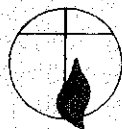


przegląd powszechny 7-8/827-8/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Tadeusz Filas SJ
Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stanisław 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

za II półrocze 10000 zł
cena egzemplarza 2000 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

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

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Nakład 4200 egz., ark. druk. 10,0
Papier offset, kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 17 V 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Jan Kieniewicz

Polska granicą Europy 9

Europa wraca do Polski, w miarę jak odtwarzamy naszą zdolność do bycia narodem, w miarę umacniania polskości. Europa będzie w Polsce o tyle, o ile cywilizację, nasze wspólne dziedzictwo, potrafimy odtworzyć sami i na własny sposób.

Zjednoczenie Niemiec – Polska – Europa 17

Na pytania W. Bartoszewskiego i N. Cieślińskiej odpowiadają wybitni przedstawiciele życia politycznego Republiki Federalnej Niemiec: D. Cohn-Bendit, P. Glotz, H. Heigert, S. Lenz, N. Lobkowicz, H. Maier, kard. J. Meisner, O. Wolff von Amerongen.

Litwini i Polacy 45

O trudnych problemach litewsko-polskiego sąsiedztwa z prof. Piotrem Łossowskim z Instytutu Historii PAN rozmawia Krzysztof Renik.

Nie jestem Litwinem, nie jestem Polakiem... 60

Z ks. Ignacym Dziermiejką, proboszczem litewskiej parafii rzymskokatolickiej w Puńsku, rozmawia Krzysztof Renik.

Marcin Kula

Trudna sprawa. Stosunki polsko-żydowskie 1918-1989 71

Czy obserwowana aktualnie największa w dobie współczesnej przemiana stosunku do mniejszości narodowych w Polsce jest trwała, zaś nowe postawy będą się rozprzestrzeniać i zakorzeniać?

ks. Waldemar Chrostowski

Stan i perspektywy dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce 95

Nad stosunkami katolicko-żydowskimi w Polsce, mimo niewątpliwego zbliżenia, ciąży przeszłość. Obustronne urazy utrudniają wzajemne kontakty. Przełamywanie barier jest bardzo trudne, bo ich korzenie tkwią głęboko w zbiorowej podświadomości zwaśnionych wspólnot.

Mikołaj Bierdiajew

Dusza Rosji (I) 116

W innych krajach również można znaleźć wszelakie sprzeczności, ale jedynie w Rosji teza przemienia się w antytezę, państwowość zbiurokratyzowana rodzi się z anarchizmu, zniewolenie – z wolności, skrajny nacjonalizm – z internacjonalizmu.

Melchior Wańkowicz

Ostatnie słowo oskarżonego wygłoszone przed Sądem Okręgowym m. st. Warszawy 5 XI 1964 r. 134

Proces M. Wańkowicza był jedną z bardziej sensacyjnych spraw spośród tych, które toczyły się w polskich sądach lat sześćdziesiątych.

Adriana Szymańska

„Co ja tu robię?” O poezji Nowej Fali, jej genezie i dalszym ciągu 145

Polska poezja minionych 20 lat jest zjawiskiem tak wyrazistym, że jej udział w kształtowaniu wrażliwości, emocjonalności, a często także mentalności współczesnego kulturalnego człowieka jest niewątpliwy.

Anna Sobolewska

Tryptyk biblijny Juliana Strykowskiego 160

Ukrytym tematem utworów J. Strykowskiego jest ratowanie wiary. Bohaterowie jego powieści potrzebują Boga, by usprawiedliwić dwa wymiary absurdu w ludzkim istnieniu: historię i śmierć.

List pasterski Episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej 177

W szkole czy przy kościele? 182

(*Grażyna Ziółkowska*)

Nauka religii –tak, ale nie w szkole państwowej 185

(*Jan Tatarowicz*)

Nie tylko o nauczaniu religii 192

(*Grzegorz Schmidt S.J.*)

Sztuka – procent od kontemplacji: Chagall i inni 200

(*Zbigniew Florczak*)

New Age albo wołanie z głębi pustki 209

(*Włodzimierz Skoczny*)

Sesje – Sympozja – J. Kłossowicz: Światło i ciemność („Sztuka a cierpienie”. 20-lecie Sceny Plastycznej KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 27–29 IV 1990) 220

P. Urbański: Homo eschaticus („Obrazy końca świata w literaturze”, Szczecin, 23–25 IV 1990) 223

Książki – E.C. Król: Wypisy z najnowszej historii (Marta Fik, „Kultura polska po Jałcie. Kronika lat 1944–1981; Jakub Karpiński, „Portrety lat w odcinkach 1944–1988”) 226

ks. W. Chrostowski: Kompendium hermeneutyki biblijnej (R.J. Coggins, J. Houlden /wyd./, „A Dictionary of Biblical Interpretation”) 230

C. Żechowski: Wokół psychologii osoby i wartości (Tadeusz Kobierzycki, „Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne”) 233

Książki nadesłane 238

Sommaire

Jan Kieniewicz

La Pologne, frontière de l'Europe

9

L'Europe revient à la Pologne, à mesure que nous reconstituons notre aptitude à être une nation au gré de l'affirmation de notre identité. L'Europe sera présente en Pologne dans la mesure où nous saurons recréer nous-mêmes et d'une manière qui nous soit propre, notre patrimoine de civilisation.

Unification allemande - Pologne - Europe

17

D'éminentes personnalités de la vie politique ouest-allemande répondent aux questions de W. Bartoszewski et de N. Cieslińska: D. Cohn-Bendit, P. Glotz, H. Heigert, S. Lenz, N. Lobkowicz, H. Maier, le cardinal J. Meisner, O. Wolff von Amerongen.

Les Lituanais et les Polonais

45

Les difficiles problèmes du voisinage lituano-polonais - un entretien avec le Prof. Piotr Lossowski de l'Institut d'Histoire de l'Académie Polonaise des Sciences, recueilli par Krzysztof Renik.

Je ne suis ni Lituanien ni Polonais...

60

Entretien avec l'abbé Ignacy Dziermiejko, curé de la paroisse lituanienne catholique romaine de Puńsk, dans le nord-est de la Pologne, recueilli par Krzysztof Renik.

Marcin Kula

Une affaire délicate. Les relations polono-juives de 1918 à 1989

71

Le changement d'attitude observé depuis peu et d'une vigueur nouvelle en Pologne à l'égard des minorités ethniques, est-il durable? Des attitudes nouvelles vont-elles se propager et s'an-crer?

abbé Waldemar Chrostowski

Etat et perspectives du dialogue catholico-juidaïque en Pologne

95

En dépit d'un rapprochement indubitable, le passé pèse continue à peser sur les relations entre catholiques et juifs en Pologne. Des griefs réciproques entravent les contacts. Combler les fossés se révèle difficile, puisqu'ils creusent le subconscient collectif des deux communautés.

Nicolas Berdiaev

L'âme de la Russie (I) 116

Toute contradiction se retrouve également ailleurs, mais c'est uniquement en Russie que thèse devient antithèse, que l'Etat bureaucratique procède de l'anarchie, l'assujettissement – de la liberté, le nationalisme extrême – de l'internationalisme.

Melchior Wańkowicz

**Dernière parole d'accusé, prononcée devant
la Cour de Varsovie le 5 novembre 1964 134**

Le procès de l'écrivain Melchior Wańkowicz fut l'un des plus sensationnels parmi ceux qui ont eu lieu en Pologne dans les années soixante.

Adriana Szymańska

**„Que fais-je ici?“ La poésie de la Nouvelle
Vague, sa genèse et ses développements 145**

La poésie polonaise des 20 dernières années est un phénomène trop haut en relief pour qu'on puisse douter de son impact sur la sensibilité, l'émotivité et souvent à la mentalité de l'homme lettré de chez nous.

Anna Sobolewska

Le triptyque biblique de Julian Strykowski 160

Le thème profond, caché, des œuvres de Julian Strykowski c'est la foi à sauver. Les héros de ses romans ont besoin de Dieu pour justifier les deux dimensions de l'absurde dans l'existence de l'homme: l'histoire et la mort.

Essais et comptes rendus

Nowości Oficyny Przeglądu Powszechnego

Nakładem Oficyny Przeglądu Powszechnego ukazały się dwie książki W. Ciszka SJ i D. Flaherty'ego SJ.

Walter Ciszek, amerykański jezuita polskiego pochodzenia, marzył o pracy misyjnej w Rosji. Ukończywszy odpowiednie studia w Rzymie rozpoczął realizację swoich planów zgłaszając się jako robotnik-ochotnik do pracy w obozach na Uralu. Aresztowany pod zarzutem szpiegostwa (szpieg Watykanu) przeżył piekło więzień NKWD (Perm, Łubianka, Butyrki) oraz 15 lat ciężkich robót w obozach pracy niewolniczej na Syberii. Po zwolnieniu z obozu – po odbyciu kary – pracował w Abakanie i Krasnojarsku cały czas działając nielegalnie jako duszpasterz. Po 23 latach spędzonych w ZSRR powrócił w 1963 r. do USA dzięki staraniom ambasady amerykańskiej.

Książka „Z Bogiem w Rosji”, napisana przy współpracy przyjaciela, Daniela Flaherty'ego, ukazuje bezsens i bezpodstawność przesłuchań w NKWD, których jedynym celem było moralne i fizyczne zniszczenie ludzi niewygodnych dla reżimu, opisuje ciężkie warunki życia i morderczą pracę w obozach, represje, których doświadczał mimo odbycia kary i zwolnienia z obozu.

W książce „On mnie prowadzi” W. Ciszek zawarł swoje rozterki duchowe, moralne i religijne z okresu pobytu w Rosji, a także chwile zwątpienia i załamania. „On mnie prowadzi” to rodzaj pamiętnika duchowego, który pozwala lepiej zrozumieć historię życia autora „Z Bogiem w Rosji”.

Obydwie książki można nabyć za pośrednictwem administracji „Przeglądu Powszechnego”. Wystarczającą formą zamówienia jest wpłata dokonana na konto „Przeglądu Powszechnego” z zaznaczeniem na odwrocie blankietu, jakiej książki wpłata dotyczy. Numer naszego konta: 1560-51624-136, Bank PKO VI OM w Warszawie. Książka „Z Bogiem w Rosji” kosztuje 9000 zł (+ 1200 zł porto); „On mnie prowadzi” – 6000 zł (+ 1200 zł porto). Przy zamówieniach powyżej 20 egz. udzielamy rabatu. Nie prowadzimy wysyłki książek za zaliczeniem pocztowym.

Jan Kieniewicz

Polska granicą Europy

Mówi się, że Polska wraca do Europy. Tak jakby chodziło o przyznanie znaku jakości, o miejsce w sportowym rankingu. Może więcej racji mają ci, którzy uważają, że to Europa wraca nad Wisłę? Chcemy raczej podjąć próbę określenia Polski w stosunku do Europy w takich kategoriach, jak istnienie, stan i miejsce. Nie jest to odwrócenie sugestii o Polsce – sercu Europy¹. Raczej próba odmiennego spojrzenia.

Zacniemy od określenia miejsca, które Polska zajmowała w Europie, zanim została wymazana z rejestru państw w okresie rozbiorów. Miejsce to zostało określone funkcją w stosunku do cywilizacji i było świadomym wyborem Polaków. Nazywam je kresami Europy. Nadaję w ten sposób pograniczu europejskiemu sens, który dotąd trochę wstydliwie rezerwowano dla obszarów wschodnich Rzeczypospolitej polsko-litewskiej². Ten sens mitologiczny i magiczny trwał jeszcze u kresu drugiej niepodległości³. Pozwala on wyciągać wnioski o charakterze pogranicza jako przestrzeni Spotkania kultur i cywilizacji.

„Kresy” to określenie sytuacyjne, wskazanie na miejsce w obrębie cywilizacji europejskiej. Wyznaczone jest ono rolą, jaką Kresy spełniają w europejskim dialogu. Zара- zem jednak Kresy były i są przestrzenią otwartą, przepuszczalną, w której znajduje wyraz europejska ekspansja.

¹ Por. N. Davies, *Heart of Europe. A Short History of Poland*, Oxford 1987, s. X.

² Z olbrzymiej literatury na ten temat zob.: J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX wieku*, w: *Miedzy Polską etniczną a historyczną*, Wrocław 1988, s. 47–93; J. Łukasiewicz, *Le myth des confins dans la prose polonaise contemporaine*, w: *Les confins de l'ancienne Pologne. Ukraine. Lituanie. Biélorussie. XVIe – XXe siècles*, wyd. D. Beauvois, Lille 1988, s. 231 nn.

³ J. R. Krzyżanowski, *Tam gdzie nie ma ocalenia*, w: tenże, *Legenda Somosierry i inne prace krytyczne*, Warszawa 1987, s. 212–228. Tekst analizujący trylogię kresową Odojewskiego został pokancerowany przez cenzurę. Por. „The Polish Review”, XXIII, 2/1978; tenże, *A Paradise Lost? The Image of Kresy in Contemporary Polish Literature*, w: *American Contributions to the 8th International Congress of Slavists*, t. II, Columbus Oh. 1978, s. 391–421.

Wreszcie kresy to obszar wystawiony na nacisk zewnętrzny, wyrażający świadomość roli przedmurza lub tarczy ochronnej⁴. W rezultacie na kresach ujawnia się ze szczególną intensywnością świadomość europejska. Społeczeństwa kresowe demonstrują większą wrażliwość na własną tożsamość narodową i na przynależność do wspólnoty cywilizacyjnej. Było to i nadal może być powodem większych niż gdzie indziej napięć, na różnym tle. Na kresach bowiem poczucie zagrożenia własnej tożsamości jest silniejsze i naprawdę realne.

Kresy to także szczególna bliskość i dotkliwość wpływów obcych. Ich presja wpływała na kształtowanie się procesów recepcji cywilizacji nieeuropejskich. Pogranicze litewsko-polskie / moskiewsko-rosyjskie nie było jedynym. Na flance południowej Europa spotykała się z islamem. Wszędzie tam bezpośrednie, fizyczne zetknięcie z Obcym stwarzało nie tylko warunki istnienia, ale także kształtowało informację wprowadzaną w obieg cywilizacji europejskiej⁵. Wszystko to było możliwe dzięki zasadniczemu faktowi europejskości, czyli zdolności do samodzielnego kreowania cywilizacji wywodzącej się z tego samego chrześcijańskiego i zachodniego korzenia. Zarazem było to uwarunkowane ekspansywnością. Na kresach ujawniała się europejska zdolność i potrzeba ekspansji, z wszystkimi konsekwencjami tego faktu. Oznacza to nie tylko ruchomość granicy, ale także bardzo silne napięcie między narodami uczestniczącymi w Spotkaniu.

Polskość była przez kilka stuleci zasadniczą formą przejawiania się europejskości na pograniczu wschodnim⁶. Było to istotnym utrudnieniem dla formowania się innych narodów. Zarazem jednak to przez polskość przechodziły wartości i idee, wzory i wyzwania, umożliwiające powstawanie innych świadomości narodowych. Przeciwnie polskości, w imię własnej odrębności, ale w tym samym nurcie europejskim. Tak zawsze kształtowała się Europa. Szczegółowość kresów wschodnich Europy wynikała natomiast z pojawienia się siły, która przesuując na zachód swe panowanie nie zastępowała Rzeczypospolitej polsko-litewskiej. Ona eliminowała oddziaływanie europejskie. Narody wschodniej flanki napotykały trudności w wyra-

zaniu swej tożsamości, w budowaniu państwa narodowego. Z kolei opór okoliczności był konieczny do kształtowania ich tożsamości i przynależności autentycznie europejskiej. Podporządkowanie Rosji, bo o niej tu mowa, narodom tym postawiło przeszkody nierównie większe. O ile polonizacja pociągała elity identyfikujące się z narodem szlacheckim, to władza rosyjska była czymś więcej niż rusyfikacją. Oznaczała degradację samej struktury narodowej. Kresy były szansą dla wszystkich, aczkolwiek nierówną i pełną dramatów. Ich los, od XVIII w. co najmniej, został jednak przekreślony przez pozbawienie wolności. Postępy terytorialne Rosji stały się śmiertelnym zagrożeniem dla europejskich kresów. Podporządkowanie Związkowi Radzieckiemu stało się początkiem ich eliminacji. Dziś nie chodzi o powrót do Europy. Rzecz w powrocie Europy tutaj. To jednak może nastąpić tylko świadomym wysiłkiem tych narodów.

Traktujemy Kresy jako istotną część europejskiej wielości i różnorodności, część dla europejskiej tożsamości konieczną. Ich zagrożenie jednak nie wynika tylko z przesłanek wewnętrznych lub zagrożeń zewnętrznych. W miarę kształtowania się europejskiej *économie-monde* obszary kresowe stawały się jej peryferiami. Ich stan określała wszechstronna i rosnąca zależność⁶. Rozumiemy to jako uzależnienie rozwoju od wzoru dominującego przy słabnącej zdolności do odtwarzania lub kreowania własnych wzorów. Nie dyskutując okoliczności stwierdzamy, że wraz z innymi krajami europejskich peryferii Polska kształtowała swój kapitalizm, społeczeństwo obywatelskie i państwo z opóźnieniem i niesamodzielnie. Do katastrofy lat 1939–45 utrzymywała jednak zdolność czynienia wysiłków. Ostatnie półwiecze natomiast, wbrew szumnym zapowiedziom, nie zmieniło relacji pomiędzy Polską a świa-

⁶ Por. J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.

⁷ J. Kieniewicz, *Polish Orientalness*, „Acta Poloniae Historica” XLIX, 1984, s. 67–103.

⁸ Z tej racji nie zgodzilibyśmy się z sugestią o rozmijaniu się dziejów Polski z dziejami Europy od XVI w.; widzimy to raczej jako niezbędną wielość narodowych projektów rozwoju; por. np. P. Jasienica, *Polska anarchia*, Kraków 1988, s. 50.

⁹ Temat wielokrotnie poruszany przez T. Łepkowskiego, nie doczekał się ujęcia syntetycznego.

towym systemem gospodarczym. Stawia się pytanie, czy Polska nie stała się krajem zacofanym?

Peryferyjność w miejsce kresowości, oznaczało wzmożone wątpliwości co do przynależności europejskiej. Tu, na wschodzie, bardzo boleśnie odbierano rzeczywistość świadczącą o postępującym odcinaniu od Europy. Peryferyjność pozwalała zachować związki z Europą, ale pamięć i trwająca wciąż wrażliwość czyniły ten stan trudnym do zniesienia. Stawało się to źródłem narastających kompleksów, złudzeń i mesjanizmów. Tylko w części można to przypisać obojętnemu stosunkowi Europy do własnych kresów. Niepewność własnej tożsamości wynika z obywatelskiej siły nacisku z zewnątrz przy jednoczesnej trudności utrzymania partnerstwa w relacjach gospodarczych czy kulturalnych z europejskim Centrum.

Ostatnie półwiecze amputowało kresy, nie zostały one odtworzone. Umocniona peryferyjność, przy równoczesnej podległości wobec ZSRR, zasadniczo zmieniła stan Polski. Jest on dziś ujmowany jako zacofanie. Pozostaje pytanie, czy naród jest jeszcze zdolny do istnienia? Niepodobna dawać w takich razach odpowiedzi ostatecznych. Wskazówką może być proces, który określamy jako polskie Przejście. Jako polskie pozbycie się Sytuacji⁸.

Zadawanie pytań o kondycję narodu, o polskość zwłaszcza, nie jest łatwe. Powątpiewanie jest równie źle widziane jak euforia. Czasem można mieć wrażenie, że o polskości najlepiej nie mówić, zawsze bowiem okazuje się to niewłaściwe. Jest to związane z tą nadwrażliwością, która narasta z poczuciem niepewności.

W istocie zadajemy sobie pytanie o trwanie polskości. Chodzi równocześnie i współzależnie o możliwość trwania narodu i zdolność do bycia Polakami. W tym pierwszym wymiarze mowa jest o istnieniu szczególnej struktury społecznej, wspólnej dla całej cywilizacji europejskiej. Wiąż narodowa jest w istocie poczuciem wspólnoty wynikającym z uczestnictwa w tym samym systemie wartości, chrześcijańskich i europejskich. Wśród nich wolność ma znaczenie podstawowe⁹. W drugim wymiarze zauważamy natomiast oryginalność, wszystko to, co wyróżnia jednostkę jako osobę i jako Polaka. Związek obu wymiarów

jest konieczny. Ani naród nie określa do końca jednostki, ani zbiór osób nie tworzy narodu. Wydaje się, że trwanie polskości stoi pod znakiem zapytania właśnie ze względu na osłabienie więzi podstawowych i zwyrodnienie cech oryginalnych. Nie znaczy to jednak, że jakiś stan polskości wcześniej był „lepszy” i można do niego wrócić. Na kresach europejskich napięcie było zjawiskiem naturalnym i stałym. Opisany wcześniej proces peryferyzacji i długo-trwała podległość zmieniły stały kryzys polskości w jej obumieranie¹⁰.

Taka hipoteza może wydawać się oburzająca. A jednak nadal wisi nad nami XIX-wieczne pytanie: Być albo nie być Polakami? Może tylko wyraźniej widać, że nie daje się ono rozdzielić od dylematu: Być czy nie być Europejczykami? Nie należy się oburzać. O narodzie nie powinno się mówić zbyt często, podobnie jak o ojczyźnie, nie wolno go jednak wykreślać pod pretekstem ratowania cywilizacji przed oparami nacjonalizmu.

Rzeczywistość, w której dokonuje się polskie Przejście, została ukształtowana przez komunistyczny totalitaryzm. Może dlatego tak trudno o jej precyzyjny opis. Wolę używać określenia „Sytuacja” definiując w ten sposób poczucie zewnętrznego ograniczenia wolności. Sytuacja uosabia zniewolenie. Zarazem jest to wytwór naszego strachu, naszej zgody na ograniczenie wolności i na kłamstwo. Określenie to oddaje położenie człowieka w systemie komunistycznego totalitaryzmu w sposób pełniejszy niż np. sowytyzacja¹¹. Sytuacja jest najbardziej widocznym zagrożeniem więzi narodowej. Izoluje nas, my z kolei czujemy się wobec niej pozbawieni oparcia w innych.

Proces przekształcania, który trwa w Polsce, bywa określany w różny sposób. Mowa jest o rozpadzie komu-

⁸ Zaczernpiliśmy to pojęcie z piosenki W. Młynarskiego pod tym tytułem (1973).

⁹ T. Łepkowski, *O polskim charakterze narodowym bez jego definiowania*, w: *tenże, Uparte trwanie polskości. Nostalgie. Spory. Nadzieje. Wartości*, Londyn 1989, s. 39 nn.; por. J. Ellul, *La Liberté fondatrice de l'Europe*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. II, Florence 1982, s. 1239–1246.

¹⁰ Por. J. Kieniewicz, *Zagrożenia polskości*, w: *Nurty życia społecznego*, Warszawa 1987.

¹¹ Por. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, Londyn 1984

nizmu, likwidacji systemu totalitarnego, przejściu do normalności, demokracji i kapitalizmu, o powrocie do Europy i rządów prawa. Wszystko to prawda a zarazem zawsze tylko jakiś aspekt naszego Przejścia¹². Sytuacja trwa, choć jakby coraz słodsza. Zwróćmy uwagę, że Przejście to zmiana strukturalna. Należy więc dostrzec, że elementami struktury dawnego systemu są trójpanowanie¹³, ideologiczność¹⁴ i pasożytnictwo.

W komunistycznym totalitaryzmie podporządkowane są wszystkie dziedziny życia: państwo, gospodarka i kultura. W ten sposób nomenklatura panuje zarówno nad społeczeństwem jak i jednostką. Jest to panowanie celowo rozmyte, takie pojęcia, jak partia wewnętrzna, dyktatura mafii czy nomenklatura są tylko przybliżeniami. Podobnie jak podporządkowanie państw satelickich centrali moskiewskiej. Wynika to z ideologiczności, z zamazania istotnych relacji przez strach i wyobcowanie. W rzeczywistości system jawnie i skrycie prowadzi do eliminacji wartości rozrywając więź narodową i niszcząc osobę. Więź społeczna ma być zaprogramowana, zaś jednostki mają się łączyć wedle wzorów centralnie kontrolowanych. To, co nazwano realnym socjalizmem, było ideologicznie ukształtowanym trójpanowaniem, tym doskonalszym, że środki przymusu zostały zastąpione Sytuacją.

Komunistyczny totalitaryzm został wprowadzie wymyślony i narzucony siłą, ale wytworzył uczestnictwo¹⁵. Stał się systemem autonomicznym pasożytując na organizmie narodu. Pasożytnictwo było stosunkiem wymuszonym, ale wytworzyło właśnie Sytuację. Jej to wyrazem stały się te osobiste dramaty i uwikłania, teorie mniejszego zła, ratowania substancji i podobne zjawiska uczestniczenia w powstałym systemie. Sytuacja stała się swoistym nosicielem zarazy totalitarnej, choroby wyrzeczenia się wolności. Obserwowane dziś deformacje są ściśle związane z pasożytnictwem. Dlatego istotnym zagrożeniem systemu nie stały się reformizmy i rewizjonizmy, ale działania wolnościowe i godnościowe, wcale niekoniecznie rewolucyjne. Pasożytnictwo wymagało podtrzymania istnienia organizmu „żywiciela”. Dokonując jego przekształceń, niszcząc więź narodową – prowadziło do zagłady. System znalazł

się w pułapce. Nie wolno zapominać, że nadal trzyma nas w charakterze zakładników.

Przejście nie jest więc programem przebudowy czy wyjściem na zewnątrz. Występują elementy demontażu, ale prawdziwy proces uwalniania się od Sytuacji przebiega w nas samych. Nie jest łatwo zmieniać strukturę państwa, powracać do normalności ekonomicznej, jeszcze trudniej oprzeć się pokusie jednorazowych, szybkich i jedynie skutecznych rozwiązań. Nie jest łatwe odzyskiwanie wolności, jeszcze trudniej odbudowywać wspólną zdolność tworzenia wartości. Może się zdawać, że mowa o luksusach, gdy dotkliwie przeskadza niewydolny system administracyjny, prawny, podatkowy, handlowy... Ale to wszystko, co wydaje się pozostałością „starego“, tkwi głęboko w nas.

W takim kontekście wypada chyba rozważać decyzje podejmowane w 1988–89 r. oraz rozpoczęcie nowej fazy po wyborach w czerwcu 1989 r. Wysiłek dziesięciolecia przyniósł załamanie trójpanowania, natomiast trwają dotkliwe efekty pasożytnictwa. Stopień porażenia narodu jest nadal trudny do ustalenia, ale dokonujące się zmiany wskazują na istnienie zdolności do autonomicznej transformacji¹². Przeznaczenia nie rysują się jasno, Europa, którą pragniemy odtworzyć, jest tylko zarysem możliwości. Będzie bardzo istotne, by budowanie nowego znajdowało sobie własne i oryginalne miejsce w Europie. Dochodzenie do przekonania o konieczności przemian wewnętrznych, osobistych, jest jedyną drogą pozbywania się Sytuacji. Najstosowniejszym określeniem dla tego procesu wydaje się nawrócenie.

Europa wraca do Polski, w miarę jak odtwarzamy naszą zdolność do bycia narodem, w miarę umacniania polskości. Europa będzie w Polsce o tyle, o ile cywilizację, nasze wspólne dziedzictwo, potrafimy odtwarzać sami i na własny sposób. Granica Europy będzie jak zawsze wyzna-

¹² Por. A. Smolar, *Transition démocratique en Pologne*, „Pouvoirs” 52/1990, s. 65–75.

¹³ W sensie nadawanym temu określeniu przez Leszka Nowaka.

¹⁴ Por. A. Zinowiew, *Rosja i Zachód*, Warszawa 1984, s. 97. Nomenklatura tylko pozornie jest aideologiczna.

¹⁵ Por. np. J. Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Warszawa 1986.

¹⁶ Por. K. Wóycicki, *Zmęczona polskość*, „Więź” 1/1990.

czona przestrzenią wolności, naszą zgodą na ciężar, jakim jest wolność. Europa jest dziś w Polsce tworzona, w miarę jak wolność staje się udziałem człowieka i fundamentem wspólnoty. Dlatego proces Przejścia, tak powolny i tak niepewny, jest w Polsce odbudowywaniem dziedzictwa kresowego. Jest próbą odtworzenia dialogu, z którego chciano nas wyłączyć, do którego zdolność została tak drastycznie ograniczona¹⁷. Jest to próba wniesienia znów w europejską *dialogikę*¹⁸ polskiej odmienności. Jest to wreszcie (a może być powinno?) wielkie wyzwanie nowego otwarcia na Wschód. Przesuwamy granicę Europy, po trzech stuleciach jej cofania, znowu ku wschodowi. Będzie to może proces odtwarzania tradycji europejskich kresów, przestrzeni dynamicznej a zarazem otwartej na Spotkanie. Nowa granica Europy pozwala mieć nadzieję nie tylko na wzbudzenie nowych sił ożywczych, ale także na spełnienie się narodowych aspiracji¹⁹. Doświadczenie polskiej przemiany, polskiego wariantu Przejścia, może być ważne dla wszystkich nadal tkwiących w obezwładniającym uścisku Sytuacji.

¹⁷ Kard. P. Poupard, *Dialog kultur i jedność Europy*, „Znak” 394/1988, s. 3-21.

¹⁸ Por. I. Łysiak-Rudnickij, *Ukraina między Wschodem i Zachodem*, „Znak” 395/1988, s. 38-47.

¹⁹ Wedle terminologii E. Morina. *Penser l'Europe*, Paris 1987.

La Pologne, frontière de l'Europe

Abordant la question de ce qu'on appelle le retour de la Pologne à l'Europe, l'auteur se sert du terme de „confins”. Il rappelle qu'avant les partages de la Pologne (le premier ayant au lieu en 1772), la Pologne, des siècles durant, incarnait l'Europe dans ses confins Est. C'est par le biais de la Pologne que passaient les valeurs, les idées, les modèles et les défis générateurs de consciences nationales en d'autres territoires. Les progrès territoriaux de la Russie ont fait céder la notion de „confins” à celle de périphérie. Or, celle-ci, la soumission à l'URSS dès la fin de la

seconde guerre mondiale aidant, a fait que la condition de la Pologne est perçue de nos jours comme retard ou sous-développement. Aujourd'hui, il s'agit moins d'un retour de la Pologne à l'Europe que de celui de l'Europe ici. La „sécession” polonaise (qui signifie l'affranchissement de la Pologne de son sentiment d'une liberté limitée de l'extérieur) est un processus qui, selon l'auteur, va dans le sens du rétablissement de l'héritage des „confins”; il constitue le défi majeur d'une nouvelle ouverture à l'Est.

Zjednoczenie Niemiec – Polska – Europa

Ostatnie miesiące 1989 r. i pierwsze miesiące bieżącego roku zdają się otwierać nowy rozdział w historii Europy. Emancypacja narodów i daleko idące przeobrażenia strukturalne, systemowe, polityczne w kilku krajach tzw. bloku wschodniego, zwanych również eufemicznie krajami „realnego socjalizmu”, przybrały tempo i zasięg do niedawna przez politologów i polityków nie przewidywany i nie oczekiwany. Obok najbardziej zaawansowanych w procesie odzyskiwania tożsamości Polaków i Węgrów o podmiotowość swą upomnieli się w listopadzie i grudniu 1989 r. Niemcy w Niemieckiej Republice Demokratycznej, Czesi i Słowacy, wreszcie Rumuni i Bułgarzy. Dla stosunków europejskich jednak szczególną rolę zdają się odgrywać te wydarzenia między Odrą i Łabą, które zapowiedziały, a następnie w daleko idącym stopniu już przygotowały (piszę te słowa w połowie kwietnia 1990 r.) zjednoczenie obu państw niemieckich – Republiki Federalnej Niemiec i Niemieckiej Republiki Demokratycznej – oraz wyodrębnionego dotychczas w specjalny sposób miasta Berlina. Potencjalna perspektywa powstania w wymiernej przyszłości w środku Europy organizmu państwowego z 77 mln. mieszkańców (z czego około 72 mln. narodowości niemieckiej) i o wielkim potencjale gospodarczym pobudziła ogromne zainteresowanie rozwojem wydarzeń w Niemczech wszystkich bezpośrednich sąsiadów obu istniejących dotychczas państw niemieckich, ale także niebezpośrednich sąsiadów, np. Włochów.

Znane uwarunkowania historyczne i realia położenia geograficznego jak też niewygasłe roszczenia terytorialne czy, co najmniej, nieдомówienia polityczne nadały w polskich oczach i odczuciach szczególny charakter toczącemu się procesowi zjednoczenia narodu niemieckiego.

