzm ma swoją logikę i nieodwołalność i jest całą prawdą, jeśli jest. Inna zaś prawda jest niepotrzebna.*

Janusz Majcherek



film

## *Zagonić ludzkość do szczęścia*

Radzieckie kino dokumentalne jest mało znane w Polsce. I nic dziwnego, bo do niedawna było mało znane także w swej ojczyźnie. A może nawet zmagало się z poważniejszym problemem, z tym, jak w ogóle zaistnieć w żelaznym uścisku cenzury, wśród optymistycznych schematów propagandy i w sytuacji doraźnej użyteczności politycznej. Stało przed alternatywą, której oba człony były podobnie niekorzystne dla owej pasji poszukiwania prawdy i pragnienia utrwalenia rzeczywistości w jej stanie naturalnym, bez upiększeń, które cechują filmowca dokumentalistę z prawdziwego zdarzenia. Z jednej strony ściśle podporządkowane decyzjom politycznym to kino bardziej pełniło funkcje propagandowe niż dokumentalne; z drugiej – ci, którzy nie podporządkowali się woli politycznych decydentów, wypadali na margines życia kulturalnego, zaś ich filmy nie trafiały na ekrany. Społeczne oddziaływanie przekazu dokumentalnego w obu przypadkach było niewielkie.

W ostatnich czasach widać jednak bardzo szybkie zmiany w radzieckim kinie dokumentalnym. Przede wszystkim pojawiło się wiele interwencyjnych reportaży, głównie telewizyjnych, w których autorzy starają się – jak odkrywcy nieznanych kontynen-

tów – rozpoznać kształt linii brzegowych dzisiejszej rzeczywistości. Co bardziej odważni próbują zapuszczać się nieco w głąb lądu i poza zarysowaniem palących, aktualnych problemów poszukują formuły, która pozwoliłaby szerzej ukazać ludzkie losy, doświadczenie zbiorowe radzieckiego społeczeństwa. Jeszcze rzadziej pojawiają się ci, którzy chcą – i potrafią – zanurzyć się w historii, w tym podstawowym dla dokumentalisty obszarze natchnień, lecz jednocześnie terenie najtrudniejszym do pokazania i pełnym niespodziewanych pułapek. Te ostatnie próby są zresztą, według mnie, zawsze najciekawsze.

„Władza Sołowiecka” Mariny Gołdowskiej (prezentowany na festiwalu w Berlinie Zachodnim w 1989 r., gdzie wywołał duże zainteresowanie) to jeden z tych filmów, które głęboko wdzierają się w obszar kontrolowanego zapomnienia, jakie do niedawna ogarniało wiele sfer życia publicznego w ZSRR. Opowiada historię pierwszego obozu koncentracyjnego w tym kraju, utworzonego wiosną 1923 r. na Wyspach Sołowieckich otoczonych mroźnymi wodami Morza Białego. Później sołowiecki eksperyment społeczny, w którym motyw reedukacji przez pracę walczył o lepsze z ideą fizycznej likwidacji wrogów klasowych, rozrósł się do rozmiarów olbrzymiego archipelagu Gułag, z wstrząsającą precyzją opisanego przez Aleksandra Sołżenicyna. Lecz przecież Sołżenicyn jest czytelnikom nie znany. Film Gołdowskiej – którego realizacja nie była wcale usłana różami, a i później dopiero za sprawą osobistej decyzji Gorbaczowa wszedł do rozpowszechniania – pełni więc funkcję wstrząsową. Archiwalne zdjęcia,

wywiady z byłymi więźniami, dzisiejsze panoramy pokrytych północnym lasem wysp i odautorski komentarz – to bardzo proste, klasyczne metody dokumentalnej realizacji. Nie forma, lecz zawartość tych obrazów jest więc szokująca, rewelatorska.

Wyspy Sołowieckie, zagubione na dalekiej północy, przez kilka stułeci były wysuniętym przyczółkiem europejskiej cywilizacji. Sterczący dumnie na wzgórzu wśród tajgi i śniegów klasztor był swoistym miejscem pokutnym dla wielu mnichów, ale też żywym ośrodkiem życia intelektualnego. Wyszło z niego (lub się do niego chroniło przed gniewem carów) wielu dostojników rosyjskiej cerkwi, myślicieli, filozofów. Rewolucja jedną żelazną ręką wymiotła dawnych mieszkańców Sołówek, drugą zaś wypełniła stare mury na nowo. Wojna domowa dobiegała końca, lecz nie skończyła się walka klasowa na śmierć i życie, rewolucyjny terror miał jeszcze zbierać swe żniwo. Zabijanie na froncie zastąpiła teraz „reedukacja” w obozach pracy, czyli tzw. łagrach. Nowymi lokatorami sołowieckich cel klasztornych zostali białogwardyjcy, polityczna opozycja, przedrewolucyjna inteligencja, członkowie sekt religijnych, którzy mimo ideologicznej perswazji nie chcieli porzucić swej wiary i obrządków, oraz dość szeroka kategoria kryminalistów. Ci ostatni – uznani za elementy „socjalnie bliskie” nowej władzy radzieckiej i wiodącej klasie proletariatu – cieszyli się zaufaniem i pewnymi względami u więziennych opiekunów; niepisana umowa dawała im szczególne miejsce w hierarchii więziennej. Pozostałych uznano za wrogów klasowych niepodatnych na adaptację. Pewnym wyjąt-

kiem byli białogwardyjscy żołnierze, którzy swą dyscypliną, umiejętnością zorganizowania, oraz – być może – bezwzględnością wzbudzali respekt u pilnujących ich czekistów. Strażnicy także czuli się na Sołówkach zesłańcami; oderwani od domów i od ciekawszych rewolucyjnych zajęć z nudą dawali ujście swym rozlicznym frustracjom, co nie wróżyło nic dobrego dla więźniów. I tak dalej, i tak dalej... beznamietny ton narratora miesza się z wyznaniem świadków.

19 XII 1923 r. w obozie miał miejsce bunt, który został krwawo stłumiony. Pierwsze „pokolenie” więźniów nie tak łatwo było zastraszyć, pamiętali oni swe prawa, jakie mieli w carskich tiumach, pamiętali świat jakże radykalnie inny od tego, który starano się im narzucić. W późniejszych latach bunt już się nie zdarzał. Łagry przestały być tylko miejscami odosobnienia i stały się „fabrykami ludzi”; stały się istotnym elementem wielkiej maszyny propagandowo-represyjnej, która miała ulepić nowego, sowieckiego człowieka. Szczerość i bezpośredniość, z jaką ten radziecki film ujawnia prawdę o historii, jest piorunująca.

A jest to prawda tak bardzo potrzebna, bo przeciw niej narosło przez kilkadziesiąt lat całe morze kłamstw. Jak choćby to, do którego zmuszono Gorkiego, gdy po skandalu międzynarodowym, jaki wybuchł po udanej ucieczce jednego z więźniów do Anglii, udał się na oficjalną inspekcję na Wyspy Sołowieckie, by uspokoić opinię publiczną świata. Pokazano mu oczywiście więźniów wymytych, odkarmionych, schludnie odzianych, jak w chwilach wolnych od

pracy czytają prasę. Sielankę zakłócał tylko jeden szczegół, który wymknął się kontroli strażników – wszyscy trzymali gazety do góry nogami. Gorki spostrzegł ten niemy znak protestu, odwrócił jedną gazetę, lecz milczał. *Wyczuł kłamstwo, ale czy dowiedział się prawdy* – po latach komentuje wizytę uczestnik tamtego wydarzenia.

W filmie Goldowskiej jest więcej takich momentów konfrontacji prawdy historycznej z oficjalnym wizerunkiem obozów. Odnalazła ona archiwalny film z lat 20., w którym w celach szkoleniowo-propagandowych „udokumentowano” życie łagrów na Wyspach Sołowieckich; jego fragmenty włączyła do swego dzieła. Dziś są więźniowie z niesamowitym zdumieniem oglądają te czarno-białe obrazy. *Tak nigdy nie było* – mówi jeden z nich. W tym miejscu, gdzie – na starej taśmie – uśmiechnięci mieszkańcy obozu pracy oddają się sportom i spacerom, omal go nie skatowano na śmierć. Kłamliwym obrazom o czulej opiece reżyserka przeciwstawia prosty fakt z pamięci świadków. Po jakiejś próbie ucieczki w celu odstraszenia pozostałych rozstrzelano trochę ludzi – ot drobiazg, równo 300 osób. Opowiadający tę historię ukrył się. Teraz mówi: *Mnie też mieli rozstrzelać. Ktoś zginął za mnie. Kiedy rankiem wyszedłem, byłem zupełnie innym człowiekiem.*