Po wspólnym Oświadczeniu Katolików Polskich i Niemieckich z sierpnia 1989 r. z okazji 50-lecia rozpoczęcia II wojny światowej oraz wyważonych, ostrożnych, ale w swej istotnej substancji nie pozbawionych życzliwości wypowiedziach kanclerza Kohla w deklaracji rządu RFN z 1 IX 1989 r. i w czasie jego wizyty w Polsce w listopadzie 1989 r., dostrzec można było w następnych miesiącach wyraźny regres w stosunkach między RFN a Polską. Pozostaje wprowadzić w pełni mocy tekst wspólnego oświadczenia rządów z 14 XI 1989 r., najobszerniejszy w dziejach stosunków polsko-niemieckich, ale na płaszczyźnie psychologicznej, jeśli nawet nie prawnopolitycznej, trudniej dziś niż przed rokiem mówić o atmosferze pełnego zrozumienia i wzajemnego zaufania.

W tej sytuacji zdecydowaliśmy się zwrócić w połowie lutego bieżącego roku do kilku wybitnych przedstawicieli niemieckiego życia duchowego,

umysłowego, artystycznego i gospodarczego w RFN z trzema pytaniami dotyczącymi najaktualniejszych problemów, wynikających z procesu zjednoczenia się państw niemieckich:

1. Wiele Polaków obawia się lub wręcz opowiada przeciw zjednoczeniu Niemiec. Czy i jak mógłby Pan ich przekonać, że zjednoczone Niemcy nie stanowią niebezpieczeństwa dla Polski?

2. Jakie trudności i niebezpieczeństwa dostrzega Pan na drodze do zjednoczenia Niemiec?

3. Jak widzi Pan zjednoczone Niemcy, Europę Wschodnią i ich wzajemne stosunki w ramach Europy 2000?

Świadomie pominięto osoby zaangażowane w chwili obecnej bezpośrednio w czynnym życiu politycznym RFN, zdecydowano się jednak prosić o wypowiedzi ludzi o różnym doświadczeniu, światopoglądzie, powiązaniach politycznych, mających znaczenie w rozleglejszych środowiskach społecznych Niemiec.

Odpowiedzi złożone od końca lutego do połowy kwietnia 1990 r. są nacechowane rzeczowością i spokojem w ocenie sytuacji. Wydaje się też, że łączy je przeświadczenie autorów, iż w kategoriach realnego myślenia politycznego Polsce nic nie zagraża ze strony zjednoczonych Niemiec („Gdyby dzisiaj miało się odbyć w Republice Federalnej referendum, czy polska granica zachodnia jest nienaruszalna, najwyżej 2-3% głosujących udzieliłoby na to pytanie odpowiedzi przeczącej” – prof. N. Lobkowicz). Z drugiej strony zrozumiałe są polskie lęki („Komu znane są niewypowiedziane cierpienia narodu polskiego pod okupacją niemiecką, tego nie może zdziwić fakt, że niemal połowa wszystkich Polaków występuje przeciwko zjednoczeniu Niemiec” – S. Lenz).

Autorzy postulują rozwój stosunków gospodarczych i międzyludzkich pomiędzy obu narodami, są też na ogół zgodni w ocenie istniejących psychologicznych napięć i relikwów tragicznej przeszłości.

Szczególne rolę spełnia wypowiedź arcybiskupa Kolonii, kard. Joachima Meisnera, który ocenia perspektywy zjednoczenia Niemiec i Europy w wymiarze posłannictwa wiary i rechrystianizacji Europejczyków.

Można przyjąć, że te ważne głosy niemieckie będą dostrzeżone i prze-myślane tak przez wielu Niemców jak i przez wielu Polaków.

Władysław Bartoszewski

* Autor, ur. 1922, pisarz i historyk, jest laureatem Europejskiej Nagrody Herdera (Wiedeń 1983) i Nagrody Pokoju Księgarzy Niemieckich (Frankfurt nad Menem 1986). Od 1984 r. czasowo przebywa w RFN, wykładając na uniwersytetach m.in. w Monachium, Augsburgu, Eichstätt.

Daniel Cohn-Bendit

Ur. 1945 w Montauban we Francji syn Żydów niemieckich zmuszonych do ucieczki z hitlerowskiej Rzeszy. Dzieciństwo spędził we Francji, maturę zdał w RFN, potem studiował socjologię w Nanterre. Jeden z przywódców „Rewolty Studenckiej 1968” w Paryżu. Wydalony z Francji zamieszkał we Frankfurcie nad Menem. Z zawodu publicysta i księgarz, autor licznych dysertacji na tematy społeczne i ideologiczne. Od 1984 w Partii Zielonych. Obecnie kierownik Wydziału Problemów Socjalnych i Wymiany Kulturalnej Rady Miejskiej Frankfurtu.

1. Zapytujecie Państwo, jak można by przekonać obywatelki i obywateli Polski, iż ponowne zjednoczenie Niemiec nie stanowi dla Polski żadnego zagrożenia? Nader chętnie rozproszyłbym polskie obawy zwracając uwagę, że w tym kraju zostały już wystarczająco umocnione tradycje cywilne oraz że żaden kraj w Europie nie musi się już więcej obawiać Niemiec z *sobą samymi nie w porządku* i skłonnych do polityki agresywnego samookreślenia. Lecz w obecnym biegu wydarzeń w Niemczech nie dostrzegam ze swej strony możliwości takiego uspokojenia.

Żeby nie było nieporozumień – nie chodzi o wojnę. Niemiecki ekspansjonizm już nie istnieje i pomimo okresowych sukcesów wyborczych radykalnych partii prawicowych solidna większość w Republice Federalnej, a zapewne również w NRD – opowiada się za polityką porozumienia i pokojowej wymiany z Polską. Jest wprawdzie oburzające, że kanclerz federalny Kohl – wyraźnie przez wzgląd na prawicową klientelę wyborczą swej partii – nie jest obecnie gotów do ostatecznego uznania polskiej granicy zachodniej i tym samym położenia kresu temu nieszczęsnemu konfliktowi; niemniej jednak nie może być wątpliwości, że faktyczne uznanie tej granicy dokonało się. Śmiem twierdzić: gdyby w Republice Federalnej jakkolwiek partia rządząca wystąpiła otwarcie na rzecz rewizji polskiej granicy zachodniej, to upadek takiego rządu nastąpiłby w ciągu niewielu dni.

A mimo to nowe, większe Niemcy będą wywoływać zagrożenie: dla Polski, dla Europy, a także dla samych Niemiec. Europa – najbardziej zagrożony, najbardziej

ściśnięty kontynent globu – była przez 40 lat podzielona, w jej historii dokonała się swego rodzaju przerwa. Wraz ze zniknięciem żelaznej kurtyny otwierają się wielkie szanse, ale także zaznaczają się nowe niebezpieczeństwa. A oto szanse: Europa może na powrót podjąć swoją historię i po raz pierwszy w dziejach otwiera się możliwość powstania sąsiedzkiej Europy, wymiany nie-wojennej. Wschód Europy wnosi do tego projektu wspólne wszystkim jego krajom doświadczenie zrywu pokojowego, doświadczenie, jak można obalić dyktatury bezkrwawą drogą; Europa Wschodnia wnosi arcydemokratyczne doświadczenie samo- i nowo-konstituowania się społeczeństwa. A Zachód Europy, który wszystkich swoich pozostałych dyktatorów także pozbył się drogą pokojową, wnosi doświadczenia społeczeństw, które stały się plus minus cywilne, niemal już całkowicie zapomniały dawną waśń między narodami i które – mimo wszystkich pozostałych jeszcze konfliktów i braku równowagi pomiędzy regionami bogatymi a biednymi – osiągnęły niewyobrażalny jeszcze przed dziesięcioleciaми poziom prosperity i sprawiedliwości społecznej. A teraz zagrożenia: wraz z otwarciem granic niemal bezpośrednio zderzają się z sobą społeczeństwa bardzo zróżnicowane i występujący między nimi uskok ma wymiar nie tylko ekonomiczny, lecz także kulturalny i polityczny. Kraje Europy Wschodniej, niejako unieruchomione przez ich reżimy, teraz nawiązują wielokroć do swej przedsocjalistycznej przeszłości – tak w pozytywnym jak i w negatywnym. Już obecnie widać, że wraz z upadkiem fikcyjnych socjalistycznych identyfikacji w wielu krajach Europy Wschodniej może dojść do nowego rozkwitu nacjonalizmu, który zdaje się zapewniać bezpieczeństwo i tożsamość. Jest to nieuniknione, ale również niebezpieczne – jeżeli na scenie europejskiej zapanują właśnie o granice i terytoria, a także polityka narodowego separowania się, sąsiedzka Europa byłaby niebezpiecznie zagrożona.

Z tego punktu widzenia zjednoczenie obydwu państw niemieckich ma w sobie coś upiornego. Bez wątpienia – i chwała Bogu – dobiega kresu era państw narodowych i również dlatego mówi się teraz tak wiele o zjednoczonej

Europie. Ale im bardziej świat staje się niezależny i kompleksowy, tym bardziej problematyczne i niebezpieczne staje się także wykształcenie i umacnianie postaw prona-rodowych. Tożsamość narodowa, z którą w końcu nieod-ownie wiąże się pewien czynnik racjonalistyczny, pow- staje w wyniku odcinania się od obcego, innego; jest w pewnej mierze nacechowana negatywnie. Okoliczność ta może (jak tego dowodzi przykład Polski) mieć sens w cza- sach wymuszonego samookreślenia się przeciw władzom okupacyjnym; w czasach pokojowych jest jednak nieprzy- datna, ponieważ wznosi mury narodowe tam, gdzie nie powinny one istnieć.

Tożsamość obywateli i obywateli Europy będzie mu- siała opierać się na czymś innym: na demokracji, na spo- łeczeństwie cywilnym i na prawach człowieka. I tutaj – to moje marzenie – zadaniem Niemców byłoby wreszcie stwo- rzenie pozytywnego przykładu. Niemieckie państwo naro- dowe istniało jedynie 75 lat, było w dziejach niemieckich tylko epizodem, a doprowadziło do nieporównywalnej katastrofy; nie tylko nie wygasło konfliktów wewnątrz- niemieckich, lecz w sposób barbarzyński rozszerzyło je na świat. Teraz więc byłaby pora na inne rozwiązania. Nowa wielka Europa, po to by nie stała się żadną Rze- szą, żadnym supermocarstwem, potrzebuje zróżnicowanej struktury wewnętrznej, bogatego życia politycznego należących do niej krajów i regionów, potrzebuje roz- wiązań poziomych. Najlepszą drogą ku temu jest system federacyjny, który w Niemczech ma długą trady- cję. Tak więc Niemcy mogliby tu służyć przykładem: nie państwo federalne (Bundesstaat), lecz federacja pań- stw (Staatenbund), nie koncentracja, lecz mądry podział władzy.

2. Podział Niemiec musiał się skończyć, bowiem wraz z upadkiem reżimu NRD upadła również RAISON D'ETRE tego państwa; podział Niemiec musiał się skończyć, ponieważ wziął się z samowolnie wytyczonych granic. Wszystko więc przemawiałoby za tym, by obydwie państwa niemiec- kie zbliżyły się ostrożnie ku sobie, bez tworzenia nowego państwa i narodu. W Europie przyszłości bowiem współ-

noty ludzkie nie mogą więcej formować się opierając się na wspólnych granicach. W obu częściach Niemiec zabrakło jednak sił politycznych i społecznych zdolnych do uprawiania tej polityki rozwagi. Katastrofalny był zwłaszcza zwrot socjaldemokracji na nowy narodowy tor. Willy Brandt jest w błędzie, gdy dzisiaj pełnym głosem, ciągle na nowo podkreśla prawo Niemców do wyłącznego decydowania o ich państwowej przyszłości. Problem niemiecki na pewno istnieje, ale nie jest on sprawą samych Niemców. Prawo samostanowienia narodów nie jest w świecie, który potrzebuje wymiany pokojowej, wartością samą w sobie – granice tego prawa znajdują się tam, gdzie narusza ono interesy innych albo wywołuje strach. Właśnie Niemcy są zobowiązane, by ciągle także patrzeć na siebie samych oczyma innych, oczyma ich europejskich sąsiadów. Ze strony nowych, większych Niemiec nie płynie żadne zagrożenie wojną, ale – zanim jeszcze dokona się proces jednoczenia Europy – stwarzają one niedobre fakty, obciążają powstający nowy europejski porządek nie odpowiadającą duchowi czasu nową koncentracją siły. Przez samo swoje istnienie pobudzają nacjonalizmy w innych krajach europejskich, skłaniają inne kraje do zwłoki, co nie pomaga w usuwaniu klimatu niedowierzania. Europa potrzebuje nowego ładu, ale również nowej wizji solidarności i społecznej sprawiedliwości; przez samo swoje istnienie nowe większe Niemcy będą odwracały uwagę od tych kwestii – a są to kwestie przyszłości – i przez to będą także przyczyniać się do renesansu ekonomicznego ekspansjonizmu. Za bardziej obiecujący sukces będą uchodzić nie rozwiązania solidarnościowe, lecz thatcherystowskie. Radykalne kuracje liberalizmu rynkowego tak czy tak natrafiają już na koniunkturę na wschodzie Europy, gdzie poszukuje się dróg wyjścia z mizerni ekonomicznej. Ta tendencja, która może prowadzić do polityki nie wolnej od zagrożeń nowymi potężnymi nadużyciami socjalnymi, wskutek zjednoczenia Niemiec przypuszczalnie zyska jeszcze na sile. W konfrontacji z samookreślającym się nowym państwem niemieckim podejmą próby samookreślenia inne kraje i postawa „przeciwko sobie” przeważy postawę „z sobą”.

3. Zapytuję Państwo na koniec, jak wyobrażam sobie zjednoczone Niemcy i Europę Wschodnią w 2000 r. Mam nadzieję i stawiam na taką Europę roku 2000, w której problem narodowy zostałby odłożony ad acta. Na Europę, w której prawa człowieka już nigdzie więcej nie byłyby definiowane w aspekcie nacjonalistycznym. Na Europę, w której pokojowa wymiana byłaby czymś naturalnym. Stoimy wobec wielkich zadań ekonomicznych, społecznych i ekologicznych i potrzebna jest nam Europa tak (w sobie) umocniona, aby mogła w produktywny sposób przyczynić się do rozwiązania konfliktu pomiędzy biednymi a bogatymi krajami świata i aby przeciwstawić nowym występującym na świecie fundamentalizmom praktyczny przykład koegzystencji społeczeństw cywilnych.

Jak to osiągnąć? Przez wzmacnianie wszędzie w Europie wymiany ponad granicami narodowymi; przez wykorzystanie w konstruowaniu nowych wspólnot doświadczenia krajów, które doprowadziły do pokojowego kresu dyktatury (a więc i NRD); przez współdziałanie w Niemczech wszystkich sił opowiadających się za wizją społeczeństwa cywilnego, na rzecz rozkładu państwa neonarodowego i włączenia jego części i regionów w jedną sąsiadzką Europę.

Frankfurt nad Menem, kwiecień 1989 r.

Peter Glotz

Ur. 1939 w Eger (Czechosłowacja), dr filozofii, wieloletni działacz partii socjaldemokratycznej, od 1972 deputowany do parlamentu Republiki Federalnej (Bundestag), 1981-87 sekretarz generalny SDP, redaktor naczelny pisma teoretycznego „Neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte”.

1. Niemcy były krajem nacjonalistycznym. Najpóźniej w 1848 r. dokonano się tam zerwanie związku oświeceniowego kosmopolityzmu z ideą państwa narodowego; odtąd dla Niemców umiłowanie wolności stało się mniej ważne niż poczucie narodowe. Herder został usunięty w cień przez Fichtego; współwina za I wojnę światową obciąża

Niemców, drugą – wywołali. Dlatego zrozumiała jest dla nas obawa naszych sąsiadów przed zjednoczonymi Niemcami, szczególnie obawa Polaków (a także Francuzów).

Nasi sąsiedzi winni uwzględnić szkołę, jaką nam dano w ciągu ostatnich 40 lat i jakiej wielu z nas poddało się także dobrowolnie. Zjednoczenie obu państw niemieckich, które teraz się dokonuje, nie jest wynikiem żarliwego patriotycznego dążenia, które jakoby ogarnęło niemieckie elity czy wręcz niemieckie masy. To znacznie bardziej rozpad systemu sowieckiego w Europie Środkowo-Wschodniej w większym lub mniejszym stopniu zmusił Republikę Federalną do przejęcia ekonomicznej odpowiedzialności za NRD; ktoś inny bowiem miałby to zrobić? Konrad Adenauer i Willy Brandt, dwaj najbardziej znaczący politycy niemieckiej historii po 1945 r., zawsze traktowali proces jednoczenia Europy jako ważniejszy od jednoczenia Niemiec. Daleki od bycia nacjonalistą jest również Helmut Kohl, urzędujący kanclerz federalny. Popętnił on błąd polegający na tym, że za późno i zanadto zwlekając udzielił ostatecznej gwarancji nienaruszalności polskiej granicy zachodniej; liczył się on z prawicowym marginesem politycznego spectrum Republiki Federalnej – mniejszością nie przekraczającą zapewne 1/6 ogółu wyborców. Niemniej przyniatająca większość Niemców w Republice Federalnej i znaczna większość Niemców w NRD uznaje granice wytyczone w Poczdamie za ostateczne. Wśród Niemców zajmujących się polityką, tak jak to obecnie wygląda, nie da się już więcej uprawiać nacjonalizmu – dzisiaj nie i jutro także nie. Richard von Weizsäcker nie jest jedynie osobistością reprezentacyjną, jest on rzeczywistym reprezentantem znaczącej większości Niemców. Żadna z wielkich grup naszego społeczeństwa: ani związki zawodowe, ani przemysł, żadna z wielkich partii i żadne z faktycznie silnych ugrupowań, nie uprawia wojującego rewanżyzmu. Program nie głosi *ponownego zjednoczenia Niemiec* w sensie wznowienia Bismarckowskiej Rzeszy, lecz zjednoczenie terytoriów Republiki Federalnej i NRD w ramach ponadterytorialnych powiązań europejskich. Wspólnie mamy cenną szansę stworzenia Europy, w której nie wystąpią dawne konflikty.

Oczywiście, nie mamy żadnej pewności, nikt z nas. Największe niebezpieczeństwo polega na tym, że większe Niemcy będą przez inne narody odbierane jako prowokacja. Samo powstanie Bismarckowskiej Rzeszy wystarczyło do takiego podniecenia nacjonalizmów w wielonarodowych Austro-Węgrzech, że ten wielonarodowościowy organizm państwowy rozpadł się w 1918 r. Zjednoczone Niemcy tylko wówczas nie będą stanowić zagrożenia dla Europy, gdy państwa narodowe w Europie powszechnie stracą na znaczeniu; oznacza to, że stworzymy taką nową strukturę europejską, w której będzie mogła rozwijać się pomyślnie indywidualność wszystkich narodów bez zamykania żadnego z nich w jego własnym państwie.

2. Niemcom nie wolno uważać Niemiec za ważniejsze od Europy. Jednoczenie Niemiec winno stanowić impuls przyspieszający jednoczenie Europy, nie zaś kłodę rzuconą w poprzek europejskiej jedności. Aby posłużyć się przykładem – jeżeli dojdzie do niemieckiej unii monetarnej, musi to być pierwszy krok do europejskiej unii monetarnej. Chodzi o to, by zjednoczenia obu państw niemieckich, Republiki Federalnej i NRD, nie traktować jako odwrotu ku państwu narodowemu, lecz jako postęp w kierunku federacji europejskiej.

Na początku zjednoczenie wywoła znaczne problemy ekonomiczne: bezrobocie w NRD, wysokie koszty dla obywateli Republiki Federalnej. Problemy te są do pokonania; po 5 latach zjednoczenie może się okazać sukcesem ekonomicznym. Trzeba jednak zatroszczyć się o to, by w ciągu owych 5 lat nie zgotować sobie zbyt wielu nowych radykalizmów. Można sobie łatwo wyobrazić, że w zjednoczonych Niemczech partia prawicowo-radykalna uzyska więcej niż 5% głosów. W żadnym przypadku nie da się wykluczyć, że takie ugrupowanie, jak PDS – sukcesorka SED – będzie reprezentowane w parlamencie ogólnoniemieckim. Rzecz w tym, by takie poszerzenie spectrum politycznego „przełknąć”. Do tego nieodzowna jest troskliwa piecza nad państwem socjalnym (Sozialstaat) i ograniczenie egoizmów ekonomicznych.

Droga do zjednoczenia Republiki Federalnej i NRD musi być dokładnie uzgodniona z europejskimi sąsiadami. Jeżeli chcą dokonać fuzji dwa kantony Szwajcarii – potrzebują zgody wszystkich pozostałych kantonów swego kraju. W taki sam sposób Holandii czy Polski, Belgii czy Czechosłowacji dotyczy powstanie w centrum Europy nowych większych Niemiec. Włączenie zjednoczonych Niemiec w system politycznego bezpieczeństwa nie jest tylko problemem niemieckim, jest sprawą europejską. Niemcy muszą to zrozumieć; podobnie – supermocarstwa i inne narody europejskie.

3. W Europie istnieją dwie przeciwstawne tendencje; z jednej strony nowa, wybiegająca w przyszłość europeizacja, która niesie z sobą nowe formy integracji i rezygnację z suwerenności państw narodowych; z drugiej strony – renacjonalizacja, czyli powrót do państwa narodowego dawnego typu, albo nawet secesja, oderwanie się, separatyzm. Wobec tego dylematu istnieje tylko jedna odpowiedź: europejski federalizm narodów z rozbudowanym systemem praw dla mniejszości narodowych i grup etnicznych oraz wznoszące się ponad tym ponadnarodowe, ponadterytorialne struktury i powiązania.

Integracja Europy musi się dokonywać krok po kroku. Wspólnota Europejska nie może z dnia na dzień wchłonąć wszystkich państw Europy Środkowo-Wschodniej. Można również powątpiewać, czy zarządzanie z Brukseli całą Europą może być skuteczne. Pierwszy krok musi wykonać wspierana przez Wspólnotę Europejską EFTA (Europejskie Stowarzyszenie Wolnego Handlu) stwarzając krajom Europy Środkowo-Wschodniej szansę kooperacji. Analogiczny proces jest konieczny w dziedzinie obrony: strategie NATO i Układu Warszawskiego są przestarzałe, muszą być zmienione. Celem dalekosiężnym jest Europejski System Bezpieczeństwa po odrzuceniu systemów sojuszniczych skierowanych nawzajem przeciw sobie. Taki system bezpieczeństwa, na rzecz którego trzeba zrezygnować z suwerennych praw narodowych, wymaga jednak czasu. Ze starych struktur można zrezygnować dopiero wówczas, gdy zostaną ustalone nowe struktury. Obecnie chodzi o stworzenie nowych instytucji ogólnoeuropejskich: Euro-

pejskiej Agencji Rozbrojenia, Europejskiego Urzędu Ochrony Środowiska, być może Uniwersytetu Europejskiego. Jeżeli takie instytucje będą skutecznie działać w 2000 r. – powstanie ogółouropejskiej Wspólnoty Politycznej przestanie być dłużej utopią.

Bonn, 17 IV 1990 r.

Hans Heigert

Ur. 1925 w Moguncji, dr filozofii, publicysta, wieloletni pracownik Radia i Telewizji Bawarskiej, od 1969 szef kolegium „Süddeutsche Zeitung”, od 1989 prezydent Instytutu Goethego. Autor licznych publikacji, w tym „Deutschlands falsche Träume” (1968).

Nie jestem obecnie w stanie odpowiedzieć wyczerpująco na pytania ankiety, ograniczę się więc jedynie do przedstawienia kilku haseł wywoławczych.

1. W zjednoczeniu obydwu państw niemieckich (pojęcia „ponowne zjednoczenie” /Wiedervereinigung/ nie używam świadomie) nie dopatrzę się żadnego niebezpieczeństwa dla Polski. Nie starcza mi wyobraźni, aby uzmysłowić sobie podobne zagrożenie. Niemcy przestały być potęgą imperialistyczną, nie dysponują również militarną suwerennością.

2. Dostrzegam kolosalne trudności, nade wszystko w dziedzinie gospodarczej, finansowej. Trudności te będą nas absorbować jeszcze przez wiele lat.

3. W 2000 r. widzę Europę Zachodnią bardzo zaawansowaną w procesie zjednoczenia. Państwa złączone we Wspólnocie Europejskiej już nie będą mogły się rozdzielić. Suwerenność poszczególnych rządów w jeszcze większym stopniu niż dotychczas przejdzie na Brukselę. Mam nadzieję, że w toku tego rozwoju Parlament w Strasburgu uzyska więcej praw.

W efekcie nadzwyczajnego potencjału ekonomicznego tych „Stanów Zjednoczonych Europy” znaczną pomoc będą mogły uzyskać również państwa Europy Wschod-

niej. Sądzę, że stanie się możliwe swoiste stowarzyszenie (Assoziierung) tych państw ze Wspólnotą Europejską, natomiast nie widzę żadnej możliwości ich pełnego przystąpienia do niej w ciągu najbliższych 10 lat.

Monachium, 16 II 1990 r.

Siegfried Lenz

Ur. 1926 w Elku (Lyck), pisarz, autor licznych zbiorów opowiadań, esejów, powieści i słuchowisk. Najbardziej znane: „Lekcja niemieckiego” (1968), „Einstein przepływa Łabę” (1975), „Muzeum ojczyste” (1978). Laureat licznych nagród, m.in. Nagrody im. Gerharta Hauptmanna, lubeckiej Nagrody im. Thomasa Manna i w 1988 – Nagrody Pokoju Księgarzy Niemieckich.

1. Komu znane są niewypowiedziane cierpienia narodu polskiego pod okupacją niemiecką, tego nie może zdziwić fakt, że niemal połowa wszystkich Polaków występuje przeciwko zjednoczeniu obydwu państw niemieckich. Ów lęk jest ugruntowany przez doświadczenie historyczne. Zrozumiałe, że w związku ze zjednoczeniem Niemiec istnieją dzisiaj w Polsce obawy o nienaruszalność jej granicy zachodniej. Obawom tym mogą – moim zdaniem – położyć kres oświadczenia gwarancji złożone przez obydwu państwa niemieckie jeszcze przed szczytem KBWE oraz deklaracja gwarancji ze strony zwycięskich mocarstw. Ciągłe jeszcze obowiązuje zastrzeżenie prawa czterech zwycięskich mocarstw (Das Vorbehaltsrecht); dotyczy ono także obojętnie jak zjednoczonych Niemiec – w federację czy konfederację. (Angielska pani premier uczyniła już gwarancję granicy warunkiem niemieckiej jedności.) Poza tym uważam za pożądane, by do obrad czterech zwycięskich mocarstw na temat Niemiec włączyć przedstawicieli Polski i Izraela.

2. W każdym przypadku musi zostać uwzględnione bezpieczeństwo Związku Radzieckiego, szczególnie równowaga strategiczna pomiędzy NATO a Układem Warszawskim. (Dla Związku Radzieckiego byłoby prawdopodobnie nie do przyjęcia, gdyby terytorium NRD podlegało NATO.) Zjednoczone Niemcy mogłyby stanąć wobec fak-

tu, że na ich obszarze będą stacjonować cztery armie: Bundeswehra, Narodowa Armia Ludowa, NATO i wojska radzieckie (ogółem, według moich obliczeń, znacznie ponad milion żołnierzy). Uzasadnić obecność i funkcję tych armii, względnie zakończyć ich „delikatne” sąsiedztwo – oto w czym dostrzegam istotne trudności na drodze do zjednoczenia.

3. Po wydarzeniach minionego roku winno się zaniechać jakiegokolwiek politycznego prognozowania. Niemniej śmiem przewidywać, że długo przed 2000 r. – być może już jesienią obecnego roku – NRD stanie się członkiem Wspólnoty Europejskiej. Jeżeli proces integracji europejskiej będzie przebiegał w sposób zadowalający, można oczekiwać, że również państwa Europy Wschodniej – być może stowarzyszone – będą należeć do Wspólnoty Europejskiej. Wobec rosnących problemów globalnych, które stawiają pod znakiem zapytania szanse przeżycia społeczności świata, partykularne interesy narodowe tracą coraz bardziej na znaczeniu. Wreszcie proces niemieckiego jednoczenia będzie przebiegał tym mniej ryzykownie, im w sposób bardziej zdecydowany zostanie on włączony w proces integracji Europy.

Hamburg, 20 II 1990 r.

Nicholas Lobkowicz

Ur. 1931 w Pradze, z pochodzenia Czech, obywatel amerykański. Prof. filozofii i nauk politycznych Uniwersytetu Notre Dame w USA, od 1967 – Uniwersytetu Monachijskiego, w latach 1971-82 jego rektor i prezydent. Obecnie prezydent Katolickiego Uniwersytetu w Eischstätt. Członek Papieskiej Rady Kultury. Autor licznych publikacji na temat teorii poznania oraz krytyki marksizmu.

1. Jest bardziej niż zrozumiiałe, że ponowne zjednoczenie Niemiec wywołuje wśród wielu Polaków strach. NRD jako sąsiad był małym, niewiele znaczącym krajem; tymczasem zanoszą się na to, że zjednoczone ponownie Niemcy będą wcześniej czy później najpotężniejszym państwem na kontynencie europejskim. Jeżeli ponadto stolicą tego pań-

stwa będzie znowu Berlin, jestem w stanie mając w pamięci lata 1939-45 – ten polski niepokój i niepewność aż za dobrze zrozumieć, współodczuwać.

Niemniej sędzę, że obawy te są nieuzasadnione. Czasy, w których państwa europejskie były zainteresowane ekspansją poza własne granice i zdominowaniem innych państw, definitywnie minęły. Szacunek, poważanie praw człowieka połączone z wolnością środków masowego przekazu spowodowały, że żadne państwo europejskie nie może sobie pozwolić, by w jakikolwiek sposób uciskać czy tym bardziej zwalczać państwa sąsiedzkie. To jest właśnie jeden z wielkich walorów demokracji zachodniej – politycy nie mogą podjąć żadnego niegodnego działania, które by nie zostało w krótkim czasie wykryte i nie wywołało protestów.

W odniesieniu do Niemiec istnieje oczywiście, patrząc od strony Republiki Federalnej, pewien czynnik niepewności – NRD. Fakt, że tak długo nie istniała tam niezależna prasa, spowodował, że właściwie nie wiemy, jaka jest tamtejsza „opinia publiczna”. Odnosi się nadto wrażenie, że resentymenty w odniesieniu do Polski i Polaków są w NRD silniejsze aniżeli w Niemczech Zachodnich. Tyle że w zjednoczonych Niemczech decydujące słowo będzie miała Republika Federalna, a nie NRD; jest ona po prostu owym bardziej rozwiniętym, bogatszym i w aspekcie polityki światowej nieporównanie potężniejszym z obydwu dotychczasowych państw niemieckich. Oczywiście także tam są pojedynczy ludzie (i grupy) niezyczliwi Polsce bądź dlatego, że pragnęliby przyłączenia Śląska, bądź dlatego, że swym rosnącym nacjonalizmem reagują na polski nacjonalizm, bądź wreszcie dlatego, że Polakami gardzą (niestety, i to się jeszcze zdarza!). Ludzie ci jednak stanowią znikomą mniejszość, której opinia nie ma najmniejszej szansy na przebicie się. Gdyby dzisiaj miało się odbyć w Republice Federalnej referendum, czy polska granica zachodnia jest nienaruszalna, najwyżej 2-3% głosujących udzieliłoby na to pytanie odpowiedzi przeczącej. Ten nikły procent może jednak w wyborach WEWNĄTRZNIEMIECKICH być nie bez znaczenia; dlatego kanclerz federalny Kohl tak długo zwlekał z jednoznaczną wypowiedzią, by nie stracić

żadnego głosu. Można tę jego polityczną taktykę poddać krytyce, nie wolno jednak nie dostrzegać, że żaden, choćby niewiele znaczący, polityk ani razu nie wypowiedział się przeciwko obecnym zachodnim granicom Polski.