W latach 30., w czasach optymistycznych przemówień i paradnych defilad, które utrwały ówczesne kroniki filmowe, stalinowski terror przybrał skalę masową. Pokazowe procesy przypominały wcześniejsze o kilka stuleci polowania na czarownice. Zresztą – jak pada w filmowym komentarzu – *być oskarżonym na pro-*

*cesie to specjalny honor; miliony chłopów szły do obozów nawet bez dokładniejszych przeszukań. Rozpoczęła się przyspieszona kolektywizacja, której końcowym efektem było to, iż około 10% społeczeństwa, jak się dzisiaj szacuje, znalazło się w obozach zmuszone do katorżniczej, często bezsensownej, a na pewno mało efektywnej pracy. Zresztą na wolności życie także stało się nieznosne. Sołówki były eksperymentalnym przykładem na to, jak miało wyglądać w przyszłości całe społeczeństwo. Powoli zacierała się różnica między obozem a światem na zewnątrz.*

Borys Lewickij w swym studium „Terror i rewolucja” zwraca uwagę na ekonomiczny aspekt istnienia Gułagu (tzn. systemu radzieckich łagrów). Mimo ciągłej rotacji, utrzymująca się stale kilkunastomilionowa populacja więźniów konstruowała gigantyczne budowle lat 30. – symbole industrializacji, oraz wykonywała wszelkie prace na terenach, gdzie zwykle osadnictwo nigdy by nie dotarło. Nie wiadomo, czy obłędny rachunek ekonomiczny był efektem ubocznym zbrodniczej idei wzmaganie się walki klasowej w miarę rozwoju socjalizmu, czy też ideologia stała się przykrywką prostej prawdy, że pod despotycznymi rządami tyrana zaczął się odtworzać nowoczesny ustrój niewolniczy z jego ekonomiczną (nie)racjonalnością. Film nie próbuje odpowiedzieć na to pytanie; skrupulatnie odnotowuje jednak fakt, że od 1933 r. na dalekiej północy GPU stało się jedynym dysponentem siły roboczej.

Sołowiecki łagier pełnił zresztą funkcję trochę nietypową w całym systemie obozów. Ludzi zdolnych do ciężkiej pracy wysyłano raczej na bliż-

szą lub dalszą Syberię, do Workuty. Jak świadczą dokumenty, do Sołówek trafiali raczej ludzie mniej użyteczni w produkcji: starcy, sporo kobiet, intelektualści. *Wiele uniwersytetów mogłoby pozazdrościć Sołówkom* – tytuł tu było profesorów, inżynierów, duchownych. Tutaj znaleźli się bojownicy wojny hiszpańskiej i niemieccy komuniści, których potem – po zawarciu paktu przyjaźni – wydał hitlerowski Niemcom. Gołdowskaja bezlitośnie zdiera kolejne zasłony zapomnienia.

W tym okresie obóz przemieniono na STON czyli Sołowieckie Więzienie Specjalnego Przeznaczenia. Gdy jego mury zaczęły pękać w szwach, wyganiało część lokatorów z łopatami na sąsiednie wyspy, gdzie przed nadejściem zimy mieli sobie wybudować kolejne baraki. A gdy i tego było za mało, zapakowano – jak głosi plotka – chorych i starców na barkę „Klara” i wywieziono na otwarte morze. *Nie powie kamień, ani krzyż, gdzie oni leżą.* W porównaniu z latami 20. zmienili się także strażnicy. Nie było już ideowych czekistów „zesłanych” na trudną, odległą placówkę. Zastąpili ich dobrze opłacani, dość prości synowie okolicznych chłopów. Nie zastanawiali się oni nad reedukacyjnymi celami instytucji, która dawała im pracę, za to ślepo wierzyli w słuszność wszystkich rozkazów. System terroru znormalniał, stał się integralnym elementem codziennego życia.

Więzienie na Wyspach Sołowieckich zlikwidowano w 1939 r. Zdzążono jeszcze wybudować lotnisko, strategicznie ważne w zbliżającej się wojnie z Finlandią, po czym STON rozwiązano. Prawdopodobnie leżał za blisko bezpośredniego teatru działań

wojennych, a stworzony przez Stalina system nauczył się już ukrywać swe zbrodnie przed przypadkowymi intruzami. Nauczył się kamuflażu do tego stopnia, że bez wahania poświęcał wcześniejszych strażników i katów na śmierć, byle nie pozostał żaden ślad pamięci. To nie paradoks, że 200 tys. czekistów stało się ofiarami represji Stalina.