Tak więc ostałby się jedynie wzgląd, że zjednoczone Niemcy mogłyby Polskę zdominować gospodarczo. Ale i to uważam za mało prawdopodobne, ponieważ obecnie zachodnioeuropejscy przedsiębiorcy bardzo świadomie rozumują w kategoriach ogólnoeuropejskich. Zaś zarzut, że niemieckie przedsiębiorstwa wyzyskiwałyby Polskę, w efekcie przyniósłby przede wszystkim im samym znaczne straty gospodarcze. Być może w Polsce nie dostrzega się wystarczająco, że polityka i gospodarka obecnie są w znacznie mniejszym stopniu niż dawniej warunkowane irracjonalnymi nastrojami. Demokracja i demokratyczne systemy państwowe nie mogą już dłużej, tak jak to bywało wcześniej, ulegać tendencjom imperialistycznym, po prostu dlatego, że pokój wewnątrz kraju i zagranicą jest ze sobą nader ściśle spleciony i wymaga bacznej uwagi – także na państwa sąsiedzkie, jak i ze względu na państwa sąsiedzkie.

Ufam, że czytelnicy nie wezmą mi za złe, jeżeli w tym kontekście zwrócę uwagę na dość paradoksalnie brzmiące niebezpieczeństwo – nacjonalizm w Polsce. (W całej postkomunistycznej Europie obserwujemy zjawiska wybuchu tłumionych uczuć narodowych i towarzyszących im, niestety, nacjonalizmów.) Gdyby w Polsce taki nacjonalizm miał się stać w stosunku do Niemców agresywny (np. w związku z niemiecką mniejszością na Śląsku), mogłaby się zmniejszyć głęboka sympatia i gotowość pomocy, jakie odczuwa większość mieszkańców Republiki Federalnej w stosunku do Polski, czemu dała wyraz choćby ofiarnością po wprowadzeniu stanu wojennego w 1981 r.

2. Nielatwo na to pytanie odpowiedzieć, ponieważ nikt jeszcze dobrze nie wie, jak to ponowne zjednoczenie ma się dokonać. Dostrzegam tu trzy kręgi problemowe. Pierwszy to kwestia, gdzie miałaby przebiegać granica pomiędzy NATO a Układem Warszawskim. Wszystkie partie polityczne Republiki Federalnej odrzucają finlandyzację Nie-

mieć, w rachubę wchodzi zatem teoretycznie trzy rozwiązania: albo zachowanie stanu obecnego pomimo zjednoczenia (trudno sobie wyobrazić, jak miałyby to być możliwe), albo przesunięcie granic pomiędzy NATO a Układem Warszawskim aż po polską granicę zachodnią (co byłoby trudne do zniesienia dla Polski), albo wręcz aż do granicy radzieckiej (czego nie zaakceptuje Związek Radziecki). Trzeba zatem znaleźć rozwiązanie, które uzyska zgodę zarówno ZSRR jak i Stanów Zjednoczonych, ale także Niemiec i państw z nimi sąsiadujących – a takiego rozwiązania jeszcze nie widać. Rozwój sytuacji następował bowiem szybciej, aniżeli było to dogodne dla wszystkich zainteresowanych, w tym również, a może nawet szczególnie, dla polityków niemieckich.

Drugi krąg problemów dotyczy gospodarki. W wyniku ponownego zjednoczenia obywatele NRD będą mieli te same uprawnienia socjalne co obywatele Republiki Federalnej, wśród nich np. sposobność przenoszenia się w regiony korzystniejsze pod względem gospodarczym. Ta i inne okoliczności zmuszą Republikę Federalną, nade wszystko jej gospodarkę, do niesłychanych wysiłków, wręcz ofiar, bowiem nawet w najbardziej korzystnym przypadku trzeba 10 lat, by zrównać poziom ekonomiczny NRD ze standardem Niemiec Zachodnich.

Trzeci zakres problemów dotyczy postaw politycznych obywateli w obecnej NRD. W przeciwieństwie do Republiki Federalnej NRD jest krajem o tradycji w przeważającej większości protestanckiej, z którego przed wojną wywodziła się większość głosów socjaldemokratycznych. Istnieją więc obawy, że zjednoczone Niemcy mogłyby dokonać istotnego odchylenia w lewo. Jakkolwiek może to u wielu prawych Polaków z szeregów „Solidarności” wzbudzić sympatię, niemniej nie powinni oni zapoznawać faktu, że socjaldemokraci podczas swoich rządów doprowadzili Republikę Federalną na krawędź ruiny finansowej, a ponadto aż do ostatniej chwili utrzymywali kontakty jedynie z partiami komunistycznymi w NRD, podobnie zresztą w Polsce. Równocześnie także grupy prawicowe, jak republikanie, staną się w Niemczech Wschodnich silniejsze aniżeli w Zachodnich. W efekcie

dojdzie więc zapewne do znacznie silniejszej polaryzacji politycznej, aniżeli miało to miejsce dotychczas w Republice Federalnej.

3. Wielką, wręcz historyczną szansą zjednoczonych Niemiec mogłoby stać się zbudowanie mostu między Europą Środkowo-Wschodnią a Zachodnią – mostu politycznego, gospodarczego i wreszcie kulturalnego. Odpowiadałoby to dawniejszym tradycjom Niemiec zawsze bardziej zorientowanych na Wschód aniżeli na Zachód. Zmiana dokonała się dopiero po 1945 r. pod wpływem Stanów Zjednoczonych. Oczywiście to ukierunkowanie na Wschód było głównie ukierunkowaniem hegemonicznym i jakże często agresywnym. Taka sytuacja jest już dzisiaj nie do pomyślenia. Co natomiast warto byłoby namysłu i pożądane, to właśnie rola Niemiec jako swego rodzaju pośrednika. W żadnym innym kraju Europy Zachodniej nie wie się np. tyle o Polsce czy Czechosłowacji; w żadnym innym kraju Europy Zachodniej nie ma tak wielu instytucji wschodnioeuropejskich, tak wielu ludzi nie zna języków słowiańskich itp. Co prawda wiedza ta jest ciągle jeszcze niedostateczna, ale jest przeciętnie znacznie większa aniżeli we Francji i Anglii, nie mówiąc już o Hiszpanii czy Włoszech. Jeżeli dodać do tego, że Republika Federalna jest państwem prawa, dysponującym jedną z najlepszych konstytucji w Europie, że jej gotowość pomocy Czechosłowacji czy Polsce jest nie tylko duża, ale podbudowana głęboką sympatią, to w tym leży unikalna szansa zarówno dla Niemiec jak i dla ich słowiańskich sąsiadów. Czechosłowacki prezydent Václav Havel dostrzegł to nader wyraźnie, dlatego swą pierwszą wizytę złożył w NRD i RFN. W Polsce wywołało to co prawda rozgoryczenie, ale łatwo przeoczyć okoliczność, że wszelkie sojusze na wschód od Niemiec (jak np. sojusz Polski z Czechosłowacją), o ile byłyby sojuszami PRZECIW Niemcom, prowadziłyby tylko do izolacji od Europy. Podobnie Niemcy w zjednoczonej Europie będą miały jedynie wówczas szansę, gdy będą traktować Polskę i Czechosłowację jak pokrewne im i braterskie narody. To samo dotyczy Polski i Czechosłowacji wobec Niemiec. Jest tak już choćby dlatego, że „problem

niemiecki“ („Deutsche Frage“) nie daje się rozwiązać bez koncepcji ogólnoeuropejskiej; w Niemczech jest to wiadome i wszyscy odpowiedzialni politycy starają się działać w tym duchu.

Eichstätt, 19 II 1990 r.

Hans Maier

Ur. 1931 we Fryburgu Bryzgijskim, prof. filozofii i politologii na Uniwersytecie Monachijskim, 1970-86 minister edukacji i kultury w rządzie Bawarii, wieloletni przewodniczący Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich. Autor licznych publikacji, m.in. na temat stosunków Kościół-państwo.

1. Przede wszystkim: oceniając sprawę trzeźwo – z takimi nastrojami w Polsce trzeba się liczyć. Względy racjonalne na ogół niewiele ważą wobec doświadczeń, a jest przecież tak, że Polska od czasu konwencji Alvenslebena (1863 r.) miała ze swoim zachodnim sąsiadem, najpierw z Prusami, później z Rzeszą Niemiecką, ciągle złe doświadczenia.

W obliczu najnowszej sytuacji nasi polscy sąsiedzi winni przemyśleć w spokoju następujące kwestie.

a) Dążenie do ponownego zjednoczenia nie wynika we współczesnych Niemczech z pożądania silnego państwa, lecz z pragnienia wolności. Wpływa ono z tego samego źródła co polski ruch wolnościowy 1970-90 (przy czym polski ruch pomógł otworzyć drogę dążeniom niemieckim).

b) W tym czasie także Niemcy stali się politycznie dojrzalsi i mądrzejsi, a także ostrożniejsi i skłonni do współdziałania – tak w każdym razie wydaje się przedstawicielowi mojego pokolenia żyjącemu w Niemczech okresu powojennego.

c) Naród podzielony stanowi zarzewie napięć. Podziały nie zapewniają sąsiadom bezpieczeństwa. W tym sensie dla wszystkich narodów w Europie Wschodniej i Zachodniej jest okolicznością pomyślną, że ten nienaturalny stan podziału Niemiec dobiega końca.

d) Terytorialna wielkość nie musi prowadzić do agresywności. Odwrotnie – niewielkie terytorium państwa nie jest żadnym wiążącym zabezpieczeniem przed indywidualnymi wyskokami i politycznymi eskapadami. To, czy jakiś kraj będzie niebezpieczny dla swoich sąsiadów, zależy wyłącznie od jego wewnętrznego ustroju, od stanu jego polityki. Václav Havel ma rację stwierdzając: *Jak długo to zjednoczone państwo niemieckie jest wolne i demokratyczne, Niemcy mogą być tak wielkie, jak chcą.*

2. Każde decydujące wydarzenie w polityce narodowej, a takie jest ponowne zjednoczenie, naturalnym biegiem rzeczy prowadzi do koncentracji sił wewnątrz kraju. Dlatego – przynajmniej okresowo – europejski kontekst tego procesu mógł zejść na drugi plan. Nie sądzę jednak, że niebezpieczeństwo jest znaczne: warunki procesu jednoczenia (konsultacje z rządami, konferencje 2 + ..., KBWE) uwzględniają w znacznej mierze współuczestnictwo w rozmowach europejskich sąsiadów Niemiec. W tym kontekście sprawa granic zostanie również w sposób zadowalający – czego jestem pewien – rozwiązana w obustronnym porozumieniu. W oświadczeniu z 1 IX 1989 r. wraz z innymi niemieckimi i polskimi katolikami opowiedziałem się *za uznaniem trwałości zachodniej granicy Polski tzn. także za prawem narodów Europy, również narodu niemieckiego, który jest w szczególny sposób doświadczony podziałem Europy, do samostanowienia.*

Trudności i zagrożenia dostrzegam raczej w sferze psychologicznej: że szczególnie w byłej NRD (ale niestety, być może, nie tylko tam) mogłoby dojść do „nadrabiania nacjonalizmu” i arogancji wobec Polski; że umocnią się te siły, które chcą neutralizacji Niemiec; że te standardy praworządności i ekonomiki, które osiągnięto w Republice Federalnej Niemiec, określi się pogardliwie jako ustrój drobnopaństwowy („Kleinstaaterci”) – takie głosy już się rozlegają!; że w końcu zorientowany pokojowo i wyrównujący dysproporcje potencjał federalizmu będzie deprecjonowany i pomijany. Co prawda nie wierzę, że te nurty zyskają przewagę – ostatnie wybory w NRD nastrajają raczej optymistycznie – ale niewątpliwie nurty takie istnieją. Trzeba się im starannie przyglądać.

3. Jest dla mnie decydujące, że z procesu niemieckiego jednoczenia wynikną nie zuniformalizowane, lecz wielopostaciowe, policentryczne Niemcy (z silną substrukturą federalistyczną). Tylko takie Niemcy mogą objawiać w stosunkach ze swymi wschodnimi sąsiadami także tę otwartość i gotowość współpracy, które są potrzebne w odbudowie wolnej Europy Wschodniej.

W tym procesie stosunkowo szybko będą się zbliżać ku sobie gospodarcze formy organizacyjne Europy Zachodniej i Wschodniej; już obecnie istnieją oficjalne relacje pomiędzy Wspólnotą Europejską a RWPG (znajdującą się w stanie daleko posuniętego rozkładu). Do Wspólnoty Europejskiej będą w przyszłości należeć całe Niemcy; przystąpienie krajów wschodnioeuropejskich do Wspólnoty Europejskiej wydaje się całkowicie możliwe. Trudniej przychodzi określić przynależność zjednoczonych ponownie Niemców do systemu sojuszów wojskowych; tu trzeba będzie, podobnie jak w Europie Wschodniej, znaleźć zróżnicowane rozwiązania (które nie oznaczają neutralizacji).

Sprawą najważniejszą, jeśli chodzi o stosunki polsko-niemieckie, wydaje mi się rozwój wspólnych inicjatyw. Dlaczego nie polsko-niemiecka współpraca młodzieży (analogicznie do niemiecko-francuskiej)? Dlaczego nie wspólny gospodarczo-kulturalny program rozwoju zniszczonego ekologicznie Śląska? Dlaczego nie wspólne odrabianie przeszłości (do której należą tak samo niewypowiedziane okrucieństwa nazistowskie jak i niewątpliwa groza wysiedlenia)?

W następnych latach Niemcy winny na miarę swoich sił świadczyć Polsce pomoc gospodarczą. Prywatne inicjatywy są tutaj niemal jeszcze ważniejsze aniżeli wsparcie państwowe. Ale życzyłbym sobie także czegoś w drugą stronę: by coś z polskiej tradycji przeniknęło do niemieckiej kultury politycznej – owo namiętne bezkompromisowe umiłowanie wolności, które stanowi o chwale polskiej historii i z którego rodzi się godna podziwu siła wytrwania tego narodu w konfrontacji z totalitaryzmami XX w.

Monachium, marzec 1990 r.

kard. Joachim Meisner

Ur. 1933 we Wrocławiu (Breslau), dr teologii. Od 1975 biskup pomocniczy w diecezji erfurckiej. W 1980 powołany na biskupstwo w Berlinie (wspólne dla NRD i Berlina Zachodniego). W 1983 otrzymał godność kardynalską, od 1989 arcybiskup Kolonii.

Pytanie o rolę, jaką w Europie będą odgrywały ponownie zjednoczone Niemcy, jak będą kształtować się ich stosunki sąsiedzkie z innymi narodami europejskimi – jest w istocie rzeczy pytaniem natury teologicznej.

Nam, Niemcom, i wszystkim Europejczykom minione miesiące dostarczyły pouczającej lekcji, że oto rozpadł się mit o mieście bez Boga, o ziemi bez nieba, o człowieku bez Stwórcy – i wielu ludziom mit ten przyniósł klęskę.

Pełni wdzięczności za 1989 r. nazywany *rokiem przemian*, porównujemy go z 1789 r. – rokiem rewolucji francuskiej, która rzeczywiście zmieniła oblicze Europy i świata i to nie tylko w sensie pozytywnym. Przesłanie 1789 r. brzmiało: *Równość, wolność, braterstwo*. Nie mogło ono jednak oddziaływać w pełni, zapomniano bowiem – co więcej, świadomie wyłączono – czwarty, zasadniczy obszar, mianowicie wiarę Chrystusową. Po to, by przemiany 1989 r. mogły się przyjąć, nakazem czasu w 1990 r. jest podjęcie i nadrobienie, z dawna już koniecznego, dopełnienia 1789 r. – przez to, że znów przyznamy więcej miejsca Bogu w prywatnym i publicznym życiu Niemiec.

Czym jest wolność bez związku z Bogiem? Człowiek traci ją natychmiast przez swój własny egoizm. Bowiem wyzwalać się spod cudzego wyzysku – człowiek długo jeszcze nie wyzwala się od samego siebie. Czym jest wolność bez związku z Bogiem? Człowiek traci ją natychmiast przez poddanie się celom i przymusom społeczności, bowiem cóż jeszcze może stanowić świętość dla tego, dla kogo Bóg nie jest świętością? Czyżby wolność i godność bliźnich? Jeżeli nie postrzega się Boga w każdym bliźnim, to człowiek staje w obliczu niebezpieczeństwa, że zostanie przez innych użyty lub nadużyty jedynie jako środek do

celu i przez to zinstrumentalizowany – tym samym traci wolność. W skolektywizowanych systemach socjalizmu człowiek stał się jakby tylko paliwem spalany bezmyślnie w lokomotywie postępu w celu przyspieszenia finalnego komunistycznego raju. W konsumpcyjnych społeczeństwach Europy kapitał zbija się natomiast przez żądę użycia, chciwość i chorobliwą ambicję; działając przez reklamę i propagandę przekształca się jednostkę ludzką w marionetkę.

Chrystus mówi: *Prawda was wyzwoli*. Niewiara stanowi opium dla ludu czyniąc go podatnym na uwiedzenie przez każdego działającego w społeczności szarlatana. Bez związku z Bogiem człowiek staje się sam sobie obcy i tym samym podatny na wyobcowanie. Znamienne, że ludzie sięgnęli po narkotyki wówczas, gdy dopuścili do zakłamania wiary w Boga i uznania jej za *opium dla ludu*. Człowieka nie można zbawić samym tylko chlebem, łaknie on czegoś ponadto. Człowiekowi potrzeba sensu, człowiekowi potrzeba Boga, który jest dla człowieka niezbywalnym eliksirem życia.

Co oznacza równość bez Boga? Równość wobec kogo? „Jeżeli posiadasz coś, jesteś kimś” albo: „Jeśli coś możesz, jesteś kimś” – głoszą dzisiejsze normy współżycia. Aby pozostać na szczycie tej wątpliwej wartości skali, *człowiek staje się człowiekowi wilkiem*. Tu właśnie tkwią korzenie tak wielu neuroz i kompleksów niższości poszczególnych ludzi, grup i narodów. Kryterium równości nie stanowi bowiem w istocie ani przydatność społeczna, ani kariera życiowa człowieka, lecz fakt, że został on stworzony. Tylko przed Bogiem wszyscy ludzie są równi – i nie jest to równość w małości, lecz równość w godności i wartości bycia człowiekiem. Przez fakt, że Bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo swoje – Bóg sam siebie odzwierciedlił w wymiarze stworzenia. To wiara w Boga zapewnia człowiekowi rzeczywiste poczucie własnej godności. To miłość Boża stanowi o naszej wartości. Tak więc wiara decyduje ostatecznie o równości ludzi. „Bój się Boga, a nie obawiaj się nikogo” – głosi doświadczenie chrześcijańskie; „Nie bój się Boga, a za to obawiaj się wszystkich” – oto skutek ateistycznej praktyki. Dlatego

niektórzy zrezygnowani, mówią: *Więcej jest wyprostowanych drzew niż ludzi*. Kto wierzy w Boga, może nie ugiąć się i prostym krokiem iść przez życie. Jaką drogą będzie kroczyć w przyszłość nasz naród? Komu zaufa?

Czym natomiast jest braterstwo bez Boga? Wszyscy pragnący braterstwa, a nie uznający przy tym wspólnego Ojca, nie tylko popełniają błąd myślowy, ale ulegają czystemu nonsensowi. Państwowo nakazany ateizm na Wschodzie i praktykowana bezbożność na Zachodzie odebrały ludziom Boga i wskutek tego podważyły ich braterstwo.

Zawołania: *Seid umschlungen, Millionen* (Niech ten ucisk świat obleci) z „Hymnu do radości” Schillera i: *Proletariusze wszystkich krajów łączcie się* z „Manifestu Komunistycznego” musiały pozostać sympatycznymi sloganami sine fundamento in re, bez pokrycia w rzeczywistości. Po rewolucji francuskiej tzw. praktyka braterstwa w Europie, wydaje się, raczej sprowadza się do imperatywnej formuły: „Jeżeli nie zechcesz być moim bratem, to rozplątam tobie czaszkę”.

Tam, gdzie człowiek traci obraz Boga, ztraca też swe własne oblicze. Tam, gdzie nie ma Boga – nie ma też człowieka. Ateistyczny socjalizm i ateistyczny humanizm prowadzą do tego, że niknie godność człowieka uzasadniona jego synostwem w Bogu. To nie człowiek jest ludzki, to Bóg jest ludzki, bo jest to Bóg-Człowiek. Bez Niego zatem „ludzkość” jest kategorią pozbawioną treści. Posuwając się do skrajności można powiedzieć, że człowiek ma przed sobą alternatywę: być bratem w Chrystusie albo towarzyszem w Antychryście. Dotyczy to tak Wschodniej jak i Zachodniej Europy.

Kościół Chrystusowy w Niemczech ma dla dzisiejszych i przyszłych losów naszego narodu znaczenie rozstrzygające. Na nas, jako Kościele, spoczywa zadanie podjęcia wobec naszej własnej ojczyzny misji polegającej na tym, że do triady *wolność, równość, braterstwo* dołączymy jako czwarty człon wiarę w Chrystusa, dzięki której będzie mogła spełnić się obietnica zawarta w tej triadzie. Kościół pozostaje wierny słowu Pana, by chrystianizować świat; pod triadą *wolność, równość, braterstwo* wpisuje jako współ-

ny mianownik wiare Chrystusową po to, by w człowieku stało się widoczne podobieństwo do trójjedynego Boga. To zadanie zapewnia naszemu narodowi dzisiaj nadzieję i przyszłość.

Kolonia, 4 IV 1990 r.

Otto Wolff von Amerongen

Ur. 1918 w Kolonii, przedstawiciel najwyższych kół gospodarczych RFN, prezydent Izby Przemysłowo-Handlowej w Kolonii, honorowy przewodniczący Związku Niemieckich Izb Przemysłowo-Handlowych. Przewodniczący Wydziału Wschodniego ds. Gospodarki RFN. Autor licznych publikacji ekonomicznych, członek rad nadzorczych wielkich banków, towarzystw i koncernów przemysłowych niemieckich i międzynarodowych.

1. Podczas przeprowadzonych ostatnio badań opinii publicznej w obydwu krajach sąsiedzkich, Polsce i Francji, na temat procesu jednoczenia Niemiec i problemu ponownego zjednoczenia wyniki były bardzo różne. Jakkolwiek we Francji istnieją również głębokie obawy przed zjednoczonymi politycznie i dominującymi gospodarczo Niemcami w centrum Europy, to jednak około 70% Francuzów popiera ponowne zjednoczenie obu państw niemieckich. Natomiast w Polsce, z którą łączą nas także nader zmienne dzieje, połowa mieszkańców wypowiada się przeciwko ponownemu niemieckiemu zjednoczeniu. W przypadku Polski może to się wiązać z ożywioną znów kwestią jej granicy zachodniej. Dalsze odwlekanie przez naszą stronę oświadczenia o zagwarantowaniu granicy na Odrze i Nysie zatrzuwa jedynie polityczny klimat między obydwooma naszymi narodami i przeszkadza w spojrzeniu w przód, które musi być nastawione na zwiększenie kooperacji. Po wolnych wyborach 18 marca w NRD obydwa parlamenty niemieckie winny wyrazić takie wiążące w świetle prawa międzynarodowego uznanie polskiej granicy zachodniej.

Zjednoczenie Niemiec może się dokonać i dokona jedynie w granicach z 1990 r. za czym opowiada się przeważa-

jąca większość ludzi w obydwu państwach niemieckich. Nie jest naszym zadaniem znów unieważniać historyczne rozwiązania. Dzisiaj, po upadku muru berlińskiego, musimy tym bardziej podejmować próby kooperacji ponad granicami i w ten sposób przekraczać granice z pożytkiem dla wszystkich, także pod względem gospodarczym. Trzeźwy we Francji ogląd procesu jednoczenia wskazuje jedynie, jak dobry fundament został wzniesiony dzięki liberalnym, na zasadach gospodarki wolnorynkowej opartym stosunkom gospodarczym między obydwojma sąsiedzkimi krajami.

Tak dla Francji jak i dla Republiki Federalnej ten drugi jest każdorazowo najważniejszym partnerem w handlu zagranicznym. We francuskim przemyśle i gospodarce ocenia się dlatego niemiecko-niemiecki rozwój zdecydowanie pozytywnie. Widzi się samemu spore szanse na uzyskanie profitów z otwarcia NRD. Targi Lipskie traktuje się tutaj jako pierwszy barometr tych nowych handlowych możliwości.

Polska w wyniku zjednoczenia obydwu państw niemieckich staje się nie tylko sąsiadem Niemiec, lecz będzie także bezpośrednim sąsiadem Wspólnoty Europejskiej, z którą – jak to zostało zaproponowane przez Przewodniczącego Komisji, Delorsa – zawrze wkrótce porozumienie sojusznicze (Assoziierungsabkommen). Dzięki temu Polska będzie mogła skorzystać z koniunktury, która wraz z przewidywanym powstaniem wewnętrznego rynku europejskiego w 1992 r. już dzisiaj ma miejsce. Ważną przesłanką dla zwiększenia polskiego eksportu jest naturalnie dalsze otwarcie rynków Wspólnoty dla polskich towarów i usług. Tak więc Wspólnota Europejska powinna bezwarunkowo – po tym, gdy Komisja usunęła już ograniczenia przy imporcie artykułów przemysłowych – zliberalizować w możliwie największym stopniu również import stali, artykułów tekstylnych i rolniczych. Komisję Europejską wzywa się także do silniejszego zaangażowania na rzecz usunięcia istniejących przeszkód w ograniczeniach Co-Com, gdy chodzi o eksport nowoczesnych technologii niezbędnych do rozwoju nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego w Polsce.

W tym zarysowującym się procesie integracji gospodarczej Europy wzywa się Polskę do konsekwentnego postępowania drogą do socjalnej gospodarki rynkowej (soziale Marktwirtschaft), drogą, na którą na początku roku wkroczył nowy polski rząd. Często występująca obecnie w Polsce obawa, że gospodarka Republiki Federalnej teraz tym silniej koncentruje się na inwestycjach na obszarze NRD i wobec tego zapomni o Polsce, jest nieuzasadniona. Tak więc w pierwszych miesiącach bieżącego roku udzielono czterokrotnie więcej zezwoleń na wspólne przedsiębiorstwa z udziałem niemieckim aniżeli w całym 1989 r.

W perspektywie szybkiego ponownego zjednoczenia i unii monetarnej to właśnie Polska w konkurencji z regionem NRD odniesie zdecydowaną korzyść – dogodne koszty płac i produkcji połączone z solidnymi ramowymi warunkami socjalnej gospodarki rynkowej. Pod koniec ubiegłego roku nowy polski rząd wystąpił z inicjatywami gospodarczymi, które pod kątem ich politycznej wykładni nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że w ostrym współzawodnictwie o inwestycje i inne formy kooperacji Polska nie pozostanie w tyle.

2. Wraz z zawarciem w bliskim terminie unii monetarnej i gospodarczej NRD traci możliwy pożytek wynikający z konkurencyjnego poziomu płac i kosztów produkcji. Rząd premiera Modrowa, w krótkim pozostającym mu do dyspozycji czasie, niestety zaniechał podjęcia przebudowy socjalistycznej gospodarki planowej w Socjalną Gospodarkę Rynkową. Zamiast stworzyć klimat sprzyjający inwestycjom, co sprowadziłoby kapitał do kraju i dało ludziom nadzieję, zostało puszczzone w obieg twierdzenie o „wykupie NRD”. Ludność NRD – co zrozumiałe – straciła jakiegokolwiek zaufanie do dawnego systemu nakazowego (Kommandosystem), tym większe nadzieje kierują się na związek monetarny i gospodarczy z Republiką Federalną. Z jednej strony winno się zatem możliwie najszybciej sprostować uzasadnionym oczekiwaniom ludności NRD, z drugiej strony jednak trzeba przeciwstawić się nierealistycznym wyobrażeniom o wzmacnianiu „parasola”, owego

„socjalnego hamaka“, który w NRD doprowadził właśnie do ograniczeń przedsiębiorczości i swobody gospodarczej. Ten nagły zwrot od gospodarki planowej do wolnorynkowej może naturalnie prowadzić do przejściowych zakłóceń i społecznych trudności przystosowawczych. Obawa przed falą bezrobocia w NRD jest jednak przez zainteresowane tym siły polityczne znacznie potęgowana, bowiem wprowadzenie właściwego dla gospodarki rynkowej systemu bodźców doprowadzi do znacznego wzrostu. Przez inwestowanie w nowoczesne maszyny i zastosowanie nowych technologii wytwarzania w krótkim czasie może się dokonać wielki wzrost wydajności, który może znacznie wykroczyć poza wskaźniki wzrostu zachodnioeuropejskich krajów przemysłowych, przy czym naturalnie trzeba uwzględnić punkt wyjścia.

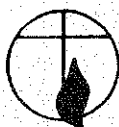
Sądzę jednak, że poziom płac w NRD znacznie wzrastać dopiero wówczas, gdy podniesie się wydajność. Również w Republice Federalnej znane są nam istotne różnice płacowe w określonych branżach, nie wywołują one jednak wielkich przemieszczeń. We wspólnym obszarze płatniczym mamy szansę, aby konieczne od zaraz strukturalno-polityczne środki umożliwiające przystosowanie NRD rozłożyć na większą liczbę podmiotów. Podniesienia podatków w tym celu nie uważam jednak za właściwe. Również w NRD – gdy nastąpi wzrost gospodarczy – zaczną wzrastać dochody państwowe.

3. Największe zagrożenie dla dokonującej się na naszych oczach zasadniczej przemiany w stronę demokracji i gospodarki rynkowej w Europie Wschodniej postrzegam w politycznych, gospodarczych i etnicznych niepokojach w Związku Radzieckim. Dlatego polityczna stabilizacja Związku Radzieckiego ma wielkie znaczenie dla procesu reform we wschodniej połowie Europy. Związek Radziecki w wyniku swej historii i geograficznego zasięgu jest odmienny od państw Europy Środkowo-Wschodniej. ZSRR nie może jednak w żadnym wypadku stać się w Europie państwem „drugiej klasy“. Musimy tym bardziej popierać reformatorów – z Gorbaczowem na czele – którzy doprowadzili do przemian, jakie przeżywamy.

Polska ze swymi nastawionymi na socjalną gospodarkę rynkową warunkami ramowymi może spełnić tutaj ważną rolę pomostu. Ze swoim liberalnym ustawodawstwem w dziedzinie joint-ventures nadaje się szczególnie na siedzibę polsko-niemiecko-radzieckich wspólnych przedsiębiorstw; niektóre stanowią już przedmiot rozmów. Otwierając się na gospodarkę rynkową i kooperację z państwami Wspólnoty Europejskiej kraje RWPG znajdują w Polsce dobry przykład do naśladowania.

Kolonia, 20 III 1990 r.

*ankietę przygotowała i tłumaczyła
Nawojka Cieślińska*



Litwini i Polacy

O trudnych problemach litewsko-polskiego sąsiedztwa z prof. Piotrem Łossowskim z Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk rozmawia Krzysztof Renik

- Problematyką stosunków litewsko-polskich zajmuje się Pan od lat. W opinii obserwatorów zyskał Pan miano człowieka umiającego zobiektywizować wiele trudnych i kontrowersyjnych zagadnień. Czy udało się to Panu dzięki odrzuceniu polskiego spojrzenia, polskiej optyki na interesujące nas tutaj problemy?

- Proszę Pana, odrzucenie przeze mnie polskiego spojrzenia na stosunki litewsko-polskie jest niemożliwe. Moje wypowiedzi są wypowiedziami Polaka. Ja patrzę na wszystko przez polskie okulary, odczuwam sprawy litewskie, tak jak może je odczuwać człowiek, który długo tam przebywał, wiele doświadczył i wiele starał się przemyśleć. Starałem się co prawda pisać swe prace uwzględniając raczej jednej i drugiej strony, co zresztą znalazło uznanie w oczach Litwinów, ale trudno ode mnie wymagać, bym nie pisał z polskiego punktu widzenia. Nie będę miał oczywiście pretensji, jeżeli Litwini będą pisać ze swojego punktu widzenia. To jest zupełnie naturalne. W tym wszystkim ważne jest jednak to, by zachowując własny ogłód tej problematyki prowadzić dialog przy użyciu rzeczowych i prawdziwych argumentów.

- Ostatnio zaczęło tego jakby brakować.

- Rzeczywiście. Myślę, że jest to efekt ujawnienia się wielu utajonych wcześniej antagonizmów, sprzeczności, a także odrębnych dążeń.

- Ale one istniały przecież także przedtem.

- Powiedziałem: utajonych wcześniej. Otóż trzeba wyjaśnić, że mniej więcej od 1988 r. obserwujemy nową jakościowo fazę w stosunkach litewsko-polskich. W ciągu ostatnich 45 lat, czyli od zakończenia II wojny światowej,

stosunki te znajdowały się w stanie uśpienia. W warunkach, kiedy Litwa była włączona do Związku Radzieckiego, a Polska również nie była państwem w pełni niepodległym, sprawa autentycznych, wzajemnych stosunków pomiędzy Litwinami i Polakami zeszła na dalszy plan. Upraszczając nieco sprawę można powiedzieć, że przez ten długi czas stosunki litewsko-polskie nie były autentyczne, zdominowała je sztuczność i oficjalność. Dopiero wydarzenia 1988 r. wystąpienie na arenę dziejową na Litwie Ruchu na Rzecz Przebudowy „Sajudis“, a także innych grup politycznych, a w Polsce przemiany z połowy 1989 r. doprowadziły do sytuacji, w której stosunki litewsko-polskie nabrały nowej barwy.

– *Czy musi to być jednak barwa obawy, niechęci, nawet wrogości?*

– Sprzeczności czy też trudności, które pojawiły się w naszych wzajemnych stosunkach, zrodziły się nie w Polsce, ale na Litwie. Wynikają one z tego, że obok bardzo silnego ruchu litewskiego na rzecz odzyskania niepodległości do głosu doszli także żyjący na Litwie Polacy, którzy zaczęli zgłaszać swe – w pełni uzasadnione – aspiracje do rozwoju kulturalnego, narodowego, organizacyjnego. Okazało się wówczas, że pogodzenie aspiracji Litwinów i Polaków, szczególnie na Wileńszczyźnie, nie będzie łatwe. Pocieszające jest jednak, że gdzieś tam brzmiały już także nuty pojednawcze, tendencje do znalezienia, w tych nowych i jakże innych warunkach, wspólnego języka.

– *O jakie formy rozwoju organizacyjnego chodziło Polakom na Litwie?*

– Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że na liczącej współcześnie 3,8 mln mieszkańców Litwie żyje oficjalnie 250-300 tys. Polaków. Mówię „oficjalnie“, gdyż taka mniej więcej liczba ludności ma zapisaną w paszportach narodowość polską. Osobiście sądzę, że Polaków, że takich ludzi, którzy poczuwają się do polskości lub będą się do niej poczuwać, jest na Litwie znacznie więcej. Poza tym sprawy Polaków z dawnych kresów północno-wschodnich II Rzeczypospolitej nie można ograniczać jedynie do terytorium litewskiego. Obszar zamieszkały przez Polaków

na Litwie łączy się bowiem z polską enklawą na Białorusi, enklawą liczącą według skromnych obliczeń blisko 500 tys. ludzi. W sumie zatem jest to obszar litewsko-białoruskiego pogranicza, który zamieszkuje nie mniej niż 700 tys. Polaków. Żeby uzupełnić obraz polskiej mniejszości na dawnych kresach północno-wschodnich, dodam jeszcze, że w liczącym obecnie około 600 tys. mieszkańców Wilnie żyje blisko 100 tys. Polaków, czyli około 20% ludności tego miasta. Przed wojną stosunki ludnościowe w Wilnie były zupełnie inne, Polacy stanowili większość, ludność litewska zaś była bardzo nieliczna. Dzisiaj większe skupiska Polaków znajdują się raczej poza miastem. Są to wsie i miasteczka leżące w odległości 20-50 km od Wilna. Współczesny obraz polskiej mniejszości na Litwie, a szczególnie w Wilnie, został ukształtowany głównie za sprawą przymusowego wyjazdu z Wileńszczyzny ogromnej liczby przedstawicieli polskiej inteligencji, a także ludzi, którzy byli zagrożeni aresztowaniami przez władze radzieckie. Ludzie, którzy pozostali na Litwie, to byli w swej masie polscy chłopci. Ludność ta uległa przez ostatnie cztery dziesiątki lat pewnej rusyfikacji, ale poczucie polskości zostało pośród tych ludzi mimo wszystko zachowane, a ostatnio daje się zauważyć coraz silniej artykułowane przywiązanie do polskich korzeni. Nic dziwnego, że ludzie ci pragnęli stworzyć pewne ramy organizacyjne w celu kultywowania lub chronienia swej polskości.

– *Dlatego w maju 1988 r. powołali Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Polaków na Litwie.*

– Właśnie! To Stowarzyszenie rozwijając się bardzo dynamicznie przekształciło się z początkiem 1989 r. w Związek Polaków na Litwie. Organizacja ta objęła siecią swych placówek wszystkie te rejony Wileńszczyzny, gdzie mieszkają Polacy, a także dotarła do Polaków żyjących na Litwie Kowieńskiej. Związek bardzo szybko wypracował wyraźnie wykrystalizowany program działania.

– *Czego pragnęli Polacy na Litwie?*

– Chcieli przede wszystkim, by rejon, który zamieszkują, czyli Wileńszczyzna, przestał być rejonem najbardziej zacofanym, najbardziej zaniedbanym na Litwie. Do-

magali się równoprawnego traktowania Wileńszczyzny. Poza tym chcieli uzyskać możliwość prowadzenia polskiej działalności oświatowej, kulturalnej, a także gospodarczej, która uniezależniłaby Związek od władz litewskich. Polacy mieli złe doświadczenia, gdy idzie o kierowanie zamieszkanym przez nich rejonem przez ludzi obcej narodowości – Rosjan, Litwinów – dlatego też latem i jesienią 1989 r. zaczęli się domagać utworzenia autonomicznych regionów polskich. Regiony te otrzymałyby własne samorządy wybierane przez miejscową ludność. Na czele lokalnych władz mieli stanąć Polacy. W regionach autonomicznych język polski miałby zostać dopuszczony w komunikacji urzędowej, na równi z językiem ogólnorepublikańskim. Postulaty te spotkały się niestety z nieufnym, a nawet wrogim przyjęciem ze strony litewskiej. Litwini zareagowali na dążenia Polaków z ogromną nerwowością, jakby obawiając się ponownej polonizacji Wileńszczyzny.

– *Jakie czynniki, Pana zdaniem, wywołują przede wszystkim tę nerwowość strony litewskiej?*

– Z pewnością jest ich kilka. Moim zdaniem jednym z nich jest ciągle nie uregulowana pomiędzy Litwą i Polską przynależność prawna samej Wileńszczyzny. Litwini, i słusznie, oświadczyli oficjalnie, iż uznają układy zawarte między Ribbentropem i Mołotowem w 1939 r. za nieważne od początku, nie mające mocy prawnej. Ale takie stanowisko musi rodzić określone konsekwencje. Otóż układ z 10 X 1939 r., mocą którego Stalin przekazał Litwie także Wilno, jest bezpośrednio i nierozłącznie związany z układem Ribbentrop – Mołotow. Jest pochodną tamtego układu i jego tajnych uzupełnień. I tutaj mamy do czynienia z pewnym paradoksem, mianowicie Litwini odrzucając układy Ribbentrop – Mołotow chcieliby jednocześnie utrzymać w mocy układ z 10 października, zgodnie z którym Wilno zostało scedowane Litwie. Warto tu dodać, że układu tego nie przyjął rząd polski na emigracji, a ówczesny poseł Rzeczypospolitej w Kownie, Franciszek Charwat, złożył 12 X 1939 r. oficjalny protest przeciwko wcieleniu Wileńszczyzny do Litwy. Uczynił to po porozumieniu się z rządem gen. Sikorskiego w Paryżu.

- *Czy chce Pan przez to powiedzieć, że Litwini nie mają praw do Wileńszczyzny albo że ich prawa nie mają należytego oparcia w układach międzynarodowych?*

- Raczej to drugie. Sprawa jest bowiem nadal w zawieszeniu, wymaga jakiejś regulacji pomiędzy niepodległą Polską i stającą się niepodległą Litwą. Brak prawnego uregulowania, takiego uregulowania, które zamknie sprawę układów z 1939 r., może budzić i właśnie budzi wśród Litwinów nadmierną nerwowość i hiperuczulenie wobec Polaków i ich działań na Wileńszczyźnie.

- *A może to Polacy powinni działać spokojniej i rozważniej? Głosy takie daje się słyszeć w Polsce, głosy przestrzegające przed nadmiernym pośpiechem, przed nadmiernym manifestowaniem na Wileńszczyźnie polskości.*

- Nie chciałbym występować jako ten, który daje recepty, który poucza Polaków na Litwie, co oni powinni robić. Nie powinniśmy sterować nimi, oni są na miejscu, oni tam żyją i myślę, że lepiej znają sytuację. Oczywiście możemy się zastanawiać, czy np. słuszne jest organizowanie w Wilnie manifestacji pod biało-czerwonymi sztandarami. Manifestacja taka jest niby czymś zupełnie naturalnym i wcale nie musi oznaczać, że Polacy chcą zawłasczyć Litwę. Ale Litwini tak właśnie to odbierają. Powtarzam jednak raz jeszcze, nie wolno pouczać Polaków z Litwy, czy oni mają nosić biało-czerwone sztandary, czy nie. Trzeba tylko zawsze pamiętać o ogromnym przeczu-
leniu naszego litewskiego partnera.

- *W czym przejawia się to przeczulenie?*

- Choćby w publicznym głoszeniu w środkach społecznego przekazu na Litwie, że Polaków na Wileńszczyźnie w ogóle nie ma. Jeszcze w 1988 r. twierdzono, że ta ludność, która mówi po polsku i poczuwa się do polskości, to spolonizowani Litwini. Od razu też dodawano, że ludzi tych trzeba jak najszybciej przywrócić na łono litewskości. By uzasadnić te twierdzenia, wygrzebano starą teorię nacjonalizmu litewskiego z XIX w., który głosił m.in., że o narodowości człowieka nie decyduje jego świadomość, jego aktualna postawa, ale pochodzenie i więzy krwi. Oznacza to, że niezależnie od tego, kto się poczuwa do

jakiej narodowości, jeżeli miał niegdyś jakichś litewskich np. przodków, to siłą rzeczy obecnie – chce, czy nie chce – musi być Litwinem. Takie poglądy są dzisiaj zupełnym anachronizmem, swoistym dziwologiem. Szczególnie w kontekście ONZ-owskiej uchwały, która powiada wyraźnie, że o narodowej przynależności człowieka decyduje li tylko jego świadomość, a nie więzy krwi sprzed pokoleń.

– *Ale czy w tej litewskiej koncepcji mówiącej o spolonizowanych Litwinach nie ma za grosz prawdy?*

– Uważam, że ta teoria jest generalnie nieprawdziwa. Otóż na Litwę w różny sposób i w różnych warunkach przenikało bardzo wielu Polaków. Byli to m.in. liczni jeńcy wojenni, których Litwini brali podczas swych najazdów na ziemie polskie. Brańców tych osiedlano na ziemiach litewskich i znaczna ich część pozostała na Litwie. Poza tym, już w czasach późniejszych, po zawarciu Unii Lubelskiej, panowie litewscy ściągali licznych Polaków na swe dwory. Wielu Polaków odegrało bardzo istotną rolę na dworze Wielkiego Księcia Litewskiego. Wielu z nich osiedliło się na Litwie, pozostawiło tam swych potomków i trudno się wśród tych ludzi doszukiwać jakiegś litewskiej genealogii.

– *W jaki sposób Litwini chcieli litwinizować swych domniemyanych, spolonizowanych współbraci?*

– Podstawą tych działań jest chęć dosyć szczerne odizolowania Litwy od wpływów polskich. Litwini zdają sobie dobrze sprawę z atrakcyjności polskiej kultury, polskiej cywilizacji. Wiedzą również, że w sytuacji wolnego przepływu wartości kulturowych trudno byłoby ocalić litewską tożsamość. Przed wojną Litwini potrzebowali kilkudziesięciu lat izolacji, aby odkryć swoją litewskość, oderwać się od pokusy polonizacji.

– *Zastanawiam się, czy Pan nie przecenia jednak wartości i atrakcyjności naszej kultury i cywilizacji?*

– Proszę Pana, odwołam się w tym miejscu do pamiętników wybitnego działacza litewskiego, Steponasa Kairysa. Pamiętniki te spisał on już po latach w Stanach Zjednoczonych, a opowiadają one m.in. o jego latach młodzieńczych. Spędzał je w Połędzie. To jest takie uzdro-

wisko nadmorskie, majątek Tyszkiewiczów. Przed I wojną światową było to jedyne uzdrowisko nadbałtyckie, do którego tłumnie jeździli w sezonie Polacy. To zresztą swoisty paradoks, że na krańcu Litwy istniało polskie uzdrowisko, i właśnie w Połdze Kairys chodził do szkoły. W pamiętniku, w sposób niebywale sugestywny, opisuje, jak on, syn litewskiego chłopca, nie mógł się oprzeć otaczającej go zewsząd polskości. Poznawał polską kulturę, czytał polską literaturę i to wszystko przenikało do głębi jego serce, stawało się jego tożsamością. Natomiast kultura rosyjska, język rosyjski, który narzucano mu w szkole, nie pozostawiał na nim żadnego piętna. Był niegroźny dla jego tożsamości. Takie wyznanie jest niezmiernie ciekawe, mimo że odnosi się do przedstawiciela starszego pokolenia.

– *Wróćmy zatem do odgradzania się Litwinów od wpływów polskich.*

– Trzeba tutaj powiedzieć o sprawach może drobniejszych, ale tym niemniej bardzo istotnych i jątrzących wzajemne litewsko-polskie stosunki. Przede wszystkim sprawa języka ogólnorepublikańskiego. Otóż nowe władze litewskie podjęły uchwałę o wprowadzeniu na terenie Litwy, jako języka urzędowego, wyłącznie języka litewskiego. Wszystkie instytucje mają obsługiwać interesantów, załatwiać sprawy w niedługim już czasie tylko w tym języku. Dla Polaków z Wileńszczyzny jest to istotny element zagrożenia ich tożsamości. Jest to zapowiedź utrudnienia ich sytuacji, życia, ich kontaktów z władzami. Tym bardziej że nowe uchwały nie dają żadnych gwarancji językom mniejszości narodowych. Ze sprawami językowymi wiąże się także przykre i niestety zadawnione spory o formę nabożeństw sprawowanych w kościołach. Niegdyś chodziło o język – litewski czy polski – kazań i śpiewów kościelnych. Obecnie chodzi o język całej liturgii, a szerzej – o charakter parafii. Czy będzie to parafia polska, czy litewska. I tak np. stutysięczna mniejszość polska w Wilnie domaga się większego udziału języka polskiego w nabożeństwach. Polacy mają obecnie w Wilnie jeden kościół polski pw. Św. Ducha. W innych tylko niektóre msze są odprawiane po polsku. Spór ogniskował się także wo-

kół katedry pw. Św. Stanisława, która przekształcona przez władze sowieckie w galerię obrazów dopiero w ubiegłym roku zaczęła pełnić ponownie swe funkcje metropolitalne. Nie będę tutaj omawiał związków tej świątyni z Polską. Są powszechnie znane. Dlatego jest zrozumiałe, że Polacy zwrócili się do litewskich władz kościelnych z prośbą o umożliwienie odprawiania w niedzielę choć jednej mszy św. po polsku. Niestety, spotkali się z kategoryczną odmową. Arcybiskup Julionas Stieponawiczius reprezentuje twardą i nieugiętą linię nacjonalizmu litewskiego i nie chce iść na żadne kompromisy. Myślę, że to również jeden z przejawów odgradzania się Litwinów od wpływów polskich czy ograniczania tych wpływów z obawy przed polonizacją.

– *Są jeszcze inne?*

– Choćby sprawa retransmisji polskiego programu telewizyjnego w paśmie Wilno – Lida, czyli w rejonie, gdzie istnieje najbardziej zwarty pas polskiego osadnictwa. Polacy w setkach petycji kierowanych do władz litewskich prosili, ażeby nie wykorzystany czwarty kanał telewizji wileńskiej przeznaczyć na retransmisję z Polski. Niestety i ten pomysł spotkał się z ostrym sprzeciwem; m.in. 800 pracowników i członków Litewskiej Akademii Nauk złożyło w tej sprawie kategoryczny protest twierdząc, że będzie to służyło polonizacji Litwy. Podobnie było w przypadku próby ustanowienia polskiego konsulatu w Wilnie. Jest naturalne, że każde państwo stara się lokować swe konsulaty wszędzie tam, gdzie żyje mniejszość narodowa poczuwająca się do wspólnoty etnicznej z tym państwem. Niedawno powstała polska placówka konsularna we Lwowie, wydawałoby się, że jest na nią również miejsce w Wilnie. Litwini wystąpili jednak dość ostro przeciw tej inicjatywie, doszło nawet do ulicznych demonstracji. Lojalnie trzeba przyznać, że nie bez winy były poprzednie władze polskie, te sprzed połowy 1989 r., które jakby zupełnie nie zauważały zmian na Litwie i w Związku Radzieckim, w wyniku których Litwini stają się już nie przedmiotem, ale podmiotem wszystkich działań. Sprawę załatwiano wyłącznie przez Moskwę z pominięciem Litwinów. A oni uważali, że konsulat można w Wilnie otwo-

rzyć, ale tylko na zasadzie wzajemności. W końcu władze polskie przystały na to, ale Moskwa nie akceptowała takiego rozwiązania bojąc się precedensu... W sumie konsulat nie powstał; także z powodu niewłaściwego załatwiania całej sprawy. Z tym że śledząc dokładniej przebieg kampanii „konsulatowej” można dojść do przekonania, że Litwini byli generalnie przeciw otwarciu polskiego konsulatu widząc w nim kolejne narzędzie polonizacji.

– *Czy sądzi Pan, że tylko obawa przed atrakcyjnością polskiej kultury, obawa przed polonizacją sprawia, że Litwini i Polacy nie potrafią, jak pisał Pan w jednej ze swych książek, „ułożyć między sobą nie tylko przyjaznych, ale nawet zwykłych sąsiedzkich, ludzkich stosunków”? Czy źródła tych litewskich niechęci, obaw i uprzedzeń nie należy szukać głębiej?*

– Tak się stało, tak się dzieje, że trudne sprawy współczesne w stosunkach litewsko-polskich bardzo silnie przeplatają się z przeszłością, z reminiscencją historyczną. Tutaj trzeba powiedzieć przynajmniej o dwóch sprawach, które niby odnoszą się do historii, ale w sposób bardzo silny i bezpośredni rzutują na współczesność.

Pierwsza to litewska ocena rządów polskich na Wileńszczyźnie w okresie międzywojennym. W ocenie tej eksponuje się ciężkie warunki czy nawet prześladowania ludności litewskiej w II Rzeczypospolitej. Według polskich danych oficjalnych z czasów II Rzeczypospolitej na ziemiach polskich żyło 82 tys. Litwinów. Z tego 15 tys. zamieszkiwało Suwalszczyznę i około 65 tys. – Wileńszczyznę. W samym Wilnie Litwini stanowili minimalny odsetek ludności, który w latach trzydziestych nie wynosił nawet 1%. Dwie dosyć duże enklawy litewskie znajdowały się natomiast na północ od Wilna, w rejonie Świącian i na południe od Wilna, w rejonie Oran i Olkiennik. Przedstawiając życie tych społeczności w okresie między wojnami światowymi Litwini mówią o prześladowaniach ludności litewskiej, o przymusowym wynaradawianiu Litwinów. Nagminnie używa się przy tym terminów „okupacja polska” i „polscy okupanci”.

– *W literaturze polskiej też nietrudno znaleźć wiele krytycznych uwag na temat polityki prowadzonej wobec mniej-*

szości narodowych w II Rzeczypospolitej. Szczególnie po załamaniu się idei prometeizmu i odejściu od koncepcji kompromisów we współżyciu z mniejszościami, czyli od drugiej połowy lat trzydziestych. Może Litwini mają nieco racji mówiąc o prześladowaniach, wynaradawianiu?

– Nie można oczywiście negować, że ze strony polskiej popełniono sporo błędów, że polityka polska wobec ludności litewskiej była często dość twarda. Ale nie można tego wyrzucać z kontekstu historycznego. Ludność litewska w Polsce i polska na Litwie Kowieńskiej padała bowiem ofiarą konfliktu toczącego się pomiędzy oboma państwami. Konfliktu, który ciągnął się latami, a którego jednym z przejawów był brak stosunków dyplomatycznych. W istniejących wówczas warunkach politycznych mniejszości narodowe były niestety elementami w walce, elementami wykorzystywanymi w tym konflikcie. Przecież i jedna, i druga strona stosowała retorsje. Gdy np. w 1927 r. Polacy zamknęli w Wilnie Litewskie Seminarium Nauczycielskie, o czym pisano nie tak dawno w prasie litewskiej podkreślając krzywdy wyrządzone wówczas Litwinom, to była to odpowiedź na zamknięcie 70 szkół polskich na Litwie Kowieńskiej i aresztowanie polskich nauczycieli przez germanofilski rząd Augustinasa Woldemarsa. Działała zasada wzajemności. Dzisiaj nie chcielibyśmy, aby takie działania wróciły, ale niestety w praktyce politycznej okresu międzywojennego były stosowane. Przypominając przeszłość, ale abstrahując od ówczesnego kontekstu, tworzy się atmosferę wzajemnej litewsko-polskiej niechęci.

– Czyli wypominając sobie krzywdy wzajemne – prawdziwe lub urojone – nigdy nie zbudujemy przyjaznego sąsiedztwa.

– Myślę że tak. W gruncie rzeczy podobny aspekt ma druga sprawa. Także historyczna, a przecież kładąca się cieniem na współczesność. Chodzi o ocenę działań Armii Krajowej na Wileńszczyźnie. Dyskusje i polemiki na ten temat zaczęły się gdzieś około połowy 1989 r. i nasilają się nieustannie. Otóż Litwini, a dokładniej litewskie środki masowego przekazu rozpoczęły wielką kampanię pomówień i zniesławień wobec AK. Pomawia się w nich AK o

różne nie dokonane zbrodnie, mówi się o mordowaniu Litwinów, wręcz o uprawianiu polityki genocydu w stosunku do ludności litewskiej. Za zarzut niezwyklej wagi uznaje się także dążenie AK-owców do utrzymania Wileńszczyzny w granicach Polski. I tutaj sprawa również wymaga dokładnego i spokojnego wyjaśnienia. Nie można zaprzeczyć, że ze strony polskiej były wypadki wykonywania wyroków na Litwinach, ale trzeba przy tym pamiętać, jak wyglądała sytuacja okupacyjna na ziemiach tzw. Ostlandu, bo tak właśnie Niemcy nazwali obszar Litwy, Łotwy i Estonii, a także Białorusi. Ziemie te były podzielone na Generalkomisariaty, a Litwa stanowiła jeden z nich. Jego stolicą było Kowno. Oprócz niemieckiej władzy nadrzędnej istniała tam również kolaborancka, litewska władza miejscowa, która na niższych szczeblach administracji sprawowała pełnię władzy. Łącznie z władzą policyjną reprezentowaną przez polityczną policję litewską – saugumę, będącą filią gestapo. Dopiero w tym kontekście można rozpatrywać konkretne wypadki wykonywania wyroków śmierci na Litwinach przez oddziały AK.

– *Czy można jednak uważać, że cała ludność litewska była nastawiona kolaborancko w stosunku do Niemców? Czy przyjmując takie uogólnienie nie popełniamy jakiegoś nadużycia?*

– W okresie okupacji Litwini prowadzili za cenę współpracy, i to często bliskiej współpracy, politykę ochrony swego narodu. Warto zastanowić się nad takim przykładem: oto z Wilna na przymusowe roboty do Niemiec zostało wywiezionych 12,5 tys. ludzi. To dużo, gdy wziąć pod uwagę wielkość tego miasta. Z niewiele mniejszego Kowna wywieziono podczas całej okupacji 123 osoby. Ale w Wilnie ludność była w przeważającej części polska, w Kownie natomiast – litewska. Administracja litewska tak sterowała wywózkami, aby wywożeni byli przede wszystkim Polacy lub inne mniejszości narodowe. Podobnie działało się z represjami za nicoddawanie Niemcom obowiązkowych kontyngentów. Spadały one na chłopów polskich, nie zdarzały się na Litwie właściwej i nie spotykały chłopów litewskich. Administracja litewska prowadziła niestety politykę bardzo daleko posuniętego egoizmu na-

rodowego. Nie można się zatem dziwić, że AK występując w obronie ludności polskiej zwalczała konfidentów gestapo i saugumy. Że wykonywała wyroki śmierci wydane przez sądy podziemne na Litwinach, którzy byli obcymi agentami. I o tym nie chcą już pamiętać ludzie pomawiający AK o rzekome zbrodnie.

– *Akcji odwetowych i represyjnych nie było?*

– Był oczywiście jeden wypadek, kiedy AK dokonała represji wobec niewinnej ludności litewskiej. Jest to fakt godny ubolewania, ale i on zdarzył się w bardzo konkretnym kontekście. Co oczywiście nie oznacza, że można tę akcję usprawiedliwić. Były to już ostatnie dni okupacji na Wileńszczyźnie, trzecia dekada czerwca 1944 r. W pobliżu wsi Gliniszki, w trakcie przygotowań do Operacji Wileńskiej, zostało zastrzelonych kilku policjantów litewskich. W odwecie duży oddział litewski wtargnął do tej wsi i 20 czerwca wymordował kilkudziesięciu Polaków. Akcja ta wywołała ogromne poruszenie w oddziałach AK. Jeden z nich, dowodzony przez słynnego „Łupaszkę“, Zygmunta Szyndzielorza, postanowił wymierzyć sprawiedliwość na własną rękę. Nie mając żadnego rozkazu przeprowadził akcję odwetową dokonując egzekucji kilkudziesięciu Litwinów we wsi Dubinki, tuż poza dawną granicą polsko-litewską. Zachowały się dokumenty, które mówią o tym, że gen. Krzyżanowski znający porywcość Szyndzielorza wysłał do niego specjalnego gońca z rozkazem zakazującym stosowania jakiegokolwiek krwawego odwetu. Niestety goniec ten przybył za późno, już po przeprowadzeniu akcji odwetowej.

– *Dlaczego kontrowersje w ocenie przeszłości wpływają jednak na bezpośredni bieg stosunków litewsko-polskich? W końcu różnice w ocenie działalności AK to pole do dociekań i dyskusji dla historyków.*

– Widzi Pan, ta historia przeplata się jednak ze współczesnością, choćby w sytuacji, gdy Polacy na Litwie pragną stawiać żołnierzom AK pomniki upamiętniające ich walkę, Litwini natomiast domagają się zniszczenia tychże. Fakt postawienia pamiątkowego obelisku w Krawczunach, gdzie oddziały AK stoczyły w czasie Operacji Wileńskiej największą bitwę z Niemcami, wywołał przecież falę

podrażnienia i wrogości pośród Litwinów. Mimo próby rozumienia racji litewskich nie mogą się jednak zgodzić z nimi. Epopeja AK na Wileńszczyźnie należy wszak do najpiękniejszych kart walki Polaków w czasie II wojny światowej.

– *Na stosunki międzyetniczne duży wpływ mają stereotypy, przez pryzmat których oceniają się odrębne etnosy, narodowości. Czy w stosunkach litewsko-polskich takie stereotypy, jeżeli istniały, miały jakieś znaczenie?*

– Wydaje mi się, że był taki stereotyp Litwina w oczach Polaków. Litwina-chłopa, religijnego, pracowitego, poczciwego i szanującego własność gospodarza. Ale taki stereotyp odszedł już w przeszłość, ma już tylko charakter historycznego faktu.

– *Może to i lepiej. Jest w nim bowiem coś z paternalizmu, a na relacjach o charakterze paternalistycznym trudno budować prawdziwie współczesne stosunki narodowościowe.*

– Po części zgoda. Zresztą to spojrzenie paternalistyczne czy protekcyjnistyczne istnieje może jeszcze w Polsce, nie ma go natomiast z pewnością pośród Polaków żyjących na Litwie. Wynika to z faktu, że o ile przed wojną Polacy na Litwie stanowili elity, to współcześnie należą do najniższych warstw społecznych. To są ludzie czarnej, często niewykwalifikowanej pracy. Ale wracając do stereotypu. Otóż z końcem XIX w. i u początku XX w. zaczął się w oczach Polaków kształtować nowy obraz Litwinów. Był to Litwin-narodowiec, który miał potępiać wspólną polsko-litewską przeszłość. Powstało nawet pojęcie „litwomana” mające dość negatywny wydźwięk. Ten stereotyp ugruntowały jeszcze lata międzywojenne. Wreszcie jako spadek po okupacji powstał stereotyp Litwina-kolaboranta, tzw. szaulisa litewskiego, który współuczestniczył w wielu zbrodniach niemieckich.

– *Szczerze mówiąc, nie sądzę, żeby te stereotypy mogły przyczynić się do złagodzenia litewsko-polskich zadrażeń. Jak wszystkie stereotypy. Dla porządku jednak: jak wyglądają w litewskim stereotypie Polacy?*

– Cóż, Polak to był dla Litwina przede wszystkim pan, to był człowiek, który wspiął się wysoko po szczeblach

drabiny społecznej. Nigdy nie zapomnę widoku, który oglądałem w październiku 1939 r. Na jakimś wielkim dworskim polu widziałem wówczas żołnierza polskiego, zapewne zwolnionego z internowania, który szedł za pługiem i orał. Robił to mistrzowsko, równiutko kładł skibę za skibą. A na skraju pola grupa Litwinów. Zdumionych, zadziwionych. Bo jakże to, Polak i orze? Im się to w głowach nie mieściło. Dla nich Polak to był właściciel ziemski, inteligent. To był ten stereotyp. Myślę, że współczesne warunki wytworzą nowe stereotypy, ale nie one powinny decydować czy nawet współdecydować o naszych wzajemnych stosunkach.

– *Czy to wołanie o realizm, o polityczny umiar i rozsądek, o rozważanie naszego sąsiedztwa w kategoriach raz wspólnych, kiedy indziej rozbieżnych interesów?*

– Myślę, że to jest właśnie najważniejsze. Od połowy 1988 r. żyjemy w okresie burzy i naporu. Wszystko jest płynne, przyszłość tai jeszcze różne niespodzianki. A i Litwinom, i Polakom będzie potrzebna pewna stabilizacja, pewne ułożenie wzajemnych stosunków. W okresie międzywojennym został bardzo mocno zaszczerpiony pogląd, że Litwini są w dużej mierze inspirowani przez Niemców, że są marionetkami w rękach niemieckich. Było w tym dużo przesady. Prawdą jest, że niektóre nurty polityczne na Litwie szukały w tamtym okresie pomocy u Niemców. Prawdą jest, że Litwini uznawali skłócenie Polski i Niemiec oraz Polski i Rosji Sowieckiej za atut dla własnej polityki. Litwini bowiem budowali w owym czasie poczucie swojego bezpieczeństwa właśnie na konfliktach Polski z sąsiadami. Uważali, że w trójkącie tych konfliktów znajdują dla siebie ochronę i pole manewru. Ale teraz, gdy sytuacja jest zupełnie inna, gdy zniknęły Prusy Wschodnie, a pozostaje problem obwodu kaliningradzkiego, to myślę, że praca nad rozwiązaniem tego problemu powinna w jakimś sensie łączyć Polaków i Litwinów.

– *A nie połączy raczej Litwinów i Niemców?*

– Widzi Pan, trzeba znowu wrócić do mitu o niezmiennej i ciągłej współpracy Litwinów z Niemcami. Otóż nie jest prawdą, że Litwini zawsze ulegali w polityce wpływom

niemieckim. Świadczy o tym choćby historia zajęcia przez Litwinów w 1923 r. Kłajpedy. Zrobili to wówczas przy milczącej zgodzie Niemiec, to prawda. Ale zajęcie przez nich tego portu okazało się kością niezgody pomiędzy te dwa państwa. Problem Kłajpedy jątrzył stosunki niemiecko-litewskie przez długie lata, a w okresie 1934-35 postawił Litwę nawet w pozycji konfrontacyjnej w stosunku do Niemiec. I to jest bardzo dobry dowód na to, że politycy litewscy wykorzystywali do swoich celów takich czy innych sąsiadów, ale w rzeczywistości prowadzili swoją własną, autentyczną politykę. Trzeba Litwinom pokazać, że partner polski dostrzegł i będzie dostrzegał w przyszłości ten fakt.

– *Mówiąc inaczej, winniśmy Litwinom uznanie dla ich dążeń do niezależności i niepodległości?*

– Tak, broniąc jak najbardziej praw mniejszości polskiej na Litwie, powinniśmy dawać Litwinom do zrozumienia, że jesteśmy za ich niepodległością. Musimy im także pokazać, że dla Polski partner litewski jest niezmiernie ważny. Z drugiej jednak strony Litwini muszą zrozumieć, że Polacy są im potrzebni, że bez nieskonfliktowanej z nimi Polski oni nie zbudują nowej, niepodległej Litwy. Pozostaną ciągle na łasce wielkiego sąsiada ze wschodu. Trzeba zatem prowadzić nadal dialog, nie ulegać emocjom, do sprawy litewsko-polskiego sąsiedztwa podchodzić z większym dystansem. W polemikach na epitet nie odpowiadać epitetem, na pomówienie – pomówieniem.