Powołaniu obozu na Wyspach Solowieckich towarzyszyło butne hasło młodej władzy radzieckiej (figurujące na początku filmu jako motto): *Żelazną ręką zagonimy ludzkość do szczęścia*. Rozwój i historia tej jednostki penitencjarnej mogą być swoją parabolą odwzorowującą dzieje całego kraju w mrocznych latach stalinowskich; bowiem więzienia zawsze

były, są i będą papierkiem lakmusewym życia społecznego. Goldowska i jej scenarzyści: Wiktor Listow i Dmitrij Czukowski w skupieniu opowiadają tę historię, przywołują wydarzenia, szeregują fakty, jakby nie chcieli uronić z całego materiału dowodowego. Dzisiaj, po kilkudziesięciu latach jej film brzmi bowiem jak krzyk oskarżenia. Oskarżenia przeciw zbrodniczej fantasmagorii, która urosła sobie prawo do tego, by uszczęśliwiać ludzi za cenę ich wolności, ich godności, ich życia.

W chwili gdy piszę te słowa, dotarła do mnie wiadomość, że „Solowieckaja własť” została zakupiona także przez telewizję polską. Nie można przepuścić okazji jej obejrzenia.

Jerzy Uszyński

Listy do redakcji

## Kościół wobec Izraela – oczekiwania i obawy

Ks. W. Chrostowski napisał ważny, mądry i bardzo potrzebny artykuł<sup>1</sup>. Stwierdzenie to jest zresztą nieledwie tautologiczne, od lat bowiem autor ten nieustraszenie przybliżył polskiemu czytelnikowi chrześcijańskiemu problematykę żydowską, nie omijając spraw trudnych ani też nie popadając w nieumotywowany filosemityzm. Stosunek Kościoła do powstania i istnienia państwa Izrael jest jedną z takich trudnych spraw. Dotychczas w podejmującej problematykę żydowską polskiej publicystyce katolickiej, przygniecionej ciężarem historycznych rozliczeń, niewiele było tekstów na ten temat. Tymczasem w dokonującym się na świecie dialogu chrześcijańsko-żydowskim jest to wątek centralny, znacznie ważniejszy od rozliczenia się z przeszłością. W tej ostatniej kwestii panuje już bowiem dość duża zgodność poglądów; natomiast stosunek do Izraela nadal dzieli chrześcijan i Żydów, a perspektywicznie może zaważyć na losie całego dialogu.

Sedno sprawy jest dość proste – odmowa dyplomatycznego uznania Izraela przez Stolicę Apostolską oburza Żydów i jest dla nich nie do przyjęcia, zaś oficjalnie podawane motywy tej odmowy budzą daleko idącą nieufność i skłaniają do podejrzeń co do rzeczywistych pobudek polityki Watykanu w tej kwestii. Sumienny i uczciwy artykuł ks. Chrostowskiego sprawę tę podejmuje bez miedomówień; jednak podane w nim argumenty w obronie stanowiska Watykanu nie są dla mnie do końca przekonujące. I choć nie mogę, rzecz jasna, wypowiadać się w imieniu innych Żydów, to sądzę przecie, że mój pogląd w tej sprawie nie jest odosobniony.

Zacząć należy od stwierdzenia dość oczywistego: choć prawo międzynarodowe nie nakłada na państwa formalnego obowiązku uznawania innych państw, to *bardziej przekonująca jest koncepcja, według której uznawanie państw nowo powstałych jest obowiązkowe*, [chyba że dana jednostka geopolityczna] *nie posiada nicodzących cech państwa*<sup>2</sup>. Oczywiście nieuznawanie państwa, w tym przypadku Izraela, jest zrozumiałe w przypadku militarnego (państwa arabskie) czy politycznego (państwa Układu Warszawskiego z wyjątkiem Rumunii) konfliktu z nim; okoliczność ta w przypadku Watykanu jednak nie zachodzi.

Dla Żydów zaś kwestia uznania Izraela ma charakter podstawowy – w sytuacji gdy państwo to powstało w kilka lat po wcale udanej próbie eksterminacji narodu, której świat nie umiał się przeciwstawić, i gdy jego niepodległy byt nadal jest zagrożony przez pozostających z nim formalnie w stanie wojny

<sup>1</sup> *Państwo Izrael – wyzwania i nadzieje*, „PP” 2/1989, s. 219–239.