– *Tylko tyle? A może aż tyle! Dziękuję za rozmowę.*

Warszawa, luty 1990 r.



Nie jestem Litwinem, nie jestem Polakiem...

Z ks. Ignacym Dziermiejką, proboszczem
litewskiej parafii rzymskokatolickiej w Puńsku,
rozmawia Krzysztof Renik

– *Czy w litewskiej parafii w Puńsku rozmawiam z proboszczem-Litwinem?*

– Proszę Pana, kiedy w 1967 r. zostałem tutaj proboszczem, skierowanym do Puńska przez biskupa łomżyńskiego, sam biskup nie wiedział, czy ja jestem Litwinem. Co więcej, i ja nie wiem tego do dzisiaj. Moja matka była Polką, patriotką. Mój ojciec był Litwinem, patriotą. Dlatego często powtarzam, że Polaków kocham, jak swoją matkę, Litwinów natomiast szanuję, jak swego ojca.

– *Tak właśnie przywitał Ksiądz przed laty swoich parafian?*

– Przyjęto mnie w tej parafii 13 VI 1967 r. To dla mnie pamiętna data, od niej zaczęły się moje tutejsze dzieje. Przychodzili do mnie wówczas Litwini i powiadali: *Niczego tu księdzu nie zabraknie, jeżeli tylko będzie się ksiądz opiekował nami, to znaczy Litwinami*. Polacy też przychodzili, ale szybko uznali, że to właśnie Litwini zdążyli mnie już urobić. I wtedy przygotowałem tzw. mocne wystąpienie. W czasie niedzielnego kazania powiedziałem: *Nie będę tutaj Litwinem*. W kościele zapadła cisza, a za moment któraś z litewskich kobiet nie wytrzymała i wykrzyknęła: *O Boże! Za chwilę jednak dodałem: Ale nie będę tutaj także Polakiem! A wy módlcie się, abym był dobrym kapłanem*.

– *Wystarczyło?*

– Uważam, że jeżeli będę dobrym kapłanem, to stanę się pożyteczny zarówno dla Litwinów jak i dla Polaków. Trzymam się tej linii i często powtarzam parafianom, że od spraw politycznych, narodowych mają swoich działaczy. Ja mam nauczać miłowania Boga i bliźnich. Myśle, że

parafianie uznali to podejście za słuszne i pewnie dlatego tolerują mnie już przez 22 lata. Jak dotąd przeżyłem na tej parafii wszystkich swoich poprzedników.

– *Ale od spraw litewskich uciec się w Puńsku nie da.*

– Oczywiście że nie. Przecież tę piękną ziemię suwalską, bogatą w jeziora, wzgórza i lasy, już przed wiekami zamieszkiwały rody Jaćwiegów, Sudawów; rody, których potomkowie zostali wchłonięci przez plemiona litewskie. Były to grupy etniczne blisko ze sobą spokrewnione. Część z nich została wyniszczona przez Krzyżaków, trochę przyłożył się do tego Leszek Biały, ale część przetrwała pośród plemion litewskich. I kiedy na przełomie XV i XVI w. zaczęto tę ziemię ponownie kolonizować, to robiono to z dwóch stron. Od południa kolonizowano Mazurami, od północy zaś Litwinami. Z biegiem lat Suwalszczyzna została zaludniona: na południu Mazurami, na północy Litwinami.

– *Czy w Puńsku są jakieś dawne świadectwa obecności Litwinów? Jakies dokumenty, nadania?*

– Najstarszy dokument puńskiej historii znajduje się w naszym archiwum parafialnym. Są to listy króla Zygmunta III, w których król nadaje parafii puńskiej pewne dobra. Z listów tych można wnosić, że ludność w Puńsku była przeważnie litewska. Z jakiego bowiem innego powodu znalazła się tam wzmianka pisana po łacinie, że każdy proboszcz kierowany do Puńska musi znać język litewski? Parafia w Puńsku była zawsze parafią litewską, a kościół, w którym modlimy się obecnie, powstał za sprawą ks. Kazimierza Jonkajtisa, Litwina. Był to trzeci kościół w Puńsku, dwa poprzednie, drewniane, spłonęły. Ten został wybudowany w 1881 r. po kilku latach pracy. Wzniesiony z ogromnych głazów narzutowych, których tu na Suwalszczyźnie tak wiele, oraz z cegły góruje swą neogotycką formą nad całym Puńskiem.

– *Nawiązuje do architektury litewskiej?*

– No, Litwa nie miała specjalnej tradycji architektonicznej w zakresie budownictwa murowanego. Litewska architektura to architektura drewna, a style, które znajdujemy w litewskim budownictwie kościelnym, to raczej tradycje budownictwa europejskiego.

– *Jak to się stało, że właśnie Puńsk aż do dzisiaj jest kulturalnym i religijnym centrum Litwinów mieszkających w Polsce?*

– Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba wrócić do przeszłości. Jest tu w Puńsku taki głaz pamiątkowy, właściwie pomnik. Został postawiony dla upamiętnienia jednego z mieszkańców Puńska, który u schyłku XIX w. zajmował się kolportowaniem litewskich książek i litewskiej literatury. Otóż ten głaz może być symbolem kulturotwórczej roli Puńska w dziejach Litwinów. Należy bowiem pamiętać, że i ziemia puńska, i sejneńska to w przeszłości żywe centra ruchu litewskiego. Przez długie lata Litwini byli jakby pozbawieni własnej świadomości narodowej, nie czuli swej odrębności. Brali udział w powstaniach, czasami z większym jeszcze oddaniem aniżeli Polacy. Te powstania, przegrane, położyły się cieniem na losach wielu litewskich rodzin. Wywożono Litwinów na Syberię, ziemiaństwo litewskie traciło majątki, które przechodziły w ręce Rosjan. To przecież na tych terenach stracił swe włości Ludwik Pac, zesłaniec... Wreszcie w 1865 r. władze rosyjskie zakazały druku litewskich książek. To znaczy zakazały druku w alfabecie łacińskim, zezwalały zaś tylko na druk grażdanką. Litwini nie mogli się z tym pogodzić, tym bardziej że właśnie w drugiej połowie XIX w. zaczęła się coraz wyraźniej krystalizować litewska świadomość narodowa. Kto wie, czy nie przyczynił się do tego także ów carski zakaz drukowania litewskich książek.

– *Czy Puńsk i jego mieszkańcy odegrali w tym czasie jakąś rolę?*

– Właśnie ten wspomniany głaz pamiątkowy przypomina, że Litwini z Puńska dość żywo włączyli się do akcji propagowania książki i kultury litewskiej w ostatnich latach XIX w. Miasteczko leżało bowiem w miejscu dogodnym do prowadzenia akcji przemytu litewskich książek. To jest bardzo ciekawa historia. Litewskie książki drukowano nieprzerwanie w Prusach litewskich, głównie w Tyłży. Publikacje te trzeba było przemycać na Litwę. Robili to m.in. mieszkańcy Puńska. W tym celu angażowano specjalnie ludzi, którzy przekraczali nielegalnie granicę pruską przenosząc książki. Czasami ludzie ci udawali

zebraków; w łachmanach, z jedną torbą wędrowali od wsi do wsi. W tej torbie glonka chleba, a pod nią książki, literatura. O tym w Puńsku ciągle się jeszcze pamięta i te historie sprzed lat mają z pewnością wpływ na zachowywanie w tym rejonie litewskiej tradycji i litewskiej kultury.

– *Czy Kościół na tych ziemiach włączał się w przeszłości do podtrzymywania narodowej świadomości litewskiej?*

– Tak, z pewnością. U schyłku XIX w. szkolnictwo było dla Litwinów właściwie niedostępne. Otwarte pozostały dla nich jedynie seminaria duchowne. Nie zawsze kleryk zgłaszający się do seminarium miał powołanie, by zostać księdzem; chciał tylko zdobyć wiedzę. Ludzie tacy byli w seminarium jakiś czas, a potem występowali i już jako ludzie z pewnym wykształceniem stawali się działaczami wśród swego ludu, agitatorami spraw narodowych, litewskich. Tak więc seminaria duchowne pełniły w jakimś sensie rolę uczelni dla pozbawionych możliwości uczenia się Litwinów. Kiedy w niedalekich Sejnach powstało seminarium duchowne nowo powstałej diecezji sejneńskiej, inaczej sejneńsko-wigierskiej czy augustowsko-wigierskiej, to dużą część kleryków stanowili Litwini. Ruch narodowy litewski był wśród nich dość ożywiony, a profesorowie tego seminarium po cichu wspomagali swych uczniów. Wielu z nich było przecież także z pochodzenia Litwinami, Litwinem z pochodzenia był również bp Antoni Baranowski, ordynariusz sejneński w latach 1897–1902.

– *Tłumacz Pisma Świętego na język litewski!*

– To był człowiek wielkich zdolności. Choć nie miał matematycznego wykształcenia, nauka ta była jego wielką pasją. Odkrywał rozmaite prawa matematyczne, wyniki swych poszukiwań wysyłał do Akademii Petersburskiej i wówczas dowiadywał się, że prawo to zostało już odkryte przed laty. Cóż, otwierał drzwi już otwarte... Kiedy wreszcie przekonał się, że w tej matematyce niewiele ma do powiedzenia, przystąpił do tłumaczenia Pisma Świętego. Był również poetą. Pragnął pokazać Litwinom, że także po litewsku można napisać dzieła tej miary co Mickiewiczowski „Pan Tadeusz”. Jego poemat „Borek oniksztyński” zawiera nieprześcigniony w literaturze litewskiej opis lasu. Nic więc dziwnego, że przy takim biskupie nikt Litwi-

nom w seminarium sejneńskim nie przeszkadzał. Kiedy Rosjanie cofnęli zakaz drukowania litewskich publikacji, utworzono w Sejnach drukarnię i wydawnictwo. I tutaj ciekawostka. Litwini nie mieli wykształconych zecerów. Nie było komu składać książek, czasopism. Wówczas biskup sprowadził zecerów polskich z Warszawy. Ci ludzie nie znali litewskiego, ale dzięki rzetelności i dokładności składali litewskie teksty prawie bez błędów. Potem oczywiście przyuczili do zawodu Litwinów i kiedy powstała niepodległa Litwa, byli już przygotowani do pracy zecerzy litewscy. Dzięki drukarni i wydawnictwu Sejny stały się ośrodkiem promieniującym na całą Litwę. Wydawano pozycje rzeczywiście ciekawe i wartościowe.

– *Kto był ich odbiorcą? Inteligencji litewskiej nie było wiele.*

– To był realny problem. Lud litewski był w ogromnej części niepiśmienny. Wydawało się, że nie będzie dla kogo tych książek wydawać. I wtedy do nauki pisania, czytania ruszyli klerycy i księża. Po mszach i nabożeństwach rozjeżdżali się po wioskach, tam zbierała się młodzież, także starsi i odbywały się zajęcia. W krótkim czasie prawie zupełnie zlikwidowano w tym rejonie analfabetyzm. W dużym stopniu dzięki działalności litewskiego duchowieństwa.

– *Sądząc z faktu sprowadzenia do Sejn polskich zecerów stosunki polsko-litewskie układały się wówczas nie najgorzej?*

– Wszystkie te sprawy układały się dosyć dobrze do wybuchu I wojny światowej. Potem seminarium zostało przeniesione w głąb Rosji, a tutaj sprawy zaczęły się komplikować. Przechodziły fronty, rozlegały się strzały, a trzej imperatorzy tracili swoją potęgę. Do życia zaczęły się budzić młode państwa. Obudziła się Polska, by zwalić z siebie jarzmo niewoli. Zaczęli myśleć i Litwini o pełnej niepodległości swego narodu. Niestety, Polacy w żaden sposób nie mogli zrozumieć tego litewskiego pragnienia. Jak to Litwa może być niepodległa? Jeżeli, to tylko razem z Polską. I zamiast na tej drodze do niepodległości jedni drugim pomagać, to i Litwini, i Polacy zaczęli sobie szkodzić wzajemnie. To są już lata 1917–20, lata formowania się niepodległej Litwy i niepodległej Polski.

– *Na Suwalszczyźnie szczególnie skomplikowane i pełne wzajemnych nieporozumień, oskarżeń, walk nawet.*

– Tak, w końcu doszło do walk, jak to się mówi do walk bratobójczych. Trzeba było walczyć Litwinom z Polakami. Polacy bowiem nie dopuszczali w ogóle myśli o tym, że Litwa może być niepodległa. Od czasów Jagiełły tak bardzo ugruntował się obraz państwa obojga narodów, że trudno było sobie wyobrazić istnienie niezależnej Litwy. Zresztą duża część litewskiego ziemiaństwa, także tego niższego, uległa polonizacji. Język polski był na dworach litewskich powszechnie używany. To był język panów, inteligencji. Tak jak w Polsce panował w pewnym okresie francuski, tak na Litwie polski stał się językiem dworów. Ale przy języku litewskim pozostał lud. I ten właśnie lud, coraz bardziej oświecony, doszedł wreszcie do świadomości własnej odrębności. Ze strony ludu zaczęło się rozlegać coraz głośniejsze wołanie o niepodległość litewską. Niestety, Polaków śmieszyło to wołanie. Czego ci Litwini, żyjący gdzieś tam nad Bałtykiem i mówiący językiem dla nikogo nie rozumiałym, chcą?

– *Ale przecież i w Polsce byli ludzie, którzy uznawali potrzebę odrodzenia niepodległej Litwy; dowództwo polskie wydając rozkaz zaatakowania wojsk litewskich na Suwalszczyźnie w 1920 r. zwracało się do swych żołnierzy słowami: „Wojna ta jest dla nas najprzykrzejszą ze wszystkich wojen, jakie Polska prowadziła (...). Żołnierze, jeżeli idziecie w pole przeciwko Litwinom, nie idźcie z nienawiścią jak przeciw wrogowi śmiertelnemu, lecz jak przeciw braciom złąkanym“.*

– Łatwo tak powiedzieć. Ale jak to zrealizować, gdy trzeba strzelać i bić się? W tym czasie rosły antagonizmy. Litwini liczyli krzywdy zadane im przez Polaków, Polacy – krzywdy, których doznali ze strony Litwinów. Do tego doszły najrozmaitsze zmyślenia, pomówienia. Nawet najbardziej nieprawdziwe, a przecież powodujące narastanie antagonizmów. I to pomiędzy narodami, które przez tyle wieków były przykładną jednością dla Europy. Mnie się wydaje, że w tamtych czasach zabrakło w Polsce człowieka, który chciałby zrozumieć Litwinów. Później, kiedy doszło już do walk, kiedy z jednej i drugiej strony popeł-

niono wielkie błędy, było za późno na odbudowanie starych więzów.

– *W okresie międzywojennym Puńsk należał do Polski?*

– Tak, ale Litwini nie mogli się z tym pogodzić. Przecież ziemia suwalska była przez wieki częścią Księstwa Litewskiego. Zresztą ta granica w 1920 r. kilkakrotnie się przesuwiała. Wreszcie ustalono, że i Puńsk, i Sejny będą w granicach Polski. Wiem, że jeszcze przed moim urodzeniem granica przecięła pole mojego ojca. Część pozostała na Litwie, część w Polsce. A kiedy mojemu ojcu urodził się syn, czyli ja, to ojciec, litewski patriota, postanowił chrzcić mnie w parafii na Litwie. Kiedyśmy wracali z litewskiego kościoła, żołnierze polscy zrobili zasadzkę i zatrzymali nas. Wtedy po raz pierwszy byłem aresztowany za przekroczenie granicy. Ale to taka śmieszność, chociaż dobrze pokazuje, jak granica rozdzieliła Litwinów zamieszkujących ziemię suwalską; jak rozdzieliła ziemię, która przez wieki była niepodzielna.

– *Ale Litwini w Puńsku mieli nadal swoją, litewską parafię?*

– Po powstaniu niepodległej Polski puńska parafia istniała nadal, jako parafia litewska. Ale stosunki ludnościowe zaczęły się na tej ziemi nieco zmieniać. Niegdyś mieszkali tu bowiem niemal sami Litwini. Wraz z powstaniem Polski zostały rozparcelowane majątki i dwory, które przed laty car przekazał Rosjanom w zamian za tłumienie powstań narodowych na tych obszarach. Rozparcelowaną ziemię otrzymali polscy osadnicy, głównie legioniści. Na Suwalszczyznę przybyło wówczas wiele polskich rodzin z różnych stron Polski.*

– *Czy przybycie Polaków wpłynęło na życie miejscowej parafii?*

– Siłą rzeczy musiało wpłynąć. Ważną datą był 1932 r., kiedy grupa Polaków z Puńska napisała list do biskupa Łukomskiego, w którym skarżyła się, że niby żyją w niepodległej Polsce, ale w kościele nie słyszą nawet Ewangelii czytanej po polsku. Kuria biskupia musiała zareagować na ten list. Postanowiono wprowadzić do puńskiego kościoła język polski. Tylko jak to zrobić? Zdecydowano, że przed sumą będzie głoszone kazanie po litewsku, sama

suma odprowadzana zgodnie z ówczesnymi przepisami po łacinie, a po jej zakończeniu kazanie po polsku. W ten sposób Litwini wysłuchają swego kazania przed mszą św., na samą mszę przyjdą już Polacy, po mszy Litwini wyjdą z kościoła, a Polacy wysłuchają polskiego kazania. Teoretycznie wyglądało to zupełnie dobrze. Ale tylko teoretycznie! W czasie tego litewskiego kazania nieustannie wchodzili do kościoła Polacy, robił się szum, zamieszanie. Po mszy – odwrotnie; w czasie polskiego kazania Litwini wychodzili z kościoła, znowu rozgardiasz. Kiedy kapłan nie wytrzymał nerwowo i ganił Litwinów, że wychodzą z kościoła podczas polskiego kazania, to oni odpowiadali: *Czemu mamy słuchać tego kazania, skoro w tym kazaniu nie będzie słowa o Matce Bożej, o Chrystusie, tylko będą ciągle przygany pod adresem Litwinów?* Jeszcze gorzej stało się, gdy postanowiono zorganizować w Puńsku nabożeństwa po polsku. Ustalono, że suma będzie odprowadzana po litewsku, nieszpory śpiewane będą po łacinie, natomiast procesja będzie po polsku, to znaczy będą jej towarzyszyły polskie śpiewy. Litwini zaprotestowali. Polski kościół to jest w Becejlach, niedaleko od Puńska, a tutaj od wieków nabożeństwa były sprawowane po litewsku. My przyjeżdżamy do Puńska z innych wiosek na litewskie nabożeństwa, to i Polacy mogą dojeżdżać do Becejł na polskie.

– *Kto ustąpił?*

– Niestety, żadna ze stron nie ustąpiła. Zaczęły się spory, zatargi, wreszcie w 1936 r. doszło nawet do bójki w puńskim kościele w trakcie przygotowywania procesji. Poszło o korzystanie z litewskich sztandarów, feretronów i innych paramentów. Polacy nie mieli jeszcze polskich, a Litwini zapowiedzieli, że swoich polskiej procesji nie dadzą. Litwinki schowały na przykład rączki służące do noszenia feretronów. Polki przyniosły nowe, świeżo wystrugane. Gdy Litwinki to zobaczyły, wyciągnęły te stare... No i zaczęła się bójka. Do kościoła wkroczyło wojsko, wkroczyła policja, najaktywniejszych uczestników zamieszania, Litwinów, aresztowano i pognoniono do Suwałk. Zwolniono ich dopiero następnego dnia po interwencji bpa Łukomskiego. Ówczesny proboszcz prosił Litwinów, żeby ustąpili, żeby zgodzili się na tę polską procesję. Oni jednak byli twardzi. Wreszcie proboszcz zapowiedział, że

jeżeli nie dojdzie to zgody, to on opuści parafię. Liczył, że tym razem parafianie ustąpią. Przeliczył się i po tych zajęciach spakował małą walizkę, by o zmierzchu przejść przez zieloną granicę na Litwę.

– *Dlaczego Litwini reagowali tak ostro?*

– Proszę Pana, Litwini czuwali, by Polacy nie uzyskali w puńskim kościele jakichś większych praw, nie chcieli dopuścić do spolonizowania kościoła w Puńsku. Zresztą w takiej parafii jak tutejsza wszelkie zmiany trzeba przeprowadzać bardzo ostrożnie. Tutaj każda nowość może być odczytana jak zamach na litewską tradycję kościoła puńskiego. Kiedy już po wojnie, chciano zamiast tradycyjnego litewskiego różańca o dziesiątej rano w niedzielę wprowadzić polską mszę św. to był to kolejny punkt zapalny. Doszło nawet do tego, że podczas polskiego kazania Litwini zaczęli śpiewać różaniec na cztery głosy. Oj, piękny jest śpiew litewski... Ale ówczesny wikary tak się tym zdenierwował, że wyskoczył z zakrystii, czarną stulę włożył i wołał: *O Litwini, proboszcza nie słuchacie, diabeł was opętał*. I zaczął nad nimi egzorcyzmy odprawiać! Polacy bawili się potem tym zdarzeniem, a Litwini byli źli i rozgoryczeni. Znowu proboszcz musiał ustąpić; dopiero jego następcy udało się przekonać Litwinów do nowego układu nabożeństw.

– *Czy w przeszłości rzeczywiście były powody do obaw przed polonizacją Puńską?*

– Te urazy sięgają z pewnością czasów przedwojennych. Weźmy choćby sprawę szkolnictwa. Gdy powstała Polska niepodległa, Litwini w Puńsku urządzili litewską szkołę. Tę szkołę Polacy zamknęli. Litwinom nie pozwolono na tych terenach rozwijać litewskiego szkolnictwa. Powstały szkoły w prywatnych domach. Były one nielegalne, władze polskie szykanowały nauczycieli, ludzi, którzy udostępniali mieszkania. Były nawet ofiary. Zabijano działaczy litewskich, zabijano także działaczy polskich. To były skrytobójcze mordy, ale jeszcze do dzisiaj starsi ludzie składają sobie na kupkę te wszystkie krzywdy wyrządzone Litwinom przez Polaków, a Polacy te krzywdy wyrządzone przez Litwinów. Kto więcej krzywdził? Z pewnością ten, kto był silniejszy.

- *Jaki jest współczesny stan parafii w Puńsku?*

- Parafia liczy 4000 wiernych. Spośród tych 4000 mniej więcej 3000 to Litwini, reszta to Polacy. Proszę zauważyć, że w Polsce Litwini są mniejszością, według mnie jest ich około siedmiu-ośmiu tysięcy, ale tu w Puńsku jest odwrotnie. To Polacy stanowią tu mniejszość. Mamy tu trzy niedzielne msze św. Dwie odprawiane są po litewsku, jedna po polsku. Po litewsku śpiewany jest też tradycyjnie różaniec. Sakramenty święte udzielane są w takim języku, w jakim sobie wierni lub rodziny życzą. Od długiego już czasu nie mieliśmy w Puńsku żadnych nieporozumień w sprawie nabożeństw. Ciekawostką puńskiej parafii jest brak tradycyjnej Pasterki. U nas odprawiana jest ona o wpół do szóstej rano po litewsku i zaraz potem po polsku. Przed wojną była tutaj strefa graniczna i nie wolno było chodzić wieczorami. Powstała więc tradycja odprawiania Pasterki o świcie. Teraz mówi się o tym, by odprawiać Pasterkę w nocy, ale trzeba będzie najpierw wy badać, jaka jest opinia wszystkich parafian, żeby zmianami nie wywołać znowu jakiegoś niepotrzebnego konfliktu. Powtarzam, tu trzeba być bardzo ostrożnym. Tam gdzie są mniejszości, trzeba bardzo uważać. Bo każda mniejszość to bardzo specyficzny stan.

- *Czy sądzi Ksiądz, że litewska mniejszość w Polsce zachowa swoją tożsamość, swój, jak Ksiądz mówi, „specyficzny stan“?*

- To jest bardzo poważna sprawa. Mniejszościom narodowym trzeba dopomóc w utrzymaniu ich tożsamości. Trzeba mądrej ochrony mniejszości. Jest to sprawa wielce złożona, a my niestety mamy tendencję, to widzi się w Polsce wyraźnie, do dominowania nad mniejszościami, do wynaradawiania ich. I to jest dziwne, ponieważ Polacy byli sami przez lata rasyfikowani, germanizowani, a mimo to nie potrafili ustrzec się przed polonizowaniem mniejszości. Mało tego, czasami uważają to za cnotę narodową. Jeżeli Polacy czują do Litwinów sympatię, a sądzę, że czują, takie są moje wrażenia z pobytu w Warszawie w czasie III pielgrzymki Ojca Świętego do Polski, to powinni pomagać Litwinom zachować ich litewskość. Jeżeli chodzi o Puńsk, to trzeba powiedzieć, że liczba ludności litewskiej ciągle tutaj maleje. Młodzi Litwini opuszczają

rodzinne strony, przenoszą się do miast, a tam asymilują się i powoli ich litewskość ginie. Bardzo często zostają tutaj młodzi gospodarze, ale nie ma dla nich żon. Niekiedy zdarzają się małżeństwa mieszane. Przychodzi żona Polka, nie zna języka litewskiego i już ten dom zaczyna mówić po polsku. Tak, mniejszości potrzebują mądrej pomocy.

– *Czy Kościół może pomóc mniejszościom?*

– Rola Kościoła jest ogromna. Kościół może pomóc mniejszościom przetrwać. Ale Kościół może też mniejszości wykończyć. Obawiam się tego bardzo. To wielka sztuka układać współzycie narodów w zgodzie ze wskazaniami, które Ojciec Święty Jan Paweł II zawarł w swym liście apostolskim w sprawie mniejszości narodowych. Gdy idzie o sprawy polsko-litewskie, to jest jeszcze jedno szersze zagadnienie, które ma dla mnie ogromną wagę. Teraz często się słyszy, że na Litwie brakuje księży. Że może księża z Polski pójdą na Litwę. A ja myślę – jacy księża? Jeżeli pojadą tam księża, dla których wiara katolicka to wiara tradycji polskiej? Nabożeństwa katolickie to nabożeństwa polskie? Litwini nie tylko mogą wówczas stracić swoją litewskość, ale mogą również stracić wiarę, bo uznają, że wiara ich wynaradawia. Czy w polskich duszach, zwłaszcza tych, które mają historyczne uprzedzenia do Litwinów, będzie na tyle miłości i życzliwości, by zrozumieć litewskie pragnienia, dążenia i aspiracje?

– *Ale tutaj, w Puńsku, Litwini mogą być pewni, że ich litewskość jest szanowana?*

– Przez ponad 20 lat nie było tutaj jakichś specjalnych konfliktów. Staralem się mieć i dla Litwinów, i dla Polaków jak najwięcej życzliwości. Ja naprawdę nie mogę powiedzieć, że jestem Litwinem, i ja naprawdę nie mogę powiedzieć, że jestem Polakiem. Oba te narody kocham i szanuję. Kiedy ktoś krzywdzi Litwinów, to płaczę nad Litwinami, kiedy ktoś krzywdzi Polaków, płaczę nad Polakami.

– *Dziękuję za rozmowę.*

Puńsk, marzec 1990 r.

Marcin Kula

Trudna sprawa*

Stosunki polsko-żydowskie 1918–1989

Ludzie wychowani w światopoglądzie humanistycznym zakładają, że stosunki polsko-żydowskie powinny były ułożyć się dobrze – zwłaszcza gdy zniknął carat i świadomie posługujący się antysemityzmem jako bronią polityczną. Jeśli się dobrze nie ułożyły – rozumują – to ktoś był winien. Dalsza dyskusja dotyczy tylko tego, komu i w jakim stopniu winę przypisać.

Nie przesądzając sprawy winy i kary w wymiarze indywidualnym w wypadku postaw nagannych, warto jednak zdać sobie sprawę, iż w wymiarze ogólnospołecznym przesłanki dobrego układania się stosunków w okresie, jaki upłynął od 1918 r., były znikome. Ludność żydowska w Polsce międzywojennej reprezentowała wszystkie cechy, które w świetle dzisiejszej wiedzy socjologicznej o mniejszościach narodowych uznaje się za zwiększające dystans interetniczny. Wykazywała silne poczucie odrębności, odznaczała się odmienną niż większość ludności religią, kulturą i obyczajem, żyła w skupiskach terytorialnych, była w swej masie biedna i skoncentrowana w zawodach łatwo wzbudzających ludzką niechęć (kupiectwo). Z tego ostatniego powodu pasowało do niej socjologiczne określenie „mniejszość pośrednicząca” – a taka zawsze napotykała kłopoty (niezależnie od tego czy była żydostwem w Polsce, czy np. Chińczykami w Azji Południowo-Wschodniej, do których nb. wszystkie wymienione cechy podobnie pasują).

Po stronie polskiej ludność żydowska natknęła się na patriotyzm (by nie powiedzieć „nacjonalizm”, które to słowo ma w języku polskim silnie pejoratywny wydźwięk) narodu, który wybił się na niepodległość po latach, czuł

* Tekst napisany na potrzeby wydawnictwa „Atlas Historique. Histoire du Temple Juif” (Hachette, Tel Aviv Books).

się zagrożony i na tym tle reprezentował mieszaninę kompleksu obaw i wyższości. Żaden kraj na świecie w podobnej sytuacji nie był miły dla mniejszości narodowych. Niechęć do nich wystąpiła równie dobrze w wyzwających się z niewoli kolonialnej krajach afrykańskich i azjatyckich, jak, powiedzmy, w emancypującej się dziś (styczeń 1990) Litwie – gdzie nb. Polacy płacą rachunek podobny jak Żydzi w Polsce w okresie międzywojennym. Charakterystyczne, że najsilniejsze odruchy przeciw Żydom w Polsce u progu niepodległości wystąpiły na ziemiach wschodnich (zwłaszcza pogrom we Lwowie w 1918 r.), gdzie stan posiadania Polaków był najmniej pewny, a w związku z tym także i samopoczucie. Równie charakterystyczne, że przez cały okres międzywojenny zgłaszane przez Bund postulaty pogłębionej autonomii kulturalnej Żydów nie miały szans realizacji (podobnie jak mało mają szans na realizację wszelkie pomysły autonomii zgłaszane dziś przez Polaków na Litwie). Bund był prekursorski w stosunku do polityki wielokulturowości realizowanej dziś w niejednym kraju wieloetnicznym – ale ta polityka, która dziś może być realizowana w państwach pewnych swego i zamieszkanym przez narody także pewne swego, w Polsce międzywojennej musiała ustąpić polityce poparcia dla syjonizmu. Ów cieszył się poparciem polskich władz, gdyż zmierzał do wyprowadzenia Żydów z Polski. Dlatego paradoksalnie, a raczej właśnie logicznie, syjoniści łatwo znajdowali wspólny język z niechętnie wobec Żydów nastawionymi przedstawicielami polskiego establishmentu – nawet jeśli nieraz występowali także w imię polepszenia sytuacji mniejszości żydowskiej w Polsce.

Referowane trudności strukturalne porozumienia polsko-żydowskiego były wzmocnione przez okoliczności czysto polityczne. Odrodzenie państwa polskiego stanowiło dla Żydów wielką niewiadomą. Nowa granica przecinała największe ich skupiska, co budziło obawy w łonie żydowskich ruchów politycznych. Wspomniane odruchy antyżydowskie towarzyszące narodzinom II Rzeczypospolitej nie raz były traktowane przez społeczność żydowską jako zły omen. Poparcie udzielone przez wielu Żydów rewolucji rosyjskiej doprowadziło w konsekwencji do tego, że nieje-

den Żyd znalazł się po stronie wojsk idących na Warszawę w sierpniu 1920 r. Poparcie rewolucji rosyjskiej nie było zjawiskiem specyficznie żydowskim. Jak wiadomo, była to rewolucja zrobiona w ogóle w dużym stopniu przez mniejszości narodowe czy narody podbite (co nie dziwi, gdy się zważy, iż mniejszości narodowe mają zawsze zwiększoną szansę zajęcia miejsc pretorian bądź/ i kontestatorów). Łatwo jednak zrozumieć, że Polacy dostrzegali przede wszystkim Żydów. Przy powszechnym widzeniu zagrożenia z 1920 r. jako zagrożenia już nie tylko przez rewolucję rosyjską, ale po prostu przez Rosję, z której niewoli Polska dopiero co się wyzwoliła, nie rokowało to dobrych perspektyw stosunkom polsko-żydowskim. Na dodatek z przyczyn wykraczających poza sferę stosunków polsko-żydowskich, a wkraczających najpewniej w szersze zagadnienia psychologii społecznej, mniejszość narodowa skoncentrowała oczywiście na sobie gromy. Wśród tych, którzy stanęli w sierpniu 1920 r. nad Wisłą przeciw Polakom (a nawet wśród tych, którzy nimi kierowali) Żydzi stanowili tylko część – ale ich dostrzegano bardzo mocno. Rosjanie byli postrzegani jako wróg „naturalny”; potem zostali pobici i oddzieliła ich granica. Żydzi byli społecznością, z którą Polacy mieli wciąż kontakt, a psychologia ludzka niestety traktuje najczęściej grupy ludzkie en bloc. Każda mniejszość znajduje się w pozycji słabszego – a więc wygodniej było pomstować na Feliksa Kona niż na polskiego szlachcica Feliksa Dzierżyńskiego (choć obydwoj byli członkami tego samego Tymczasowego Komitetu Rewolucyjnego Polskiego w Białymstoku w 1920 r. i obydwoj mogli symbolizować tendencję przedstawicieli grup mniejszościowych do przyłączania się do ruchów kontestacyjnych społeczności dominującej).