<sup>2</sup> Lech Antonowicz, *Państwa i terytoria. Studium prawnomiędzynarodowe*, PWN, Warszawa 1988, s. 106.

zbrojnych sąsiadów, prawno-międzynarodowe uznanie stanowi potwierdzenie samego jego prawa do istnienia. Żadne inne państwo na świecie nie stoi w obliczu zagrożenia tak permanentnego.

Wśród Żydów istnieje dość rozpowszechnione podejrzenie, że odmowa Watykanu ma podtekst teologiczny, że jest przedłużeniem wielowiekowej tradycji kościelnej wrogości wobec Żydów. Podejrzenie to ma solidną podstawę historyczną. Ks. Chrostowski referuje ją niezwykle rzetelnie, by następnie przekonująco podjąć polemikę z wyrosłymi na niej podejrzeniami. Jego argumenty są, jak się wydaje, trudne do podważenia w tym punkcie.

Głównym argumentem prawno-międzynarodowym, jakim Watykan uzasadnia swą odmowę, jest nieposiadanie przez Izrael uznanych granic. Jest to argument mocny, tym bardziej że służy on także jako podstawa odmówienia uznania Jordanii. Siłę jego osłabia jednak fakt, że w przeszłości Watykan był tu mniej skrupulatny – nuncjusz papieski Achille Ratti przybył do Warszawy w 1918 r., zanim jakakolwiek granicą Polski została prawnie czy choćby de facto ustalona. Oczywiście rolę odegrał tu fakt, że Polska była katolicka, lecz w sensie prawno-międzynarodowym jest to okoliczność bez znaczenia.

Kolejnym argumentem jest sprawa Jerozolimy, która miała być umiędzynarodowiona, zgodnie z rezolucją ONZ z 1947 r. i oczekiwaniami Stolicy Apostolskiej. Rezolucja ONZ nie została jednak wykonana na skutek najazdu państw arabskich na nowo powstające państwo żydowskie. Jerozolima została podzielona, a miejsca święte dostały się pod kontrolę jordańską. Przez 19 lat jordańskiej okupacji dostęp chrześcijan do nich był swobodny, żaden Żyd natomiast (niezależnie od obywatelstwa) nie mógł się modlić przy Zachodniej Ścianie (tzw. Ścianie Płaczu) czy w innych miejscach kultu. Jordania dopuszczała się też bezczeszczenia żydowskich miejsc świętych, m.in. wybudowano hotel na terenie starego żydowskiego cmentarza. Od zjednoczenia Jerozolimy po wojnie 1967 r. dostęp wiernych wszystkich wyznań (w tym islamu) jest nie tylko nie skrzepowany, mimo związanych z tym ogromnych problemów politycznych. Stolica Apostolska ma, rzecz jasna, pełne prawo optować za umiędzynarodowieniem Jerozolimy, lecz argument, że tylko w ten sposób można zagwarantować dostęp do miejsc świętych, nie wytrzymuje krytyki.

Kolejna i bardzo istotna pobudka postawy Watykanu wiąże się z polityką izraelską na terenach okupowanych. Polityka ta znajduje się pod coraz silniejszą, uzasadnioną krytyką społeczności międzynarodowej, nie wydaje się jednak, by w świetle istniejącej, godnej ubolewania praktyki innych państw wobec narodów będących pod ich władzą, a dążących do samostanowienia, zasługiwała ona na wyjątkowe potępienie. Co więcej, Watykan nie zerwał stosunków dyplomatycznych z Francją czy Portugalią z powodu toczonych przez nie w minionych dekadach krwawych wojen kolonialnych ani nawet nie wysunął takiej groźby.

Wreszcie argument ostatni. Piszę ks. Chrostowski: *Uznanie państwa żydowskiego mogłoby też pogorszyć położenie chrześcijan arabskiego pochodzenia w Izraelu (sprawcami takiego pogorszenia byłiby – dodajmy – ich muzułmańscy rodacy; przyp. mój) oraz i tak trudną sytuację Kościoła w krajach muzułmań-*

skich. Argument ten uważam za zasadny i godny uszanowania. Wbrew pozorom nie wyraża on gotowości odejścia od pryncypiów pod groźbą politycznego szantażu, lecz w pełni uprawnioną troskę o los wiernych, która dla Kościoła z powodów oczywistych musi mieć znaczenie pierwszoplanowe.