Podobny mechanizm działał w całym okresie międzywojennym w wypadku ruchów kontestujących ustrój Polski z pozycji lewicowej. Nie było tak, iżby ruchy te składały się wyłącznie z Żydów i nie było tak, iżby wszyscy, czy nawet większość Żydów, się w nie włączali. Z uwagi jednak na swe porównawczo gorsze położenie, nadzieję integracji poprzez udział w kontestacji i programowe nieprzywiązywanie przez lewicę wagi do etnicznego pochodzenia ludzi,

wielu Żydów się do tych ruchów jednak przyłączało. W kraju, który odrodził się raczej jako kraj konserwatywny, a w którym lewicowość zbliżała na dodatek do wrogiej Rosji, było dla własnego samopoczucia korzystnie widzieć ruchy kontestacyjne jako silnie żydowskie, jako jeszcze bardziej żydowskie, niż istotnie były. Sprzężenie zwrotne takiego podejścia uderzało znów w Żydów.

Występowały w Polsce także inne czynniki psychologiczne przeciwstawiające się zmniejszeniu dystansu interetnicznego pomiędzy Polakami a Żydami. W okresie międzywojennym Polska była krajem w dużym stopniu zacofanym, biednym, chłopskim, drobnomieszczańskim. Jeśli przyjąć skądinąd przesadnie dychotomiczny podział społeczeństw Ferdinanda Tönniesa (1855-1936) na *Gemeinschaft* (wspólnota) i *Gesellschaft* (społeczeństwo), to międzywojenne społeczeństwo polskie było chyba bliższe owego pierwszego modelu, zaś w ramach *Gemeinschaft* społeczności ludzkie gorzej tolerują grupy wyodrębnione. Elementem *Gemeinschaft* była nadto duża rola religii katolickiej i Kościoła, w Polsce specyficznie wzmocniona przez dzieje narodu w okresie zaborowym. Na tle tych dziejów narodził się, a potem był wzmacniany przez Kościół, stereotyp podkreślający równoznaczność pojęć „Polak” i „katolik” – w oczywisty sposób niezgodny z historycznym doświadczeniem. Samoistnym czynnikiem wynikającym z dużej roli religii katolickiej w zwiększaniu dystansu interetnicznego była nietolerancyjność ówczesnego Kościoła katolickiego wobec Żydów, znajdująca wyjaśnienie niekoniecznie w polskich sprawach.

Na omawiane podłoże nałożyły się sprawy związane z pogarszaniem koniunktury gospodarczej, zawsze i wszędzie mające niekorzystny wpływ na stosunki z mniejszościami narodowymi. W drugiej połowie lat trzydziestych, w wyniku wielkiego kryzysu, doszło do zaostrzenia walki gospodarczej z mniejszością żydowską, zwiększenia nienawiści do Żyda jako kupca, rozładowywania społecznych frustracji kosztem mniejszości żydowskiej. Wtedy przyszły walki o stragany, getto ławkowe na uczelniach, numerus clausus w niejednej instytucji, eliminowanie Żydów z wielu stowarzyszeń społecznych bądź zawodowych oraz wy-

padki czynnych agresji przeciw Żydom (najgłośniejsza w Przytyku koło Radomia w 1936 r.).

Obok czynników ekonomicznych na wzrost fali antysemityzmu w Polsce wpłynęły wówczas jeszcze dwa czynniki. Pierwszy to śmierć Józefa Piłsudskiego w 1935 r. Piłsudski, w swej ideologii silnie akcentujący rolę państwa, starał się przeciwdziałać czynnikom je dezintegrującym – a więc m.in. waśniom etnicznym. Był przeciwnikiem Narodowej Demokracji, tj. ugrupowania politycznego silnie wyrażającego i zarazem propagującego tendencje antysemityczne. Po śmierci Piłsudskiego jego następcy w wielu punktach zbliżyli się ideologicznie do endecji, a w ogóle mieli o tyle mniejszy kaliber, iż swym autorytetem nie byłoby w stanie hamować rozważanych tu procesów, nawet gdyby chcieli. Drugą okolicznością to narastanie faszyzmu w Niemczech. Była to epoka, gdy faszyzm, wraz ze swym wątkiem antysemitycznym, promieniował na wiele krajów Europy. Nie mogło się zdarzyć, iżby ta atmosfera nie oddziaływała na graniczącą z Niemcami Polskę. Jednocześnie warto przecież pamiętać, że nigdy nie rozgrzała się ona w Polsce tak silnie jak w Niemczech. Polscy antysemitami widzieli rozwiązanie bardziej w wyrzuceniu Żydów z kraju niż w wykończeniu ich. Nie mówię tego, by pomniejszać znaczenie występujących praktyk antysemitycznych bądź wybielać antysemitów, ale by przedstawić realistyczny obraz oraz pokazać uwarunkowania kształtujące ten obraz.

Warto pamiętać, że w całym okresie międzywojennym – również w drugiej połowie lat trzydziestych – ludność żydowska w Polsce cieszyła się swobodą posiadania własnego samorządu, życia religijnego, kulturalnego, politycznego, także szkolnictwa. Dysponowała, co jest nie najmniej ważne, własną reprezentacją parlamentarną. Oczywiście swobody na każdym z wymienionych pól były niedoskonałe, a przedstawiciele społeczności żydowskiej nieraz uskarżali się na utrudnianie ich realizacji w praktyce. Wiele z nich było swobodami getta: bariery nieraz ograniczała nie tyle własne, bogate i różnorodne życie społeczności, ale była położona na granicy mniejszości narodowej i społeczności dominującej – by przeciwdziałać

wychodzeniu Żydów z własnego środowiska i włączaniu się w życie pozażydowskie. Wszystko to prawda – ale prawdą jest także wyrażone wyżej przekonanie o bogatym życiu mniejszości żydowskiej w Polsce międzywojennej. Prawdą jest także to, że niejeden Żyd nie najgorzej egzystował aż do końca okresu międzywojennego.

Warto pamiętać, że w sprawach, w których Polacy reprezentowali postawę dominującą, zwracali się często nie specyficznie przeciw mniejszości żydowskiej. Na swój los w Polsce międzywojennej narzekała nie tylko ta mniejszość – zaś aktywne działania przeciw Ukraińcom, w tym przeciw prawosławiu na wschodzie kraju, zostały przez nich niestety dobrze zapamiętane. Nie mówię tego – raz jeszcze powtórzę – by zmniejszyć odium postaw antysemitycznych, ale by pokazać stosunki polsko-żydowskie w ich wielorakich uwarunkowaniach.

Warto w końcu pamiętać, że niektóre z tych uwarunkowań mogły płynąć także z niewinnych elementów światopoglądu epoki. Z grubsza biorąc, to rewolucja francuska wymyśliła ideał państwa narodowego i homogenizacji narodu. Podtrzymała ten ideał Wiosna Ludów, a usiłowała zrealizować konferencja wersalska. Realizacja okazała się praktycznie niemożliwa – ale myślenie o koncepcji jako o ideale nie zostało przez to zachwiane. Inny przykład: myśl o rozwiązaniu problemu żydowskiego przez przewiezienie Żydów za dowolne morze była refleksem trwającej jeszcze wówczas w Europie wiary w migracje jako sposób rozwiązania problemów społecznych. Zrodziła się owa wiara chyba w wyniku obserwacji wielkich migracji transatlantyckich drugiej połowy XIX w. Wraz z I wojną światową zaczęły one przygasać – ale władze Rzeczypospolitej, nie zdając sobie sprawy ze zmiany sytuacji, najpierw chciały rozwiązać za pomocą migracji kwestię przeludnienia wsi, a potem zagadnienie mniejszości (nie tylko mniejszości żydowskiej!).

Last but not least warto pamiętać, że w przedwojennym społeczeństwie polskim występowały środowiska i osoby, które zasadniczo sprzeciwiały się antysemityzmowi. Ograniczę się do powołania jednego tylko przykładu – Stefana Czarnowskiego. Gdy ten wybitny, sytuujący się na pogra-

niczu historii i socjologii, badacz zagadnień społecznych zmarł, prof. Majer Bałaban mówił o nim na posiedzeniu B'nei Berith (10 I 1938): *Śp. profesor Stefan Czarnowski, postępowiec i przyjaciel młodzieży żydowskiej, przeżył ostatnie lata w smutku po stracie syna. Źle był widziany przez swój liberalizm i ta niechęć odprowadzała go aż do grobu; na jego pogrzebie ze wszystkich kolegów z fakultetów teologicznych obecny był tylko jeden pastor protestancki i to jako profesor Uniwersytetu. Dziedzina jego pracy było średniowiecze francuskie; otaczał się również studentami i asystentami żydowskimi, których popierał wedle sił. W walce przeciw gettu ławkowemu zajął stanowisko bardzo energicznie i rzeczywiście jedynym fakultetem, który wniósł protest do Senatu przeciw zarządzeniu ławkowemu, był fakultet humanistyczny* (Archiwum Akt Nowych, Warszawa, zespół akt „Stowarzyszenia Humanitarne Braterstwo B'nei-Berith“, sygn. 4). Powołuję ten przykład jako bliski mi z uwagi na uprawiany przeze mnie zawód, tradycję intelektualną, do której się poczuwam, oraz fakt, iż właśnie S. Czarnowski był uniwersyteckim profesorem moich Rodziców.

*

Podczas II wojny światowej sprawa stosunków polsko-żydowskich rozgrywała się w dwóch wymiarach: w Polsce i wśród wojennej emigracji. Dyskutowanie stosunków polsko-żydowskich w samej Polsce podczas okupacji hitlerowskiej przedstawia trudności, gdyż sprawa jest nabołała i z obu stron wzbudza bardzo silne reakcje. Pozwolę sobie jednak wypowiedzieć kilka twierdzeń, w moim przekonaniu prawdziwych, niezależnie od tego jak na jakimś hipotetycznym sądzie dziejowym zostaną kiedyś rozsądzone zasługi i winy.

Spotykane niejednokrotnie twierdzenie, jakoby Hitler zlokalizował obozy zagłady na ziemiach polskich licząc na przychylne potraktowanie swego przedsięwzięcia przez lokalną ludność, wydaje mi się zbędną fantazją. Hitler dysponował dostatecznie dobrymi organizatorami, by mu podpowiedzieli, że sprawniej jest zabijać ludzi w pobliżu

ich największych skupisk, niż transportować na duże odległości. Dodatkowym czynnikiem mogła być okoliczność, że prawdopodobnie wolał zakładać fabryki śmierci w słowiańskiej części Europy, niż w cieniu gotyckich katedr Europy Zachodniej.

Twierdzenie, jakoby polska ludność mogła uratować znaczną liczbę Żydów, jest niezgodne z historyczną prawdą okupacji. Aczkolwiek prawdziwe jest twierdzenie, iż w każdym kataklizmie dziejowym można starać się uratować znacznie większą liczbę ludzi od faktycznie uratowanej, to w konkretnych warunkach uratowanie znacznego procentu przeznaczonych na śmierć było nie do pomyślenia.

Wbrew uogólniającym, negatywnym wobec ludności polskiej twierdzeniom wystąpiła wśród nich cała gama postaw – od szmalcownictwa po bohaterstwo. Postawy te nie zawsze musiały być przedłużeniem postaw z okresu przedwojennego. Znani są nawet ludzie, którzy przed 1939 r. byli nastawieni zdecydowanie niechętnie do Żydów, a udzielali pomocy – nie chcąc przez bezczynność dawać *sui generis* przyzwolenia na morderstwo. Jest prawdą, że wielu Żydów napotykało wrogość – ale jest także prawdą, że ci, którzy się uratowali, zawdzięczają życie znacznie większej liczbie Polaków.

Okupacja stworzyła warunki na tyle ekstremalne, że w odniesieniu do tego okresu zawodzą normalne kryteria oceny postaw ludzkich. Anna Pawełczyńska pokazała kiedyś, jak normy etyczne czasów zwyczajnych łamały się w Oświęcimiu („Wartości a pomoc” PWN, Warszawa 1973). Podobne, choć oczywiście na mniejszą skalę, zjawisko występowało wszędzie w latach 1939-45. Nie wiadomo – i oby nigdy nie zostało to poddane praktycznej weryfikacji – jak w porównywalnych warunkach zachowywałyby się ludność innych krajów. Brudne plamy okupacyjne w sprawie żydowskiej mają zaś nawet kraje o tak rozwiniętej tradycji humanistycznej, jak Francja. Długotrwała obojętność świata wobec Żydów – wyrażająca się czy to w odmowie przyjmowania wychodźców z Niemiec jeszcze przed wojną, czy w odmowie zbombardowania obozów zagłady podczas wojny – też nakazuje oględniej formułować oskarżenia pod adresem Polaków.

Ciekawszym (jeśli to właściwe słowo w odniesieniu do tragedii) od kwestii udzielania realnej pomocy problemem jest brak psychicznej łączności pomiędzy Żydami a resztą okupowanego kraju. Żydzi mieli, jak się zdaje, głębokie poczucie, że giną bądź walczą (1943 r.) sami. Rząd RP na emigracji nieraz wprowadził twierdził, że traktuje Żydów jako pełnoprawnych obywateli polskich – ale praktyka działania podziemnych władz i organizacji wielokrotnie rozmywała to stanowisko w miarę schodzenia w dół po szczeblach hierarchii. Ów stan rzeczy był jednak nie tylko konsekwencją antysemickiego nastawienia części społeczeństwa polskiego – ale także i może nade wszystko skutkiem ogromnego dystansu etnicznego pomiędzy obydwiema społecznościami przed wojną. Prawdziwie współczuć w biedzie można bliskim. Postulat moralny, iż należy współczuć drugiemu, gdyż jest on człowiekiem (Hemingway „Komu bije dzwon”; Słonimski „Ten jest z ojczyzny mojej” itd.), jest nierealistycznym idealizmem – nawet jeśli godnym szacunku i poparcia. Wczuwając się w pełni w uczucia powstańców z getta warszawskiego, za którego murem tłumek kręcił się na karuzeli, nie mogę zapomnieć wspomnień mego Ojca, który opowiadał mi o poczuciu beznadziei powstańców warszawskich z 1944 r., gdy wśród walących się domów odbierali przez radio skoczne melodie płynące ze świata.

Druga „scena”, na której rozgrywały się stosunki polsko-żydowskie w latach 1939-45, sytuowała się kolejno na ziemiach Rzeczypospolitej zajętych przez armię radziecką, w głębi ZSRR oraz na Bliskim Wschodzie. To, co się tam rozgrywało, było tym ważniejsze, że miało duży wpływ na polską mentalność po wojnie. Rzecz w tym, że po 17 IX 1939 r. pewna część ludności żydowskiej na ziemiach wschodnich poszła na współpracę z Rosjanami. Rozmiary zjawiska były przedmiotem namietnych dyskusji już na bieżąco; z braku źródeł bardzo trudno dziś wyjść poza argumenty wówczas wysuwane. Odnoszę wrażenie, że oskarżająca strona polska przeceniała opowiedzenie się ludności żydowskiej po stronie nowej władzy. Zgodnie z najczęstszym podejściem do mniejszości obciążała całą grupę winą jednostek, nie doceniała, jak wielu Żydów

było prześladowanych przez władze radzieckie na równi z Polakami, nie przyjmowała do wiadomości, iż w realnym i psychologicznym zamieszaniu, jakie wówczas zapanowało na Wschodzie, zdarzały się wypadki traktowania Rosjan jako wyzwolicieli także przez Polaków. Pozostaje jednak faktem, że, jak mówię, zjawisko miało miejsce, a jego przyczyn było prawdopodobnie kilka. W każdym wypadku dla Żydów Rosjanie byli lepsi niż Niemcy. Wspominane wyżej, występujące prawdopodobnie wśród Żydów ze zwiększoną w porównaniu do grupy polskiej częstotliwością, sympatie lewicowe ułatwiały współpracę. Rosjanie najpewniej nie byli od tego, by w celu zapanowania nad Polakami posłużyć się mniejszością narodową, wygrać jej resentymenty i gorszą w stosunku do znienawidzonych „polskich panów” pozycję. Co najważniejsze jednak, żydowska ludność tych wschodnich miasteczek miała na tyle duże poczucie krzywdy w stosunku do Polski, że wielokrotnie skłonna była skorzystać z okazji do powetowania sobie na Polakach. Nie inaczej się to np. działo w wypadku Ukraińców. Owa bilansująca 20 lat stosunków Polski z mniejszościami narodowymi „godzina prawdy” wystawia w gruncie rzecz gorsze świadectwo Polsce niż mniejszościom. Polacy wywożeni na poniewierkę w głąb ZSRR zapamiętywali jednak przede wszystkim tych, którzy wskazywali ich jako *niebezpieczny element* organizatorom wywózek; nienawidzili tych, którzy poszli na współpracę. Owe uczucia w dosyć naturalny sposób przeniknęły do armii Andersa.

Do polskiej armii organizowanej w Związku Radzieckim dostało się znacznie mniej Żydów, niż chciało się dostać. Odrzuceni ochotnicy, a w ślad za nimi sfery żydowskie na emigracji, tłumaczyli to antysemityzmem panującym w wojsku. Dowództwo powoływało się na konieczność przestrzegania umowy zawartej z władzami radzieckimi, nie przewidującej możliwości rekrutacji przedstawicieli mniejszości narodowych zamieszkujących ziemie polskie w granicach sprzed 17 IX 1939 r. Obydwa argumenty były, jak się zdaje, w pewnym stopniu prawdziwe. Obywatele polscy – Żydzi zapamiętali jednak przede wszystkim to, że ich nie chciano. Ci, którzy się nie dostali do wojska,

umocnili swe resentymenty wobec dotychczasowej Polski. Stali się – obok polskich komunistów pochodzenia żydowskiego, którzy w naturalny niejako sposób lgnęli do radzieckiego komunizmu – dobrym materiałem dla przyszłej rekrutacji kadr nowej Polski.

W dyskusjach, jakie wokół rozważanej sprawy nastąpiły już po wyjściu armii Andersa z ZSRR, strona „londyńska” podnosiła, iż mimo trudności pewna liczba Żydów znalazła się w szeregach wojska. Strona żydowska narzekała na panujący w polskim wojsku antysemityzm. Strona polska oskarżała żołnierzy-Żydów o dezercję w Palestynie. Strona żydowska widziała w tych dezercjach dowód, iż w armii panują warunki dla Żydów nieznośne – sygnalizując fakty wstępowania uciekinierów do wojska angielskiego jako świadczące o unikaniu przez Żydów nie wojska jako takiego, lecz wojska polskiego.

Podobnie jak w wypadku stosunków polsko-żydowskich na terenie ZSRR, bardzo trudno jest wychwycić w zapisach powoływanych dyskusji historyczną prawdę. Argumenty rzucano zresztą w nich nie tylko i nie tyle dla akademickiego ustalenia historycznej prawdy, ale przede wszystkim w celu umocnienia stanowiska każdej ze stron w toczonej się na emigracji debacie o miejscu Żydów w przyszłej, wyzwolonej Polsce. Zapisy tych dyskusji czyta się dziś jako dokumenty wyjątkowo dramatyczne – gdyż nie tylko społeczność żydowska w kraju w ogromnej części nie miała przeżyć, ale ani Żydzi, ani Polacy, którzy znaleźli się na emigracji, nie mieli realnie wziąć udziału w odbudowie Polski.

*

Okres bezpośrednio powojenny był w pewnym sensie najsmutniejszy w dziejach stosunków polsko-żydowskich i on chyba wywarł najsilniejszy wpływ na negatywną opinię Żydów o Polakach. Brzmi to paradoksalnie, gdy się zważy, że Holocaust miał przecież miejsce podczas wojny – ale, jak mówiłem wyżej, wojna była okresem wyjątkowym, sprawa żydowska tylko w małej części rozgrywała się wówczas między Żydami a Polakami, negatywne polskie

zachowania były w zauważalnej części kompensowane działaniami zaświadczonymi dziś drzewkami zasadzonymi w Yad Vashem. Wraz z końcem wojny przyszła optymistyczna fala oczekiwania normalności. Tym boleśniesz był zawód nielicznych środowisk żydowskich, które przeżyły, gdy owe oczekiwania się nie spełniły. Koniec wojny nie był w Polsce momentem zbratania polsko-żydowskiego, lecz momentem dużego nasilenia reakcji antyżydowskich. Różnie się one tłumaczyły. Działo wojenne zdziwienie i wojenne frustracje wyładowujące się na słabych. Działy czynniki związane z wprowadzaniem nowego ustroju w Polsce. Wielu Żydów miało powody by, jak wspominałem wyżej, przyjąć go pozytywnie. Wielu przyszło z ZSRR – stając się, wraz z armią radziecką i NKWD, narzędziem budowy nowego.

Nie wszyscy Żydzi – nawet wśród tych, którzy przyszli z wojennej tułaczki w ZSRR – chcieli ten nowy ustrój budować. Niejeden myślał przede wszystkim o tym, by z Polski wyjechać – czy do Palestyny, czy gdziekolwiek. Klasyfikowanie wielu spośród tych, którzy się przyłączyli do budowy nowego ustroju, jako Żydów było o tyle wątpliwe, że oni często przyłączali się właśnie po to, by się z żydostwa „wyzwolić”; działali nie jako Żydzi w imię stworzenia społeczeństwa, w którym, jak im się zdawało, nie będzie *Greczyna ani Żyda*. Nie tylko w końcu Żydzi podjęli budowę nowego ustroju, który, o czym też warto pamiętać, nie od razu pokazał wszystkie pazury, wabił wieloma pozytywnymi hasłami. W społeczeństwie sfrustrowanym, w ogromnej mierze niechętnym Rosji i komunizmowi, o tendencjach politycznych zduszonych w nienaturalny sposób, w którym jednocześnie odruchy antyżydowskie istniały w dawniejszych czasach, mniejszość żydowską pamiętano jako usytuowaną nisko w hierarchii społecznej, nietolerancyjny wówczas katolicyzm był prawie wszechpotężny i stereotyp żydokomuny zakorzeniony, niechęć wobec nowego ustroju silnie skoncentrowała się jednak na Żydach. Jak nieraz w historii bywało, konflikt polityczny owocował m.in. konfliktem etnicznym. Działo się tak zarówno w przyczynach spontanicznych, jak i wskutek

świadomego nieraz działania wrogów komunizmu (jedno z drugim było zresztą powiązane).

Żydzi nie mogli zrozumieć – bo i zaiste nie było to łatwe – dlaczego zamiast radości wyzwolenia po latach okupacyjnych cierpień zobaczyli wrogość; dlaczego *po siedmiuset latach życia na wspólnej ziemi Polacy nie uronili łzy nad Żydami zamienionymi w popiół* (K. Brandys, „Miesiące. 1982-84“, NOWA, Warszawa 1988, s. 54). Zakorzeniony stereotyp Polaka-antysemity dopomógł znaleźć rozwiązanie, a obserwowana rzeczywistość ów stereotyp umacniała.

Pogrom kielecki (1946) był najstraszniejszym i najgroźniejszym zarazem przejawem omawianych tendencji antyżydowskich. Dzisiejsze opracowania (K. Kersten) zwracają uwagę na możliwą obecność prowokacji ówczesnych służb policyjnych w jego genezie, która to prowokacja miałaby na celu pogorszenie opinii Zachodu o tradycyjnej Polsce i, tym samym, wywołanie przychylniejszego spojrzenia na siły wówczas obejmujące władzę. Nawet jednak gdyby taka hipoteza została kiedyś udowodniona w sposób nie pozostawiający wątpliwości, nie zmieni ona faktu, że ewentualni prowokatorzy napotkali społeczny odzew, zaś nawet w miejscowościach, gdzie sprawy nie przybrały tak drastycznego obrotu, atmosfera była dla Żydów fatalna. Ona to wzmacniała nasilony w konsekwencji wojny pęd wychodźczy Żydów z Polski, kierujący się zwłaszcza, choć nie tylko, do wyjątkowo silnie przyciągającej wówczas Palestyny; apogeum emigracji miało miejsce po pogromie kieleckim.

W zaistniałej sytuacji statystycznej większe szanse pozostania w Polsce mieli ludzie lepiej zasymilowani i lewicowi, tj. z grubsza biorąc, lewicowa inteligencja. Z kolei nowo powstałemu aparatowi władzy wygodnie było się nią właśnie posłużyć – zwłaszcza w miarę stalinizacji życia w Polsce. Stanowiły o tym jej lewicowość, a nieraz wręcz związek z ruchem komunistycznym. Także – spędzenie wojny najczęściej w ZSRR, za czym szło większe zaufanie centrali nowego ustroju oraz czysto osobiste powiązania. Ostatecznie – brak związków z grupami społecznymi przeznaczonymi do likwidacji oraz nie lubianym katolycz-

mem. Żywiącemu nieufność do społeczeństwa ruchowi komunistycznemu w każdym wypadku wygodnie byłoby zresztą posługiwać się grupą w jakichś wymiarach zeń wyodrębnioną.

Czasem podnosi się, że ustawiając ludzi żydowskiego pochodzenia na czołowych pozycjach establishmentu stalinizm realizował cel makiaweliczny – chciał jakoby przeznaczyć odium niepopularnych działań na mniejszość narodową. Pomysł taki mieściłby się w logice stalinizmu. Aczkolwiek nie ma dowodów, że taki był rzeczywiście powzięty plan i nie musiało go być, to przecież skutki były takie, jak te, do których w ramach ewentualnego planu miano by rzekomo zmierzać. Ponieważ stalinizm wzbudzał bardzo silną repulsję społeczeństwa, a w szczególności stosował terror policyjny, narzucał mało popularną ideologię i postponował wartości kultury cenne dla znacznej części narodu, zaś na wielu widocznych miejscach policji, ideologii oraz kultury stanęli ludzie pochodzenia żydowskiego, więc w społeczeństwie szeroko zaczął funkcjonować pogląd, iż Żydzi tępią Polaków. Sprzyjał temu fakt, że był to okres wyjątkowo sprzyjający pchaniu się w górę wszystkich miernot, wzajemnego popierania się koterii i klik, stawiania na ludzi sobie nawzajem znanych i zaufanych. Nie miało przy tym większego znaczenia, że sprowadzenie stalinizmu do konfliktu etnicznego było w kategoriach historii śmieszne, że koterie zawiązywały się nie tylko wśród Żydów i niekoniecznie na bazie żydostwa, że nie tylko ludzie żydowskiego pochodzenia służyli stalinizmowi, że wielu z nich było Żydami tylko w oczach innych, podczas gdy sami ani nie reprezentowali żydowskiej kultury, ani nie chcieli się z żydostwem utożsamiać. Nie miał znaczenia fakt, że trudno stalinowskie posunięcia przeciwko liczным grupom społecznym interpretować w kategoriach walki Żydów z Polakami, ani okoliczność, że w końcu niejedyn Żyd też był represjonowany w okresie stalinowskim.

Odwilż 1956 r., do której wielu spośród ludzi, o których mowa, przyłączyło się na czołowych pozycjach, dla rozważanej kategorii jako całości wielokrotnie przyniosła konsekwencje negatywne. W ogniu krytyki znalazł się

system polityczny – a więc i ludzie go reprezentujący, co wcale niekoniecznie musiało być wyrazem antysemityzmu. Ten ostatni jednak także ujawnił się – po części dlatego, że odium stalinizmu, jak wspominałem, w poważnym stopniu koncentrowało się na ludziach żydowskiego pochodzenia, a po drugie dlatego, że zwiększona swoboda słowa stworzyła usta m.in. antysemitom.

Konsekwencją wymienionych zjawisk, generalnego rozczarowania, jakie zapanowało wśród ludzi uwikłanych w politykę oraz, co nie najmniej ważne, liberalizacji paszportowej, stała się kolejna fala emigracyjna Żydów z Polski. Została ona uzupełniona przez pewną liczbę ludzi, którzy wówczas repatriowali się z ZSRR do Polski – nieraz od początku z nadzieją na jazdę dalej.

Kolejne lata, jakie nastąpiły po 1956 r., to okres powolnego, ale nieustannego odchodzenia władz Polski Ludowej od liberalnych zdobyczy października 1956 r. Także – z czasem – okres narastania coraz trudniejszych problemów gospodarczych. Także – okres zmniejszania poparcia, a potem wręcz narastania niezadowolenia z rządów Gomułki. Także w końcu – okres odstępowania inteligencji od systemu politycznego, a potem wręcz rodzenia się wśród niej postaw kontestatorskich. Wszystkie te zjawiska nie były udziałem specyficznie inteligencji pochodzenia żydowskiego – tyle że skądinąd nieliczni już wówczas w Polsce ludzie pochodzenia żydowskiego bardzo często znajdowali się w kręgu aktywnych politycznie i wśród twórców kultury. Zwłaszcza ich dzieci, z tytułu miejsca rodziców kręcące się w kręgu społeczności politycznej, z wrażliwością młodości odczuwające narastającą niechęć wobec systemu, buntowały się przeciw faktycznie mocno niedoskonałemu dziełu ojców. Zjawiskiem paralelnym była występująca w ramach typowej dla krajów komunistycznych wymiany pokoleniowej tendencja do eliminacji dotychczasowych elit w kraju i w PZPR. Nowemu pokoleniu adeptów komunistycznych, o odmiennej niż w dawnych czasach rekrutacji, starzy działacze czy inteligenci pochodzenia żydowskiego przeszkadzali (co zresztą wtórnie wzmacniało opozycyjność elit dotychczasowych i uwrażliwiała dzieci z tych środowisk).

Kryzys systemu gomułkowskiego przyszedł w 1968 r. Grupa praca w establishmencie w górę była zdecydowana pozbyć się wielu osób z otoczenia Gomułki oraz z kręgów liczących się w życiu politycznym i intelektualnym. Pragnęła jednocześnie skompromitować tendencje opozycyjne i zyskać poparcia społeczne. Wykorzystała w tym celu wojnę na Bliskim Wschodzie w 1967 r. i antyrządowy wiec studencki, jaki miał miejsce na Uniwersytecie Warszawskim 8 III 1968 r. Posłużyła się konstrukcją myślową, w myśl której jakoby kontestowały system dzieci byłych stalinowców w celu utrzymania swych rodziców przy władzy. Zaatakowani spośród obu pokoleń zostali oskarżeni o rewizjonizm i syjonizm – przy czym znaczenie pierwszego terminu było całkowicie nieprecyzyjne, zaś drugi przekładał się na prostszy termin „Żydzi”. Konstrukcję uprawdopodobniało faktyczne występowanie pewnej liczby inkryminowanych nazwisk najpierw w politycznej elicie okresu stalinowskiego, a później w kontestacji (nawet jeśli nieraz już w następnym pokoleniu). Lansowanie jej było ułatwione przez istnienie w społeczeństwie wspomnianego wyżej stereotypu Żyda-stalinowca oraz przez faktyczne niezafatwienie wielu spraw pozostających w spadku po tym okresie.