Decydujący natomiast, jak sądzę, jest inny wzgląd, przez ks. Chrostowskiego pominięty. Choć w mojej opinii nic nie usprawiedliwia odmowy uznania przez Watykan Izraela rychło po powstaniu żydowskiego państwa, to rozumiem trudności, jakie mogłoby sprawić podjęcie takiej decyzji właśnie teraz, w 40 lat później. Mogłaby ona zostać politycznie odczytana jako wyraz aprobaty nie tyle dla samego istnienia Izraela, ile dla jego obecnej polityki, budzącej uzasadnioną krytykę. Watykan znajduje się w swego rodzaju dyplomatycznej pułapce, z której będzie mógł wyjść jedynie wówczas, gdy cała bliskowschodnia sytuacja międzynarodowa zmieni się korzystnie. Jeżeli jednak teza ta jest prawdziwa, to chciałoby się usłyszeć jej potwierdzenie z ust oficjalnych rzeczników Watykanu.

Uwagi powyższe mają charakter nie tyle polemiki z tekstem ks. Chrostowskiego, ile uzupełnienia niektórych zawartych w nim wątków; głównym bowiem tematem jego artykułu jest pozytywna ewolucja stosunku Kościoła do żydowskiej państwowości. Znaczenia tej ewolucji, bogato przez autora dokumentowanej, nie sposób przecenić, zwłaszcza jeśli uwzględnić bagaż historycznych obciążeń, z którym Kościół musi się zmierzyć. Godna jest ona uznania, a zarazem winna przekonać te środowiska żydowskie, które dopatrują się w postawie Watykanu ukrytych a ciemnych intencji, że wymowa faktów świadczy przeciwko takiej interpretacji. Tym niemniej jednak sformułowanie ks. Chrostowskiego, że *trzeba w całą mocą podkreślić, że mimo wielowiekowych obciążeń i uprzedzeń /.../ w dokumentach Stolicy Apostolskiej nie umieszczono żadnego potępienia odródnzonego państwa żydowskiego*, musi budzić zdumienie nie tylko żydowskiego czytelnika. Czy naprawdę kondycja moralna Kościoła była tak zła, że niepotępienie powstania Izraela, w pięć lat po dokonaniu się Zagłady, winno być dlań jakimś szczególnym tytułem do chwały? Doprawdy tak nie uważam. Można by też mieć krytyczne uwagi pod adresem niektórych innych użytych przez autora sformułowań, nie są one jednak, w świetle całości tego tekstu, szczególnie znaczące<sup>3</sup>.

Wszystko to jednak są glosy do tekstu, w którym żydowski czytelnik odnajduje niezwykle liczne bliskie mu treści i postulaty. Najważniejsze bodaj jest sformułowanie, umieszczone pod koniec artykułu, które brzmi: *Teologii nie wolno uprawiać w oderwaniu od dziejów. Bóg nie jest abstrakcyjną Ideą filozofów, lecz Osobą działającą w ludzkiej historii. Jerozolima i Izrael to nie tylko typy Kościoła i eschatologicznej rzeczywistości nieba, lecz miasto i państwo na Bliskim Wschodzie. Konkretność ich istnienia jest rzeczywistym zobowiązaniem i drogowskazem w uprawianiu teologii*. Na gruncie tej myśli możemy się spotkać. Powiem więcej: jeżeli spotkanie na gruncie tej myśli nie byłoby możliwe – lecz to, co

<sup>3</sup> Nie odmówię sobie jednak przyjemności wypunktowania drobnej pomyłki rzeczowej, bowiem w tekstach znanego z samienności autora pomyłki nie występują prawie nigdy, stając się tym samym białymi krukami. Cytowana przezeń książka Isaaca Jezus *Jezus and Israel* (1971), to w rzeczywistości późniejsze angielskie wydanie pracy znanego francuskiego historyka żydowskiego, pisanej w czasie wojny i opublikowanej we Francji w 1948 r.

dzieje się dziś w dialogu żydowsko-chrześcijańskim, napawa w tej mierze otuchą – to wątpię, czy moglibyśmy się w ogóle spotkać.

Chciałbym zakończyć cytatem z przywoływanego też przez ks. Chrostowskiego E. Fackenheim'a, jednego z najwybitniejszych żydowskich myślicieli współczesnej doby. Píše on: *Czymże jest więc tikkun?\** *Jest nim sam Izrael. Jest nim państwo założone, utrzymane i obronione przez naród, który – jak niegdyś myślano – na zawsze postradał sztukę państwowości i samoobrony. Jest nim uprawa i zalesienie ziemi, która – jak niegdyś sądzono – była jedynie bagnem i pustynią nie do odzyskania. Jest nim zgromadzenie ludzi z czterech stron ziemi na obszarze, na którym – jak ongiś mówili znawcy – nie ma miejsca, żeby kichnąć. Jest nim żywy język, który – jak ongiś lekali się nawet przyjaciele – miał już nie powstać z martwych. Jest nim odbudowane Miasto, które – jak ongiś zgodnie twierdziła ludzkość – miało pozostać świętą ruiną. I w tym, i przez to jest on, dla przypadkiem ocalałej garstki, po śmierci bez precedensu, pochwałą życia /.../ Ich siła, gdy zawodzi, odnawia się w wierze, że – mimo wszystko, z powodu wszystkiego – „zew z dołu” wywoła „odzew z wysokości”<sup>5</sup>.*

Naprawianie świata – ów zew z dołu – ani nadzieja na odzew z wysokości, nie są jedynie sprawą żydowską. Z Syjonu wyjdzie Prawo, a Słowo Bóże z Jerozolimy (iz 2,3) dla całej ludzkości. Uczestnictwo w tej nadziei łączy nas wszystkich: Żydów, chrześcijan, muzułmanów; we wspólnej modlitwie do jednego Boga – i wszyscy mamy udział w tym, że z Jerozolimy częściej dobiegają nas dziś odgłosy walki i nienawiści niż słowo Tego, który ją sobie upodobał. Na każdym z nas ciąży obowiązek, by naprawiać krzywdy i końć obawy, w zrozumieniu iż zazdrość – w tym przypadku między Żydami a chrześcijanami (o której pisze ks. Chrostowski) – o Ziemię, którą Bóg obiecał Izraelowi, jest po prostu nieporozumieniem. Tak jak uznanie praw Izraela do swego państwa na tej Ziemi jest czymś, jak sądzę, oczywistym, tak oczywiste jest też, iż nie umniejsza ono w niczym praw innych narodów i wyznań do życia na tej Ziemi i oddawania czci naszemu Stwórcy. Dialogu teologicznego nie można redukować do poziomu politycznych negocjacji; muszą one jednak być rozstrzygnięte, by dialog ten mógł się toczyć bez przeszkód.

Konstanty Gebert

## W kierunku dialogu

Rad jestem z wypowiedzi zawartych w tekście p. K. Geberta uzupełniających niektóre wątki mojego artykułu. Widać z nich dobrze, jaką wagę Żydzi przykładają do sprawy dyplomatycznego uznania przez Kościół państwa Izrael. Poglądy i postawa chrześcijan w tym względzie mają dla nich obecnie większe znaczenie aniżeli rozliczenia z przeszłością. Nie wolno tego lekceważyć w podejmowanym na coraz większą skalę dialogu chrześcijańsko-żydowskim.

Nie zamierzałem pisać apologii stanowiska Stolicy Apostolskiej ani dokonywać jego przewartościowania. Chodziło mi o przedstawienie argumentów tak,

jak są one na ogół formułowane. Nie może dziwić, że niektóre (brak ustalonych granic czy postulat umiędzynarodowienia Jerozolimy) nie przekonują Żydów. Nie przekonują one także części chrześcijan i – jak sądzę – wynika to z artykułu. Co się tyczy polityki izraelskiej prowadzonej na terytoriach okupowanych, to w reakcjach chrześcijan słychać głosy potępienia poparte pamięcią, że sami Żydzi padli niedawno ofiarą niehumanitarnej nienawiści. Cieszy fakt, że K. Gebert wykazuje zrozumienie dla sytuacji chrześcijan w krajach muzułmańskich jako jednej z ważkich okoliczności posunięć dyplomatycznych Watykanu.