W sferze realnej konstrukcja nie miała sensu. Już nie wracając do przedstawionych wyżej zastrzeżeń wobec traktowania stalinizmu jako żydowskiego wynalazku, nie zajmując się ohydą akcentów antysemickich, absurdem wytykania żydostwa ludziom zasymilowanym i młodzieży wychowywanej bez żydowskiej kultury i religii, nie wspominając o antyintelektualnym i uderzającym w często bardzo twórczych ludzi charakterze całego ruchu ani o bezsensie obciążania ojców i dorosłych dzieci odpowiedzialnością za siebie nawzajem, wystarczy powiedzieć, iż oskarżenie grupki studentów żydowskiego pochodzenia o wyprowadzenie na ulice polskich miast tysięcy młodzieży, która demonstrowała przeciw brutalnemu rozpędzeniu wspomnianego wyżej antyrządowego wiece studenckiego, potem przeciw dalszym działaniom milicji, a ostatecznie i summa summarum w jakimś sensie przeciw systemowi politycznemu, było co najmniej nierealistyczne.

Tendencje antyżydowskie powstałe na marginesie kryzysu systemu politycznego w 1956 r. rodziły się spontanicznie, skatalizowane przez szeroko rozpowszechnione poczucia krzywd. Prawda, że były one wzmacniane przez poststalinowską frakcję w ówczesnej PZPR, ale centrum establishmentu (już nie mówiąc o środowisku najdalej idących reformatorów) się im przeciwstawiało. Gomułka mógł w latach 1956-57 widzieć w emigracji żydowskiej wygodne rozwiązanie wielu problemów, ale nie przyjął kierunku antysemitckiego w swej polityce. W 1968 r. sytuacja była odmienna. Praca w górę frakcja w PZPR z oskarżenia o „syjonizm” uczyniła *cheval de bataille*, a kierownictwo partii przyjęło zaproponowany kierunek. Nie był to jedyny wypadek w historii obozu socjalistycznego, kiedy kierownictwo życia partyjnego i państwowego otwarcie posłużyło się bronią wskazania grupy etnicznej jako wrogiej – w celu rozwiązania doraźnych problemów, w ramach walk frakcyjnych czy, być może, w ramach własnych, niechętnych danej grupie przekonań. Wystarczy wspomnieć proces lekarzy kremlowskich bądź kampanię przeciw kosmopolityzmowi u schyłku życia Stalina czy też kampanie unarodowienia Turków w Bułgarii w latach osiemdziesiątych. Jak w każdym z takich wypadków, tak i w Polsce w 1968 r., oficjalna polityka wywołała skierowaną przeciw grupie etnicznej nagonkę w środkach masowego przekazu, trudności dla zainteresowanych ludzi w miejscach pracy (nieraz wręcz zwalnianie z pracy), organizowanie manifestacji przeciw grupie oraz wiele niechętnych oddolnych odruchów w społeczeństwie. Najciekawszą sprawą jest rozmiar tych ostatnich. Jednocześnie jest to sprawa najtrudniejsza do zbadania w warunkach ówczesnego braku możliwości swobodnego wyrażania poglądów, możliwości wywierania nacisku na ludzi przez ówczesny system oraz wykształconego przez wiele lat w Polsce przyzwyczajenia do pozornego zaspokajania wymagań władz. Przez wiele lat ludzie w Polsce oduczali się protestowania przeciw polityce jako niezgodnej z ich poglądami czy sumieniem, a nauczyli się sztuki pozorowania. Nie było racjonalnych powodów, by bardziej powstrzymywali się od udziału w wiecu przeciw „syjonistom”

niż w wielu innych wiecach, do których byli wzywani. Nie było powodów, by bardziej i głośniej oburzali się na to, co mówiło się o „syjonistach“, niż na różne absurdy mówione np. o Kościele katolickim. Nawiasem mówiąc Kościół, swego czasu nad wyraz powściągliwy w sprawie pogromu kieleckiego, w odniesieniu do nagonki z 1968 r. zajął zdecydowanie krytyczne stanowisko; nie poszedł na łatwy lepowiedzenia sobie, iż uderzenie kierowało się nieraz rzeczywście przeciw ludziom kiedyś wspierających stalinizm i wrogim religii.

Nie przesadzając kwestii rozmiarów oddolnego poklasku dla lansowanej z góry polityki antyżydowskiej, nie mogę się przecież powstrzymać przed przytoczeniem epizodu, który miłe wspominam na tle tego przykrego okresu. Na oficjalnym zgromadzeniu studentów i pracowników warszawskiej Szkoły Głównej Planowania i Statystyki, gdzie byłem wówczas doktorantem, zawiadomiono nas, jakoby manifestacje studenckie, wśród których żyliśmy, wybuchły wskutek decyzji zgromadzenia rabinów, które miało miejsce w Jerozolimie poprzedniego roku. W tym momencie kilka tysięcy osób wypełniających wielki hol Szkoły i jego piętrowe krużganki wybuchnęło zdrowym, gromkim śmiechem z absurdu.

Skutkiem kampanii 1968 r. była kolejna fala emigracyjna ludzi pochodzenia żydowskiego z Polski. Zważywszy na ich niewielkie powiązanie z żydostwem nie dziwi, że wielu nie pojechało do Izraela, lecz osiedliło się w różnych krajach – co było ułatwione przez ich wykształcenie, wysoki nieraz poziom fachowości, osiągnięcia zawodowe oraz odmienną niż w latach 1946-48 i 1957-58 sytuację międzynarodową. Ci ludzie żydowskiego pochodzenia, którzy w Polsce pozostali, a zwłaszcza młodszy spośród nich, w wyniku 1968 r. stali się jakby predestynowani do przyłączenia się do opozycji. Skądinąd stanowili oni część inteligencji polskiej – a jedną z konsekwencji kampanii „antyrewizjonistycznej“ i „antysyjonistycznej“: antyintelektualnej, antyinteligentckiej i stawiającej kropki nad „i“ wielu niedobrych tendencji systemu – było szerokie zdystansowanie się odeń inteligencji jako takiej.

Gdy w Polsce, zwłaszcza po 1976 r. (rok antyrządowych manifestacji w Ursusie i Radomiu, represjonowania ich uczestników oraz powstania Komitetu Obrony Robotników), zaczął się na szerszą skalę rozwijać ruch określający się mianem demoraktycznej opozycji, młodzi inteligenci żydowskiego pochodzenia często znajdowali w nim swoje miejsce. Wchodzili w ten sposób na drogę prowadzącą do „Solidarności” – ruchu reprezentującego zjednoczenie bardzo różnych grup w imię odrodzenia narodu, będącego zarazem ruchem komunii duchowej ludzi mieszkających pomiędzy Bugiem a Odrą i Bałtykiem a Tatrami w imię naprawy wszelkich możliwych krzywd. Wśród tych krzywd znajdowała się także krzywda symbolizowana datą 1968 r. To „Solidarność” potępiła ówczesną kampanię, ufundowała tablicę upamiętniającą rozpędzenie wieceu na dziedzińcu Uniwersytetu Warszawskiego, a na pomniku ofiar stłumienia robotniczych manifestacji w czerwcu 1956 r. w Poznaniu umieściła datę 1968 wśród różnych dat upamiętniających ludowe bunt y bądź/ i antyludowe represje. Włączenie się w ową narodową komunie w imię naprawy wszelkich krzywd było atrakcyjne dla ludzi będących przedmiotem tego artykułu. Wielu z nich się w nią rzeczywiście włączało – jak zresztą ogromna część inteligencji czy jak, w końcu, 10 mln. Polaków, którzy wstąpili do Niezależnego Samorządnego Związku. Nadzieja na powszechne odrodzenie wszystkich i wszystkiego była tak duża, że przeważała nad zdarzającymi się także w „Solidarności” wypowiedziami antyżydowskimi. Ogłoszenie stanu wojennego w grudniu 1981 r., powszechnie odebrane jako uderzenie w cały naród, mogło tylko umocnić zarysowane procesy. Do tego nie był potrzebny nawet akcent w stylu z 1968 r., który skądinąd pojawił się w części pogrudniowej propagandy. Młoda inteligencja pochodzenia żydowskiego w większości i tak dzieliłaby najpewniej uczucia większości Polaków, gdyż była częścią inteligencji polskiej.

Jeśli już od dłuższego czasu sprawa żydowska w Polsce rysowała się raczej właśnie jako sprawa żydowska niż jako sprawa Żydów, to tym bardziej było tak w latach osiemdziesiątych. Prawda, że wśród części młodzieży pochodze-

nia żydowskiego pojawił się niedawno renesans identyfikacji żydowskiej, wyrażający się w nawiązywaniu do kultury i religii. Tłumaczył się on prawdopodobnie ogólnym wzrostem religijności w Polsce, wzrostem powszechności praktyk katolickich, załamaniem nadziei wielu na lepszy świat w momencie wprowadzenia stanu wojennego oraz stosunkowo szybko następującym zwiększaniem się tolerancyjności władz w wielu sprawach (m.in. w sprawie żydowskiej). Renesans, o którym mowa, dotyczył jednak bardzo ograniczonych środowisk. Liczba osób identyfikujących się z żydostwem pozostała mała. Nawet gdyby przyjąć kryterium „pochodzenia”, liczba Żydów w Polsce jest dziś znikoma. Tymczasem, paradoksalnie na tym tle, sprawa żydowska w latach osiemdziesiątych ożywiła się w tym sensie, że stała się jednym z tematów dnia. Złożyło się na to kilka przyczyn.

Ekipa polityczna, która wprowadziła stan wojenny w Polsce, chciała wyjść z międzynarodowej izolacji oraz zdobyć pieniądze z Zachodu. Dla obu tych celów poprawienie obrazu oficjalnej Polski w światowej opinii żydowskiej zdawało się jej dobrą drogą. Na płaszczyźnie wewnętrznej ta sama ekipa starała się rozładowywać drugorzędne źródła konfliktów, zdejmować gdzie można odium z reprezentowanego przez siebie systemu politycznego, naprawić stosunki ze środowiskami opiniotwórczymi. Wszystko to skłaniało do rewizji 1968 r., poparcia idei uroczystych obchodów czterdziestej rocznicy powstania w getcie warszawskim, opublikowania pewnej liczby książek z zakresu problematyki żydowskiej. W tym samym kierunku mogły oczywiście oddziaływać osobiste poglądy kierownictwa ekipy; w końcu jeden z czołowych jej ludzi, Mieczysław Rakowski, był w 1968 r. redaktorem naczelnym jednego z niewielu tygodników, które nie przyłączyły się do kampanii „antyrewizjonistycznej” i „antysyjonistycznej”.

Z tej czy innej przyczyny władze oficjalnie poddały częściowej krytyce kampanię z 1968 r. Częściowej – gdyż zanegowano oskarżenia o „syjonizm”, podczas gdy bardzo ostrożnie podchodzono do sprawy rewizji oskarżeń o „rewizjonizm”. Najbardziej zainteresowani, czyli ludzie kie-

dyś obwinieni o owe grzechy, nie przejmowali się już chyba jednak całym zwrotem na tyle, by pytać, czy oni sami swego czasu zgrzeszyli „syjonizmem“, czy „rewizjonizmem“. W atmosferze Polski początku lat osiemdziesiątych tego rodzaju manewry władz nie miały chyba większego znaczenia wewnątrzpolitycznego; ostatni z żyjących dowódców powstania w getcie warszawskim, Marek Edelman, zbojkotował obchody czterdziestej rocznicy. Jeśli mówić o znaczeniu rewizji 1968 r., to trzeba chyba wskazać na skutki inne: wywołanie pewnej liczby publikacji poświęconych problematyce żydowskiej, zapalenie zielonego światła dla zainteresowań kulturą żydowską, zniesienie odium, które przeszkadzało kontaktom Żydów z innych krajów z Polską.

Druga okoliczność istotna w rozważaniach nad sprawą żydowską w omawianym okresie w Polsce to następująca od pewnego czasu reorientacja Kościoła katolickiego. Ma ona najpewniej szersze niż polskie przyczyny – aczkolwiek fakt zasiadnięcia na tronie papieskim biskupa Krakowa, znającego sprawę żydowską z bliska i w którego dotychczasowej diecezji leżał Oświęcim, miał najpewniej jakieś znaczenie dla przyspieszenia ewolucji. Nie dokonuje się ta reorientacja bez zahamowań – czego przykładem wybuchła w 1989 r. sprawa klasztoru SS. Karmelitanek w Oświęcimiu, przeszkadzającego części środowisk żydowskich na świecie. Akcji żydowskiej, która przybrała takie formy, jak gdyby ich autorzy celowo chcieli sprowokować w Polsce reakcje antysemityczne, towarzyszyły wypowiedzi prymasa Polski, które nie mogły znaleźć uznania Żydów – nawet jeśli według późniejszej opinii samego ich autora zostały niewłaściwie odczytane. Mimo takich zahamowań obecna polityka Kościoła, mającego wielki wpływ na społeczeństwo polskie, jest bardzo ważnym czynnikiem następującej w Polsce zmiany stosunku do sprawy żydowskiej. Bądź co bądź Jan Paweł II ukląkł przed pomnikiem Bohaterów Getta i udał się do rzymskiej synagogi, prymas Polski gościł przedstawicieli wspólnoty religijnej wyznania mojżeszowego w jednym z warszawskich kościołów, kilka katolickich pism podjęło tematykę żydowską, a wśród nich „Tygodnik Powszechny“ rozpoczął dyskusję mającą

prorowadzić do rachunku polskiego sumienia w sprawie żydowskiej.

Kolejnym czynnikiem ewolucji jest postawa opozycji politycznej, która od jesieni 1989 r. stała się środowiskiem rządzącym. Ogromne znaczenie wśród ludzi nadających intelektualny kierunek owym grupom odgrywa pokolenie 1968 r., tj. ludzie, którzy wtedy byli studentami, którzy dla wszystkiego, co ów rok przypomina, zachowali głęboką niechęć, a we wszelkiej polityce gdziekolwiek skierowanej przeciwko jakimkolwiek mniejszościom narodowym widzący knowania zniełubianego systemu politycznego. Nadto dawniejsza opozycja, która dziś buduje nową Polskę, ma skądinąd nie dziwną dla sytuacji porewolucyjnej ambicję budowania państwa, w którym wszyscy obywatele czuliby się dobrze. Świadomie wychodzi więc naprzeciw różnym mniejszościom narodowym – do powołania mających ułatwiać im życie organów państwowych włącznie. Warto odnotować to zjawisko – zwłaszcza gdy się zważy, w jak wielkim stopniu ruch „Solidarności”, który wyniósł opozycję do władzy, był (i jest) nośnikiem polskich treści narodowych.

Ostatnim czynnikiem zmiany jest wzrost zainteresowania społeczeństwa dziejami i kulturą Żydów w Polsce. Dowodem tego liczne publikacje książkowe, głosy prasowe oraz przygotowana przez Marka Rostworowskiego i jego współpracowników w krakowskim Muzeum Narodowym w 1989 r. wystawy „Żydzi polscy”. To zainteresowanie jest chyba fragmentem szerszego zjawiska – powszechnego dążenia do przemyślenia na nowo, nieraz prze-wartościowania, dziejów Polski. Tłumaczy się ono naj-pewniej przełomowością czasów, w których żyjemy pod naszą szerokością geograficzną. Ku temu samemu skłania dostrzeżenie wspólnoty losów Polski i całej Europy Środkowo-Wschodniej. Ponieważ częścią dziejów tych terenów były dzieje mniejszości narodowych, a wśród nich Żydów, więc i na ich losy kieruje się nowe spojrzenie.

Jednocześnie nie da się ukryć, że dokonująca się w kierunku pozytywnym dla Żydów przemiana postaw jest najpewniej ułatwiona przez fakt, iż z braku Żydów w Polsce jest to dziś problem bardziej intelektualny niż

realny. Nadto staje pytanie, jak głęboka i na ile trwała jest owa ewolucja. W przeprowadzonych w połowie 1988 r. na reprezentatywnej ogólnopolskiej próbie losowej, pod kierunkiem Ewy Nowickiej, badaniach socjologicznych na temat definiowania obcego przez współczesnych Polaków aż 23% respondentów stwierdziło, że nie życzyłoby sobie przetoczenia krwi żydowskiej w wypadku konieczności transfuzji. 18% odmówiło uznania za polskie wychowywanego w Polsce dziecka urodzonego z matki Polki i ojca Żyda. Wyniki te są bardziej niepokojące nawet od pojawiających się współcześnie ulotek o treści antyżydowskiej, który to fakt można w jakimś sensie zapisać na konto wszechstronnego zwiększenia swobody wypowiedzi i z którego nie wynika wiele w kwestii wielkości grup popierających ich treść.

Wiele oznak wskazuje, że elity intelektualno-polityczne, które wysunęły się na czoło życia kraju w ostatnim dziesięcioleciu, nieźle wyczuwają stan umysłów narodu. Można z tego wnosić, że prowadzona przez nie polityka w sprawie mniejszości narodowych ma szersze zaplecze. Trudna do przewidzenia przyszłość ze wszystkimi jej zagrożeniami może jednak spowodować zarówno wymianę elit (w kierunku odsunięcia środowisk lewicowo-liberalnych), jak i przemianę ruchu odrodzenia narodowego w ruch nacjonalistyczny. Jak nieraz w historii bywało, bieg spraw mniejszości narodowych może zostać uwikłany w ewolucję znacznie szerszej sytuacji. Może mieć ona na nie wpływ nie tylko poprzez zwiększanie lub zmniejszanie polskich frustracji, lecz także przez postęp bądź cofanie się procesu modernizacyjnego polskiego społeczeństwa. Komunizm paradoksalnie umocnił jego obraz, który wyżej określiłem posługując się zaczerpniętym od Tönniesa terminem „Gemeinschaft”. Ruch „Solidarności” przyniósł w tym względzie ewolucję jak dotychczas dwoistą.

Dzisiejsze społeczeństwo polskie częstokroć nie tylko nie chce – jeśli wierzyć powoływanym badaniom – transfuzji krwi żydowskiej, ale źle toleruje różnych obcych. W tych samych badaniach niechęć do transfuzji krwi od Murzyna zadeklarowało 26% respondentów, od Chińczyka – 22%, od Araba – 21%, od Niemca – 14%, od Włocha

bądź Anglika – 9% i niechęć do uznania za polskie wychowywanego w Polsce dziecka urodzonego z matki Polki i ojca Murzyna zadeklarowało 21% respondentów, z Polki i Chińczyka – 20%, z Polki i Araba bądź Niemca – 16%, z Polki i Włocha bądź Anglika – 12%, z Polki i Słowaka – 10%. Badania socjologiczne środowiska studenckiego (E. Nowicka, S. Łodziński, połowa 1988 r.) potwierdziły jego nietolerancyjność np. w stosunku do studentów kolorowych, a potoczna obserwacja sugeruje nietolerancyjność również w stosunku do białych cudzoziemców, jeśli tylko nie pochodzą z bogatych krajów Zachodu. W tej sytuacji rysuje się pytanie, czy ewolucja postkomunistyczna spowoduje przekształcenie się społeczeństwa w dużym stopniu zamkniętego w społeczeństwo bardziej otwarte, czy też przyniesie rozczarowanie w tym względzie. Zrealizowanie się pierwszej możliwości może sprzyjać zanikowi tradycyjnych postaw przeciwnych obcym, w tym Żydom – nawet jeśli, jak wiadomo, postawy antyżydowskie różnego typu mogą występować w najbardziej zmodernizowanym i pozornie otwartym społeczeństwie. Osobiście chciałbym wierzyć, że obserwowana współcześnie największa w dobie najnowszej przemiana stosunku do mniejszości narodowych w Polsce jest trwała, a nowe postawy będą się rozprzestrzeniać i zakorzeniać.

Une affaire délicate. Les relations polono-juives de 1918 à 1989

L'auteur traite de la genèse des plus grands faits ayant marqué les rapports polono-juifs dans la période considérée. Il en conclut que les élites intellectuelles et politiques qui ont pris le devant de la scène polonaise dans le courant de la dernière décennie, pratiquent dans la question des minorités ethniques, une politique

qui procède de l'actuel état de conscience de la nation. Toutefois, un avenir difficilement prévisible peut entraîner une relève des élites, dans le sens d'une mise à l'écart des milieux d'une gauche libérale, et la transformation du mouvement de renaissance nationale en un mouvement nationaliste.

ks. Waldemar Chrostowski

Stan i perspektywy dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce*

Zapoczątkowany przez II Sobór Watykański dialog z Żydami i judaizmem jest powinnością wszystkich Kościołów lokalnych. Kościół w Polsce ma w tej dziedzinie szczególne zobowiązania. Przez wieki Polska była wspólną ojczyzną wielu pokoleń Polaków i Żydów, chrześcijan i wyznawców judaizmu. Nie pozbawioną trudności i napięć lecz i harmonijną koegzystencję gwałtownie przerwali nazistowcy ludobójcy dokonując masowej eksterminacji narodu żydowskiego. Coraz wyraźniej uświadamiamy sobie, że z wymordowaniem Żydów została zubożona polska tożsamość narodowa, niepowetowane szkody poniosła duchowość i kultura. Dialog z tymi, którzy przeżyli, stanowi zatem także hołd wobec wszystkich, którzy wierność wyznawanej religii i przynależność do narodu żydowskiego okupili życiem.

Dialog z Żydami rozpoczął się u nas później niż w innych krajach Europy i świata. Złożyło się na to kilka czynników. Historycy utrzymują, że zagłady Żydów dokonano w Polsce, bo tu mieszkali ich najwięcej. Ale trzeba uwzględnić również inne okoliczności. Po Żydach i Cyganach następną kolejkę do krematoriów tworzyli Polacy. Wybór Polski na miejsce zagłady był składnikiem drobiazgowo zaplanowanej nazistowskiej ideologii. Na ziemi polskiej przywożono Żydów z odległych rejonów Europy, co – mając na względzie wyrok śmierci i warunki wojenne – było przedsięwzięciem kosztownym i kłopotliwym. To właśnie Polska miała stać się cmentarzem wyznawców judaizmu. I rzeczywiście wywołuje ona u Żydów najboleńsze skojarzenia i nie potrafią oni myśleć o Polsce bez emocji i żalu. W sposób świadomy, lub częściej

*Tekst referatu wygłoszonego 3 IV 1990 r. podczas II Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm” w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

nieuświadomiony, przenosi się to na stosunek do Polaków. Z drugiej strony czas wojny przysporzył niezliczonych cierpień polskim katolikom. Obie wspólnoty zamknęły się we własnym bólu, a nawet rozgorzał irracjonalny spór o pierwszeństwo w cierpieniu, który utrudniał, a nawet uniemożliwiał wzajemne zbliżenie. Zantagonizowane strony współdziałały w procesie oddalania się od siebie. Nie pozostawało to bez wpływu na nastroje i charakter refleksji teologicznej. W grę wchodziły i inne czynniki. Tuż po 1945 r. mieszkało w Polsce około 100 tys. Żydów, ale ich liczba stopniowo zmniejszała się. Obecne szacunki są dość rozbieżne. Przyjmuje się, że w różnych miejscach kraju mieszka od 5 do 15 tys. wyznawców judaizmu. Tak znikoma liczba nie pozwala na partnerski dialog. Wielu Żydów w ogóle nie interesuje się zmianą w nastawieniu Kościoła, zaś katolicy nie mają możliwości spotykania i poznawania „żyjącego judaizmu”. Podjęcie dialogu opóźnił również fakt, że po II wojnie światowej Kościół w Polsce musiał się troszczyć o własne przetrwanie, przeciwstawiać się totalitaryzmowi i komunizmowi, co siłą rzeczy spychało na dalszy plan kontakty z wyznawcami innych religii. Dopiero przemiany w latach osiemdziesiątych spowodowały nową sytuację, w której Kościół i katolicy mogą wyzwolić się z kompleksu „obłączonej twierdzy”.

Przebyta droga

Specyficzne dla katolicko-żydowskiego dialogu w Polsce jest to, że odbywa się on w cieniu trudnej historii. Nie wiedząc o tym albo należycie tego nie uwzględniając inne wspólnoty religijne i narody, bagatelizując osobliwy kontekst dziejów polsko-żydowskich. Wcześniej niż dialog religijny rozwijały się kontakty polskich i żydowskich historyków zmierzające do usuwania zadawnionych uprzedzeń i napięć. Dyskusje i publikacje o profilu historycznym stanowiły podglebie dla reorientacji teologicznej, bo często stawiały uczestników wobec pytań o charakterze światopoglądowym, moralnym i religijnym. W totalitarnym systemie teologowie byli jednak lekceważeni, a nawet

wysmiewani i zwalczani, zaś teologię umieszczano poza nawiasem życia intelektualnego. Z tych powodów interesujące i ważne głosy nie znajdowały szerszego oddźwięku. Artykuły o tematyce żydowskiej pojawiały się dość często w II połowie lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych, tzn. w okresie, kiedy dokonywał się zasadniczy zwrot w nastawieniu Kościoła do judaizmu. Omawiając dokumenty Vaticanum II, przede wszystkim deklarację „Nostra aetate”, oraz późniejsze wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, wskazywano na potrzebę przebudowy myślenia i zmiany patrzenia na Żydów. Przodował „Tygodnik Powszechny” (Kraków) oraz miesięczniki „Znak” (Kraków) i „Więź” (Warszawa). Publikacje usprawiedliwiano zainteresowaniem historią i kulturą Żydów oraz napięciami polsko-żydowskimi, które trzeba wytrwale przezwyciężać. Był to etap, kiedy należało wykazywać zasadność podejmowania problematyki „żydowskiej”. Dopiero z początkiem lat osiemdziesiątych liczba artykułów o profilu teologicznym wyraźnie wzrosła, osiągając nie notowany przedtem poziom¹. Zwieńczeniem długoletnich wysiłków na rzecz zbliżenia z Żydami i judaizmem było wydanie w 1983 r. podwójnego zeszytu „Znaku” opatrzonego tytułem „Katolicyzm – judaizm. Żydzi w Polsce i w świecie”². Problematyka żydowska została w miesięczniku szeroko podjęta raz jeszcze w 1988 r., kiedy ukazał się zeszut „Żydzi, Polska, chrześcijaństwo – dziedzictwo i współczesność”³. Dużą rolę w kształtowaniu nowego nastawienia odegrały odbywające się w różnych miastach tzw. Tygodnie Kultury Żydowskiej i organizowane od 1985 r. przez Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie Tygodnie Oświęcimskie. Jakkolwiek ich tematyka była w zasadzie historyczna, siłą rzeczy pojawiały się akcenty religijne oraz problemy natury filozoficznej i teologicznej. Doniosłym wydarzeniem była sesja judaistyczna „Religia i kultura żydowska”, zorganizowana 16 i 17 IV 1986 r. w ramach II

¹ Zob. E. Józwiak, A. Kuśmirek, *Dialog chrześcijańsko-żydowski. Wybrana bibliografia polskojęzyczna 1964–1989*, CTh 60/1990/3, s. 113–118.

² „Znak” 2-3/1983/339–340. W nr. 347 „Znaku” zamieszczono listy czytelników o zeszycie *Katolicyzm – judaizm*.

³ „Znak” 5-6/1988/396–397. Na szczególną uwagę zasługuje artykuł S. Krajewskiego, *Chrześcijaństwo i Żydzi – cele dialogu z żydowskiej perspektywy*, s. 35–46.

Pieniężnieńskich Spotkań z Religiami. Zaprezentowano na niej doktrynę i życie duchowe judaizmu, mesjanizm i chasydyzm żydowski oraz wybrane kwestie z historii Żydów polskich⁴.

Za właściwy początek dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce trzeba uznać powołanie wiosną 1986 r. przez Konferencję Episkopatu Polski Podkomisji do Dialogu z Judaizmem, na której czele stanął bp Henryk Muszyński. Wcześniej kontakty z wyznawcami judaizmu odbywały się za pośrednictwem Komisji Ekumenicznej Episkopatu i były raczej sporadyczne. Pierwsze posiedzenie Podkomisji odbyło się 13 V 1986 r. w Warszawie⁵. Zwrócono uwagę na główne dokumenty Kościoła dotyczące Żydów i judaizmu i ustalono plan działania na najbliższą przyszłość. Postanowiono, że głównym zadaniem będzie stymulowanie i koordynowanie refleksji teologicznej oraz poczynania z zakresu współpracy katolików i Żydów. Starania przewodniczącego Podkomisji doprowadziły do spotkania 14 VI 1987 r. papieża Jana Pawła II z przedstawicielami Żydów polskich w rezydencji prymasowskiej w Warszawie. Pod koniec 1987 r. Podkomisja uzyskała rangę Komisji. Ważnym jej osiągnięciem było zorganizowanie w kwietniu 1988 r. w Tyńcu i Krakowie, we współpracy z Ligą Przeciw Zniestrzawianiu Żydów B'nei B'rith, Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego „Żydzi i chrześcijanie w dialogu”⁶. Podczas obrad dominował dialog religijny. Wprawdzie część uczestników była nadal skłonna skupiać się na kwestiach historycznych, lecz wykrystalizowała się świadomość potrzeby respektowania statusu i rangi kontaktów i dyskusji teologicznych⁷. Po tyńcekim Kolokwium prace Komisji skupiły się na przygotowaniu dokumentu poświęconego stosunkowi do Żydów i judaizmu, analogicznego do tych, jakie wydały episkopaty i komisje innych krajów⁸. Później coraz więcej miejsca w dyskusjach zajmował spór wokół klasztoru sióstr karmelitanek w Oświęcimiu. Gdy w lecie 1989 r. konflikt zaostrzył się tak dalece, że groził całkowitym zerwaniem kontaktów katolicko-żydowskich, głos Komisji i jej przewodniczącego (18 lipca i 6 września) w dużym stopniu wpłynął na przebieg wydarzeń⁹. Kontrowersja wokół

klasztoru wzmogła zainteresowanie Żydami i judaizmem. Pierwszoplanową rolę odgrywały w niej przesłanki natury teologicznej, które ze zrozumiałych względów przyciągały uwagę katolików. Oświadczenia Komisji Episkopatu były szeroko rozpowszechniane i komentowane w prasie. W kontekście dramatycznego sporu Komisja nie zaniechała też innych prac i występowała z nowymi inicjatywami. Jesienią 1988 r. podjęto decyzję zebrania i wydania w jednym tomie najważniejszych dokumentów Kościoła oraz wypowiedzi Jana Pawła II dotyczących Żydów i judaizmu¹⁰. Zaplanowano również przekład i wydanie w języku polskim książki „Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970–1985”, w której dokonano udanego bilansu współpracy międzyreligijnej na szczęblu watykańskim¹¹. Istotne znaczenie miały liczne kontakty przewodniczącego i członków Komisji, dzięki którym są wykorzystywane doświadczenia i osiągnięcia innych Kościołów lokalnych oraz organizacji zajmujących się stymulowaniem dialogu. W niektórych posiedzeniach Komisji uczestniczyli goście zagraniczni, zarówno katolicy jak i wyznawcy judaizmu.

⁴ A. Grześkowiak, „Dni Judaistyczne” w *Pieniądze*. 16–17 kwietnia 1986 r., SiDE 4/1984, s. 104–108; G. Polak, *Dni Judaistyczne w Pieniądze*, „Więź” 4/1986, s. 153–155; tenże, „Misjonarz” 4/1986, s. 3–5; J. Walerowski SVD, *Pieniężnińskie Spotkania z Religiami. Dni Judaistyczne*, BE 4/1986, s. 13–17.

⁵ K. Karski (oprac.), *Kronika wydarzeń ekumenicznych, kwiecień–czerwiec 1986*, SiDE 4/1986, s. 124.

⁶ J. Chmiel, *Żydzi i chrześcijanie w dialogu – kolokwium w Krakowie i Tynicu*, 1988, RBL 51/1988/3, s. 231–232; W. Chrostowski, *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, „Znak” 12/1989/407, s. 105–110; Z. Nosowski, *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, „Więź” 11/1988, s. 224–230; A. Szostkiewicz, *Żydzi i chrześcijanie w Tynicu*, „Znak” 8/1988/399, s. 122–124; J. Turowicz, *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, „Tygodnik Powszechny” nr 22 z 21 V 1988 r.

⁷ Zob. W. Chrostowski, *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, art. cyt.

⁸ Zob. tenże, *Kościół wobec Żydów i judaizmu*, ChŚw. 3/1989/186, s. 16–21.

⁹ W oświadczeniu Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, wydanym 19 IX 1989 r., czytamy, że: „Komisja przyjęła z zadowoleniem komunikat ogłoszony 6 września 1989 r.” Słowa uznania pod adresem Komisji znalazły się też w artykule kard. J. Willebrandsa, *Żydzi i chrześcijanie w Oświeceniu*, ogłoszonym w watykańskim dzienniku „L'Osservatore Romano” 30 IX 1989 r. W podobnym duchu wypowiadali się reprezentanci środowisk i organizacji żydowskich.

¹⁰ Książka jest w druku i powinna ukazać się jesienią 1990 r.