Wyjaśnienia wymaga zdanie z mojego artykułu: *Trzeba z mocą podkreślić, że mimo wielowiekowych obciążeń i uprzedzeń, które wycisnęły swoje piętno na wielu dziedzinach stosunków chrześcijańsko-żydowskich, i mimo żywotnego przywiązania chrześcijan do Ziemi Świętej w dokumentach Stolicy Apostolskiej nie umieszczono żadnego potępienia odrodzonego państwa żydowskiego*. Pytanie: Czy naprawdę kondycja moralna Kościoła była tak zła, że niepotępienie powstania Izraela, w pięć lat po dokonaniu się Zagłady, winno być dlań jakimś szczególnym rytuałem do chwały? – wynika z tego, że K. Gebert niewłaściwie zrozumiał moje intencje. Patrząc z perspektywy czterech dziesięcioleci, głębiej i właściwie widzimy reaktywowanie żydowskiej państwowości. Ewentualne potępienie ze strony Watykanu uważalibyśmy za nieszczęśliwe obciążenie wzajemnych stosunków, które domagałoby się przezwyciężenia. Na szczęście nie miało ono miejsca. Tym niemniej powstawmy się w sytuacji końca lat czterdziestych. Po wiekach krzywdzących uproszczeń i podejrzliwości, po obawach i zastrzeżeniach, brak jakiegokolwiek oficjalnej wypowiedzi skierowanej przeciw nowemu państwu trzeba uznać za fakt nie pozbawiony wymowy. *Kondycja moralna Kościoła* była taka, że udało mu się uniknąć zła i zbędnego balastu. Wydaje się, że decydującą przesłanką był wzgląd na dramat Żydów podczas wojny. Brak wypowiedzi potępiającej stanowi minimum niezbędne do potwierdzenia prawa Izraela do istnienia, i to nawet jeżeli uznanie dyplomatyczne nadal nie nastąpiło. Po ćwierćwieczu dialogu i zbliżenia nie jest to wiele, ale nie powinno się nie dostrzegać dawnej perspektywy wzajemnych stosunków. Do dziś istnieją wśród samych Żydów grupy, które nie kryją powściągliwości, a nawet potępienia wobec własnego państwa.

Słuszne jest dopowiedzenie o francuskim pierwodruku książki „Jezus a Izrael”. Dysponuję jej angielskim przekładem (1971) i stąd sformułowanie, które znalazło się w moim artykule. Może ono mylić czytelników, którzy nie zwrócili uwagi, że w czasie angielskiego wznowienia publikacji jej autor, Jules Isaac (1877–1963), już nie żył.

Z wdzięcznością przyjąłem słowa uznania traktując je jako zobowiązanie i bodziec w pracy nad dalszym wzajemnym poznawaniem się i skutecznym zbliżeniem Żydów i chrześcijan. W dziele dialogu między religiami K. Gebert ma uznaną pozycję i jego głos cenię bardzo wysoko.

ks. Waldemar Chrostowski

\* Tikkun (hebr.) – naprawianie świata.

• Emil L. Fackenheim, *To Mend the World*, Schocken Books, New York 1982, s. 312–313.

## **KSIĄŻKI NADESŁANE**

Jan Król, *Świadeństwo*. Warszawa 1989.

### **Instytut Józefa Piłsudskiego**

„Niepodległość”. Czasopismo poświęcone najnowszym dziejom Polski. Tom XXII (po wznowieniu). Nowy York – Londyn 1989.

### **Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy „Nasza Przyszłość”**

„Nasza Przyszłość”. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce (71). Kraków 1989.

### **Muzeum Historii Miasta Łodzi**

Maria Świątkowska, Marek Budziarek, *Nekropolie łódzkie*. Łódź 1989.

*Okręg Łódzki Armii Krajowej*, pod red. Marka Budziarka. Łódź 1988.

### **Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych**

Józef kardynał Glemp, Prymas Polski, *Nauczanie społeczne 1981–1986*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 3000+350 egz.

Robert Rajceki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 7000+350 egz.

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

### **Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne**

Maria Braun-Galkowska, *Psychologia domowa (Małżeństwo – dzieci – rodzina)*. Olsztyn 1989, wyd. III, nakł. 20000 egz.

ks. Gaston Courtois, *Rady dla rodziców*, przeł. Maria Dembińska, posłowie Józefa Hennelowa. Olsztyn 1989, wyd. V, nakł. 30000 egz.

### **Wydawnictwo Aneks**

Maria Turlejska (Łukasz Socha), *Te pokolenia załobami czarne... Skazani na śmierć i ich sędziowie 1944–1954*. Londyn 1989.

### **Wydawnictwo Znak**

Józefa Hennelowa, *U nas w rodzinie*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.

Czesław Miłosz, *Metafizyczna pauza*, wybór, oprac. i wstęp Joanna Gromek. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.