¹¹ *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970–1985. Selected Papers*, Libreria Editrice Vaticana – Libreria Editrice Latcranense 1988; zob. recenzja pióra W. Chrostowskiego, „PP” 1/1989, s. 140–143.

W wyniku współdziałania Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem z Archidiecezją w Chicago w lecie 1989 r. grupa 22 wykładowców seminariów duchownych i uczelni teologicznych (w tym teolog prawosławny) wzięła udział w naukowym Seminarium chrześcijańsko-żydowskim zorganizowanym przez Spertus College of Judaica. Było to bezprecedensowe przedsięwzięcie, którego rangi i znaczenia nie sposób przecenić¹². Pobyt polskich wykładowców i wymiana myśli z uczonymi żydowskimi odbiły się szerokim echem w prasie amerykańskiej i w środowiskach polonijnych. Trzeba podkreślić, że działało się to w kontekście nasilającej się kontrowersji wokół Oświęcimia, zaognionej na skutek incydentów wywołanych przez rabina A. Weissa. Podczas półtoramiesięcznych prac w Chicago dominowała problematyka teologiczna. Obok prezentacji doktryny i etyki judaizmu znani specjaliści przedstawili najważniejsze zagadnienia dialogu międzyreligijnego. Bezcennym ubogaceniem było doświadczenie amerykańskiego pluralizmu światopoglądowego i religijnego oraz poznawanie posługi Kościoła w warunkach znacznie odbiegających od polskich. Uczestnicy chicagowskiego Seminarium przygotowują książkę „Dzieci Jednego Boga”, na którą składają się ich własne przyczynki oraz artykuły kilku organizatorów związane wprost lub pośrednio z kwestiami dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Do religijnego dialogu z Żydami i judaizmem stopniowo włączają się ośrodki teologiczne, zwłaszcza Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie. Poczynając od roku akademickiego 1988/1989 podjęto systematyczne wykłady o naturze i dziejach judaizmu z wyeksponowaniem problemów, które stanowią trzon wzajemnych stosunków. Zapoczątkowano również ponadobowiązkową naukę języka hebrajskiego. W ostatnich latach studenci napisali kilka dobrych prac magisterskich, w przygotowaniu są następne oraz prace doktorskie. Staraniem Wydziału Teologicznego ATK w czerwcu 1989 r. zorganizowano Sympozjum Teologiczne „Kościół a Żydzi i judaizm”, które – jak świadczy obecne spotkanie – zapoczątkowało tradycję corocznych sympozjów ukierunkowu-

jących reorientację wobec Żydów i judaizmu. Trwają starania o powołanie w ATK instytutu, który zajmowałby się dialogiem katolicko-żydowskim. Wykładowcy Akademii biorą udział w coraz częstszych konferencjach i spotkaniach w różnych miejscach kraju. Zawiązują się owocne kontakty z uczelniami i instytucjami zagranicznymi. Jesienią 1989 r. powołano przy Ministerstwie Kultury i Sztuki Komisję ds. Przyszłości Państwowego Muzeum w Oświęcimiu, zaś na początku marca 1990 r. reaktywowano Radę Muzeum. W skład obu gremiów wchodzi także teologowie, stawiający na porządku dziennym kwestie z dziedziny dialogu międzyreligijnego. Podjęto konkretne działania w celu powołania przy Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Izraelskiej osobnej Sekcji Dialogu Religijnego, która z czasem mogłaby być afiliowana do International Council of Christians and Jews. Wzmocnionym kontaktom z Żydami sprzyja przywrócenie w lutym 1990 r. pełnych stosunków dyplomatycznych między Polską a Izraelem oraz głębokie zaangażowanie ambasadora, dra Mordechaja Palzura, w dzieło zbliżenia między oboma narodami i religiami. Ważnym sposobem oddziaływania są publikacje teologiczne. W ostatnich latach ukazują się one coraz częściej. Należy z uznaniem odnotować wydanie dwóch zeszytów „Ateneum Kapłańskiego” poświęconych dialogowi z Żydami¹². Waga tych publikacji jest tym większa, że docierają one głównie do księży i alumnów seminariów duchownych, co budzi słuszne nadzieje na pogłębienie ich wiedzy i skuteczne upowszechnienie nowej refleksji teologicznej.

¹² W. Chrostowski, *Dialog z Żydami w Chicago*, „Gazeta Wyborcza” nr 90 z 12 IX 1989 r. (wyd. warszawskie) i 13 IX 1989 r. (wyd. krajowe); *Żydowsko – chrześcijańskie Seminarium w Chicago*, RBL 52/1989/5–6, s. 398–401; tenże, *Międzyreligijny dialog w Chicago*, „Tygodnik Powszechny” nr 41 z 8 X 1989 r.; M. Golebiewski, *Studium judaizmu w Chicago*, „Ateneum Kapłańskie” 2(1990)486, s. 291–296; J. Gorczyca SJ, *Wierząc nadziei*, „Przewodnik Katolicki” nr 45 z 5 XI 1989 r.; Z.G. Grzegorski, *Braterskie spotkanie z plemieniem Abrahama*, „Przewodnik Katolicki” nr 4 z 28 II 1990; W. Lauer, *Seminarium Kultury Żydowskiej*, „Gwiazda Morza” nr 20 z 24 IX – 1 X 1989 r.; S. Pisarek, *Wiele nas łączy*, „Gość Niedzielny” nr 39 z 24 IX 1989 r.

¹³ *Żydowskie korzenie chrześcijaństwa*, AK 1/1990/485 i *Żydzi w nauczaniu Kościoła*, AK 2/1990/486.

Balast przeszłości

Mimo niewątpliwego zbliżenia i znacznych osiągnięć nad stosunkami katolicko-żydowskimi w Polsce ciąży przeszłość. Obustronne urazy i stereotypy utrudniają, a czasami paraliżują wzajemne kontakty. Przełamywanie barier jest niezwykle trudne, bo ich korzenie tkwią głęboko w zbiorowej podświadomości zwaśnionych wspólnot.

Dużym mankamentem zapoczątkowanego dialogu jest zbyt rzadkie publikowanie treści i rezultatów teologicznych dyskusji. Z dotychczasowych spotkań jedynie materiały z sesji judaistycznej w Pieniężnie oraz z sympozjum „Kościół a Żydzi i judaizm“ zostały wydrukowane w całości¹⁴. Z interesującego Kolokwium w Tyńcu opublikowano tylko dwa wystąpienia¹⁵, zaś planowane wydanie całości bardzo się przeciąga. Zupełnie nieznane są konferencje i prelekcje z Tygodni Oświęcimskich. Ten stan rzeczy tłumaczy się w jakiejś mierze powszechnymi trudnościami w zakresie poligrafii, które nękają wszystkie dziedziny kultury i nauki. Ale nie jest to powód jedyny ani nawet najważniejszy. Powściągliwość i milczenie wynikają z nadal istniejących barier psychologicznych i niechęci do zbliżenia. Zdarzają się wydawnictwa i redakcje, które nie są zainteresowane albo wręcz odmawiają zamieszczania informacji i przemyśleń o tematyce „żydowskiej“. Bywa, że jako usprawiedliwienie podaje się fakty, że takie publikacje wywołują silne emocje i reakcje ze strony czytelników, nie przyzwyczajonych do dialogu, a nawet otwarcie wrogich wobec perspektywy zbliżenia z Żydami. Nie brakuje potwierdzeń, że tak jest naprawdę. Wywiad bpa H. Muszyńskiego dla „Tygodnika Powszechnego“¹⁶ wywołał ostrą replikę mieszkającego w Londynie Jędrzeja Giertycha¹⁷, który oskarżył biskupa o herezję i wyprzedaż katolicyzmu. Obrona stanowiska bpa H. Muszyńskiego w sprawie zasadności międzyreligijnego dialogu¹⁸ doczekała się obszernej broszury, której autor, J. L. Majewski, wykazuje zacieklą wrogość wobec jakichkolwiek form współpracy¹⁹. Twierdząc, że *po przyjsciu Zbawiciela, po jego męczeńskiej śmierci i zmartwychwstaniu szczególna misja narodu żydowskiego zostaje zakończona, a wraz z nią ulega*

zawieszeniu ich wybraństwu (s. 3), J. L. Majewski konkluduje: *Jeżeli naród żydowski pragnie na nowo stać się narodem wybranym, to niech porzuci Talmud²⁰ oraz Kabałę i przyłączy się do nas – wyznawców Jezusa Chrystusa. Wtedy bardzo chętnie podejmiemy z nim dialog* (s. 15). Judaizm jest oceniany jako *odszczepieństwo, które zasługuje na potępienie*. Broszurę zamyka zdanie: *Chrystocentryzm i judeocentryzm to są dwie zupełnie różne, całkowicie przeciwnostawne religie, między którymi nie ma i być nie może żadnego dialogu, żadnej syntezy, żadnej wspólnoty i żadnego ekumenizmu* (s. 35). Bardziej niż Żydzi są atakowani w broszurze katoliccy rzecznicy dialogu²¹. Można by uznać to wystąpienie za zjawisko marginesowe i symptom groźnej choroby, gdyby nie fakt, że publikacja jest sprzedawana w kioskach przykościelnych, zaś autor uważa się za sztandarowego katolika²². Wrogość rozjątrzana w tych środowiskach nie dotyczy wyłącznie Żydów. Równie napaśliwie są atakowane inne mniejszości etniczne i wyznaniowe, czego ilustracją było żenujące „Otwarte studio” w I

¹⁴ B. Wodecki SVD, E. Śliwka SVD (red.), *Religia i kultura żydowska. Materiały z sesji judaistycznej – II Pieniężnińskie Spotkania z Religiami*, „Materiały i Studia Księży Werbistów” 28, Pieniężno 1986; *Kościół a Żydzi i judaizm*, CT 60/1990/3, s. 3–118.

¹⁵ W. Chrostowski, *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*, „PP” 9/1988, s. 263–278; tenże, *New Christian Views of Judaism*, „Theology Digest” 35/1988/4, s. 319–326; G. Wigoder, *Nowy Testament i chrześcijaństwo w świetle myśli żydowsko-izraelskiej*, „PP” 12/1988, s. 344–358 i 1/1989, s. 36–49.

¹⁶ *Mamy wspólne korzenie i wspólne zadania. Z ks. bp. prof. Henrykiem Muszyńskim, przewodniczącym Podkomisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem, rozmawia Radosław Piszczek*, „Tygodnik Powszechny” nr 49 z 6 XII 1987 r.

¹⁷ J. Giertych, *Czy narodzenie się nowej herezji*, „Opoka” 20, Londyn, styczeń 1988, s. 1–18.

¹⁸ W. Chrostowski, *Kto jest heretykiem*, „Tygodnik Powszechny” nr 24 z 12 VI 1989 r.

¹⁹ J.L. Majewski, *Czy Jędrzej Giertych jest heretykiem? List protestacyjny do redakcji „Tygodnika Powszechnego”*, Wydawnictwo Narodowe „Chrobry”, Warszawa 1989 r.

²⁰ Wcześniej czytamy o „pełnym nienawiści, wulgarnym i obydym antychrześcijańskim bełkocie Talmudu” (s. 9).

²¹ Nadesłany pocztą na mój adres egzemplarz broszury został przez autora zaopatrzonej w dedykację: „Sz. Panie! Będę modlił się i pościł w intencji Pańskiego nawrócenia się na chrystocentryzm. Janusz Leonard Majewski. Warszawa 2.IV.1989 r.”

²² J.L. Majewski prowadzi kiosk z książkami i dewocjonaliami w jednej z największych warszawskich parafii.

programie TVP emitowane w nocy z 8 na 9 XII 1989 r.²³ Istnieje pilna potrzeba odcięcia się przez Kościół od takich postaw i zachowań. Z drugiej jednak strony krzywdzące jest urabianie opinii o Polsce i polskich katolikach na podstawie tak skrajnych przypadków.

Rzadko przeciwnicy dialogu odsłaniają swoje usposobienie i intencje tak, jak uczynili to J. Giertych i J.L. Majewski. Nauczanie Magisterium Kościoła jest zbyt czytelne, aby uważać się za katolika i zarazem hołdować pogardzie wobec Żydów. Dlatego podejmuje się próby sprowadzenia dialogu do wąskiego kręgu teologów i traktowania go jako ich prywatnego hobby. Widać to na przykładzie pewnej reakcji na obecność polskich wykładowców w Spertus College of Judaica. Na łamach „Ładu” Jerzy Narbutt wybiórczo zacytował wypowiedź o Seminarium transmitowaną przez rozgłośnię Głosu Ameryki i skomentował ją sugerując, że pobyt w Chicago był czymś jednostkowym, zaś refleksja teologiczna i zbliżenie z judaizmem to bezowocna osobliwość²⁴. Katolicy nie odnoszą żadnych korzyści z dialogu z Żydami. Publicysta nie rozumie, jak można było powiedzieć, że ze spotkania z wyznawcami judaizmu wynika pogłębienie świadomości własnych, chrześcijańskich korzeni, głębsze zrozumienie, czym jest nasza wiara, kim jest Jezus Chrystus i jakie jest Jego miejsce w religii. Widać, że doświadczenie ubogacającego spotkania z innymi ludźmi jest mu obce. Wygląda na to, że rozmowa polega wyłącznie na perswazji i przekonywaniu rozmówcy traktowanego jako opozycjonista i przeciwnik. Autor wcale nie wspomina o dokumentach Kościoła i nauczaniu papieskim ani o osobistym stosunku do sprawy dialogu. Niechęć jest maskowana okrągłymi formułami i frazesami. W tego rodzaju wystąpieniach bardziej chodzi o zastarzałe porachunki niż o konstruktywny wkład na rzecz porozumienia i współpracy między ludźmi. Teologia jest zastępczym polem artykułowania określonych poglądów politycznych. Głosy te są mniej agresywne aniżeli antysemitckie poglądy wyrażane w broszurach i ulotkach, ale za to zasięg ich oddziaływania jest szerszy i nie pozostają bez wpływu na mentalność wierzących. Antyżydowskie akcenty i aluzje są przejawem głęb-

szej postawy duchowej. Dowodzi to, że w Polsce istnieją zdeklarowani przeciwnicy zbliżenia z Żydami, którzy za wszelką cenę są gotowi zahamować rozpoczęty proces dialogu. Ale nie urazy i obciążenia trudnej przeszłości określają zadania i kształt teologii. Przeciwnie, to teologia rozwijana w duchu Ewangelii musi wytyczać nastawienie i praktykę współżycia z wyznawcami innych religii. Niezależnie od intencji kierujących krytykami dialogu, ich poglądy nie mają nic wspólnego z posłannictwem Kościoła. Nie wolno tolerować sytuacji, gdy wrogość i pogarda wobec innych są ukrywane pod etykietą katolicyzmu. W takim nastawieniu mamy do czynienia z ideologizacją i instrumentalizacją religii, którą usiłuje się wprzęgnąć na usługi doraźnych planów politycznych i potrzeb prawicowych stronnictw i partii. Właśnie z tego powodu prasa katolicka, teologowie i publicyści mają w Polsce wciąż wiele do zrobienia.

W celu dopełnienia obrazu trzeba wspomnieć o innym, ukrytym, lecz nie mniej realnym nurcie reagowania na rozpoczęty dialog. W rezultacie spotkań i dyskusji, publikacji i przemyśleń, do kurii diecezjalnych, biskupów, księży, przełożonych zakonnych, a także do redakcji oraz osób znanych i wpływowych nadchodzą – najczęściej anonimowe – listy. Treść i ton wielu nie pozwala ich drukować. Często są do nich dołączane wywody odzwierciedlające stereotypy, które funkcjonują wśród sporej części społeczeństwa polskiego. Niektóre mają formę oskarżeń, ostrzeżeń i donosów, z powtarzającym się postulatem obrony Kościoła przed *herezją judeocentryzmu*. Ten nurt „twórczości” zasługuje na osobną uwagę. Wiele wywodów wymaga jednak nie konsultacji teologa lub historyka, lecz psychologa albo psychiatry.

²³ Na uznanie i wdzięczność zasługuje *Postanie postów i senatorów Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego*, sygnowane przez 52 osoby 29 XII 1989 r., w którym czytamy m.in.: „Czujemy ból i oburzenie, że żyją wśród nas ludzie, którzy tak myślą i czynią jak występujący w programie niektórzy nasi rodacy. Jest nam obca wszelka nienawiść do człowieka mówiącego innym językiem, inaczej oddającego cześć Bogu czy czującego więź z kulturą narodu, z którego się wywodzi” – cyt. za: „Słowem Powszechnym” z 4 I 1990 r.

²⁴ J. Narbutt, *Zaskakujące implikacje*, „Ład” nr 50 z 10 XII 1989 r.; W. Chrostowski, *Naprawdę zaskakujące implikacje*, „Ład” nr 11, z 18 III 1990 r.

Postęp i jakość dialogu międzyreligijnego zależą nie tylko od ludzi, którzy bezpośrednio się weń angażują. Doniosłą rolę spełniają teologowie, zwłaszcza zajmujący się teologią systematyczną i fundamentalną, katecheci, homileci i kaznodzieje. Jedni pogłębiają i rozwijają teoretyczne przesłanki doktryny katolickiej, inni są odpowiedzialni za jej przekaz i oddziaływanie. Chodzi o rozległe pole badawcze i prace w tym względzie nie nabrały jeszcze właściwego rozmachu. Wielu teologów nie zna lub bagatelizuje treść i rangę dokumentów watykańskiej Komisji do Dialogu Religijnego z Judaizmem z 1974 i 1985 r.²⁵ Drugi z tych tekstów, gdy ukazał się w miesięczniku „W drodze”, został skrócony (czyżby ocenzurowany?)²⁶. Dotychczas nie ma żadnego poważniejszego omówienia obydwu dokumentów ani wnikliwszej refleksji nad poruszonymi w nich problemami. Częstym grzechem biblistów jest forsowanie zdyskryminowanego poglądu, że „nowy Izrael”, Kościół, całkowicie zastąpił „stary”, co oznacza, że judaizm jest bezwartościowym przeżytkiem, a nawet godnym napiętnowania błędem. Łączy się z tym oskarżanie Żydów – wszystkich bez wyjątku Żydów! – o „Bogobójstwo”. Widać to zwłaszcza w objaśnianiu zawołania: *Jego krew na nas i na dzieci nasze*. W postawie tłumu na dziedzińcu pałacu Piłata widzi się punkt kulminacyjny całych dziejów Izraela Starego Testamentu. Oto przykład: *Odpowiedzialność, której nie chce wziąć na siebie Piłat, bierze cały lud: Krew Jego niech spadnie na nas i na nasze dzieci (Mt 27,25). Ta postawa ludu Starego Przymierza stanowi zwrot w historii zbawienia*²⁷. Rezultat takiego patrzenia stanowi teologia zastępstwa: *Nowy lud zjednoczony jest przez chrzest i przez posłuszeństwo wysłannikom Jezusa i zdecydowanie różni się od starego, który trwa w legalizmie i obłudzie. A zatem nowy lud zastępuje w pełni na miano prawdziwego Izraela*²⁸. Judaizm jest przedstawiony jako przejaw legalizmu i obłudy. W takim duchu odbywa się prawdopodobnie formacja alumnów w wielu seminariach duchownych. Nic dziwnego, że akcenty antyżydowskie – nieraz bardzo silne – występują w kazaniach i w katechezie. Sformułowania podobne temu, jakie niegdyś zacytował M. Czajkowski²⁹, nie należą w nich – niestety – do rzadkości. Padają zwłaszcza

cza podczas zakrojonych na dużą skalę misji i rekolekcji w okresie Adwentu i Wielkiego Postu oraz tradycyjnych misji parafialnych.

Wszystkie opisane dotąd cienie i mankamenty dialogu dotyczą strony katolickiej. Ale przebudowa myślenia i reorientacja musi być obopólna. Choć liczba wyznawców judaizmu w naszym kraju jest niewielka, zbyt mało Żydów włącza się czynnie do nawiązanego dialogu. Istnieją również osoby i kręgi przeciwnie współpracy oraz wpływowe środowiska i organizacje żydowskie nie zainteresowane reorientacją Kościoła. Nie brakuje głosów przestrzegających przed zbliżeniem z katolikami. To do nich najchętniej nawiązują katolicy przeciwnicy dialogu. Nie wolno dopuścić, aby atmosferę wzajemnych stosunków tworzyli opozycjoniści po obu stronach. Idea dialogu byłaby wtedy pretekstem do dalszych gorszących podziałów i powiększania dystansu dzielącego obie wspólnoty. Za mało robi się, aby ukazać judaizm oczami samych Żydów, przedstawiać ich wiarę i praktyki, obyczaje i normy postępowania. Zdarza się, że wiele tzw. żydowskich tematów, w tym również teologię judaizmu, lepiej i skuteczniej przybliżają badacze chrześcijańscy aniżeli Żydzi. Dialog religijny zajmuje niewiele miejsca w żydowskich periodykach, które ukazują się w Polsce. Ważnym aspektem wzajemnych stosunków jest potrzeba wydania i objaśnienia tekstów źródłowych judaizmu. Z teologiczną reorientacją chrześcijan widoczną w odnowionym traktowaniu judaizmu nie idzie w parze niezbędna reorientacja wśród Żydów w patrzeniu na Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwo. Istnieje na ten temat sporo doskonałych opracowań obcojęzycznych, które z wielkim pożytkiem mogłyby być wy-

²⁵ Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „*Nostra Aetate*” nr 4 (1 XII 1974) oraz Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i w katechezie Kościoła Katolickiego (24 VI 1985).

²⁶ „W drodze” 1-2/1986/149-150, s. 59-67.

²⁷ J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Biblioteka „Więzi” 53, Warszawa 1986, s. 213-214, tenże: *Teologia Nowego Testamentu*, t. I., KUL, Lublin 1986, s. 85.

²⁸ Tamże, s. 214-215 i s. 86.

²⁹ M. Czajkowski, *Antysemityzm chrześcijański już w Nowym Testamencie?* „Jednota” 9-10/1987, s. 20, przypis 7.

dane w języku polskim, zarówno na użytek Żydów jak i chrześcijan³⁰.

Na ocenie dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem bardzo zaciążył spór wokół klasztoru karmelitanek w Oświęcimiu. Anatomia tej kontrowersji zasługuje na najwyższą uwagę i musi się stać przedmiotem rzetelnej refleksji obydwu stron. Spór wyzwolił i uzewnętrznił symptomy nie wyleczonej choroby nękającej obie wspólnoty religijne³¹. Powszechnie wiadomo, że wielu gorliwym i bogobożnym Żydom nie przeszkadza obecność i modlitwa zakonnic w sąsiedztwie miejsca kaźni. Tym niemniej uwzględniając uczucia i obawy innych, znacznie głośniejsz manifestujących swoje niezadowolenie i żądania, kard. F. Macharski podjął bezprecedensową decyzję przeniesienia klasztoru w inne miejsce. Był to przejaw przyjaznego usposobienia wobec Żydów i dowód zrozumienia i uszanowania ich uczuć i postulatów. Jeszcze wymowniejszym potwierdzeniem dobrej woli i pragnienia dialogu ma być Centrum Informacji, Spotkań, Dialogu i Modlitwy. Niestety, sytuacja rozwinęła się w taki sposób, że zamiast zbliżenia i współpracy doszło do gorszącej konfrontacji. Po obu stronach wzięli górę przeciwnicy dialogu, którym wystarczy każdy pretekst, aby pogorszyć i tak napięte stosunki. Spór wokół karmelu spowodował, że kontakty katolicko-żydowskie osiągnęły w 1989 r. najniższy poziom od czasu II Soboru Watykańskiego. Jest godne podziwu, że w tak zapalnej sytuacji dialog międzyreligijny w Polsce trwa i rozwija się. Nadal żywo dyskutowana jest sprawa tzw. przeniesienia sióstr. Sądzę, że najwięcej do powiedzenia mają same siostry, od których postawy zależy szczęśliwe zakończenie nabrzmiałego sporu.

Zadania i perspektywy

Z dokonanej diagnozy wynikają ważne zadania tak dla strony katolickiej jak i żydowskiej. Dialog zakłada wszechstronne poznanie i uszanowanie tożsamości partnera oraz przyzwolenie na współpracę, której zasięg i ranga wychodzą daleko poza dobro obydwu stron. Postęp w zbliżeniu jest uwarunkowany istniejącym stanem rzeczy i tylko na

tym gruncie można prognozować przyszłość i wskazywać na obowiązki, jakie stoją przed wyznawcami obu religii. Żydzi oraz katolicy polscy powinni uświadomić sobie prawdę, że postawa dialogu to jedyny właściwy sposób na przełamanie obciążeń i barier przeszłości.

Chociaż dialog stał się faktem, prowadzi go jednak niewielka grupa przedstawicieli obu stron. Prawda, że jedni i drudzy zaznaczają swoją obecność w publikacjach oraz że sytuacja zmieniła się w takim stopniu, iż dzisiaj mocno razi deklaracje, że ktoś dialogu nie chce. Tym niemniej nadal brakuje powszechnego klimatu sprzyjającego osiągnięciu pełnego porozumienia i współpracy. Wiele do myślenia daje fakt, że mimo rozwijania się kontaktów ekumenicznych najwięcej przeciwników ma właśnie dialog z judaizmem. A przecież, jak podkreślił Jan Paweł II w synagodze rzymskiej (13 IV 1986 r.), *religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii*. Szerokiego upowszechnienia wymagają wypowiedzi Papieża, który w swojej ojczyźnie jest najwyższym autorytetem duchowym i moralnym. Jego głos, gdyby naprawdę był znany i przyswojony, stanowi nieocenioną pomoc w nowym kształtowaniu stosunków z Żydami. Mając na względzie hierarchiczną strukturę Kościoła należy postulować większe zaangażowanie w dialog z Żydami ze strony episkopatu, zarówno Konferencji Episkopatu Polski jak i poszczególnych biskupów. Najwyższy czas na wydanie dokumentu na temat judaizmu, podobnego do tych, które zostały promulgowane przez inne episkopaty. Taki dokument dotarłby najpierw do duchowieństwa i wpłynął na kształt kaznodziejstwa i katechezy. Część biskupów i księży odkłada refleksję nad dialogiem z Żydami twierdząc, że w Polsce problem ten nie istnieje, bo liczba wyznawców judaizmu jest znikoma, zaś w niektó-

³⁰ Kilka tekstów autorów żydowskich, które ukazały się do tej pory, wydrukowały czasopisma kościelne.

³¹ W. Chrostowski: *O Karmelu bez emocji*, „Solidarność” nr 18 z 29 IX 1989 r.; *Controversy Around the Auschwitz Convent*, w: W. de Jonghe (wyd.), *Living in Truth. Catholics in Eastern Europe (Report of the Pax Christi International Congress, Hilversum, Oct. 31 – Nov. 4, 1989)*, Pax Christi Netherlands, Den Haag 1989, s. 51–62; *Christian Jewish Relation* 3-4(1989)22, s. 21–36.

rych rejonach kraju nie ma ich wcale. Ale w dialogu międzyreligijnym chodzi również o pogłębienie świadomości o sobie, a więc o naturze Kościoła i jego roli we współczesnym świecie. Warto przypomnieć słowa Jana Pawła II wypowiedziane 17 XI 1980 r. w Moguncji: *Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm*³². Postulat reorientacji pozostaje w mocy i wtedy, kiedy nie ma praktycznych możliwości kontaktów z Żydami. Postawa dialogu i pełniejsze poznanie judaizmu pomagają chrześcijanom stać się lepszymi wyznawcami Chrystusa. Po owocnym Seminarium w Spertus College of Judaica dojrzał czas, aby w poszczególnych diecezjach utworzyć komisje do dialogu z judaizmem. Powinno to nastąpić najpierw w tych miastach, w których obecność Żydów zaznaczyła się szczególnie mocno. Obok problematyki teoretycznej do załatwienia pozostało sporo spraw praktycznych (zabytki sakralne, dzieła kultury i sztuki, cmentarze żydowskie itd.).

Istotne znaczenie ma formacja alumnów przygotowujących się do kapłaństwa. Większość seminarzystów i młodych księży nie ma żadnego albo tylko nikłe pojęcie o judaizmie i częstokroć zna go przez pryzmat bezkrytycznie powtarzanych stereotypów. W nowym świetle trzeba mówić o żydowskiej tożsamości Jezusa, o trwałości wybrania Izraela i wierności Boga. Raz na zawsze należy wyplenić zarzut „Bogobójstwa” i przedstawianie Żydów jako przeklętych i odrzuconych przez Boga³³. Trzeba postulować wprowadzenie do seminariów obowiązkowych wykładów o judaizmie i ułatwić kontakty z jego wyznawcami. Nieocenione szanse zbliżenia i poznania dają wspólne modlitwy, choćby na wzór tych, które podczas Tygodnia Eklezjalnego gromadzą członków rozdzielonych wspólnot chrześcijańskich. Urzeczywistnienie tego postulatu zależy – rzecz jasna – od otwarcia i przychylności strony żydowskiej. Jak głębokie i owocne mogą być modlitewne spotkania, dobrze wiedzą uczestnicy Seminarium w Spertus College. Oprócz odwiedzania synagog modliliśmy się w wigilię Święta Wniebowzięcia NMP wspólnie z Żydami w świątyni katolickiej. Ważną rolę w Polsce spełniają zgromadzenia i zakony, męskie i żeńskie, mające ścisłe związki i wpływ na wiernych. Pożądane są odpowiednie zalecenia i

sugestie ze strony wyższych przełożonych, którzy wcześniej sami muszą poznać kierunki zmian w samoświadomości Kościoła. Teologiczna reorientacja jest szczególnym obowiązkiem uczelni katolickich. Należy zadbać, aby nie tylko w ATK, lecz i na KUL-u oraz w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i w Papieskich Wydziałach Teologicznych (Poznań, Warszawa, Wrocław) wprowadzono wykłady na temat dziejów i natury judaizmu oraz najważniejszych zagadnień z zakresu dialogu międzyreligijnego. Tylko gdy zostanie przygotowana dobra kadra teologów, gdy z seminariów i innych ośrodków formacyjnych wyjdzie pokolenie księży, zakonników i siostr zakonnych przekonanych do sprawy zbliżenia, można liczyć na to, że całkowicie zniknie balast antyżydowskości. Wnikliwej krytyce trzeba poddać podręczniki do katechezy, zwłaszcza używane w szkole podstawowej, a także pomoce katechetyczne i homiletyczne, jakie są do nabycia w kuriach diecezjalnych i księgarniach katolickich.

Obciążenia przeszłości nadają teologicznemu dialogowi w Polsce szczególnie koloryt. Nie sposób zrozumieć duszy żydowskiej, nie wnikając w dramatyczne dzieje chrześcijańsko-żydowskiego współistnienia. Trzeba o tym mówić pełniejszym głosem, bez ukrywania czy przemilczania przypadków nietolerancji i wrogości, dyskryminacji i napięć. Katolicy zbyt ostrożnie i z trudem przyznają się do nadużyć i przejawów złej woli w stosunku do Żydów. Niechętnie i z oporami jest przeprowadzany tak konieczny rachunek sumienia. Również Żydzi mają sporo do zrobienia. Na wzajemnych stosunkach ciąży zwłaszcza wydarzenia, które miały miejsce w obecnym stuleciu. Słuchając oskarżeń pod swoim adresem katolicy przypominają związki części Żydów z rewolucją w Rosji, wojną polsko-bolszewicką w 1920 r., sowiecką inwazją na Polskę w 1939 r. oraz zaangażowanie w narzucony siłą po wojnie wrogi Polakom system polityczny oraz aparat ideologii i

³² Zob. W. Chrostowski, *Kościół wobec Żydów i judaizmu*, art. cyt., s. 26–30.

³³ W. Chrostowski, *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*, art. cyt.; *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa*, AK 2/1990/496, s. 222–241; J. Salij, *Czy Żydzi ukrzyżowali Pana Jezusa?*, „Więź” 7–8/1986, s. 52–57.

represji. Katolicy oczekują na wyraźne odcięcie się wyznawców judaizmu od faktów przemocy i ateizacji ze strony ludzi, którzy deklarowali się jako Żydzi lub osoby pochodzenia żydowskiego. W świadomości ostatnich pokoleń został urobiony krzywdzący stereotyp Żyda jako burzyciela tradycyjnego porządku, komunisty i ateisty, wroga Kościoła i wiary chrześcijańskiej. Cierpią na tym wszyscy Żydzi szczerze przywiązani do Boga i świętych tradycji swego narodu. Są to uwarunkowania nie znane lub mało znane w Europie Zachodniej i w USA, gdzie funkcjonuje obraz Żydów polskich jako ludzi głęboko i tradycyjnie religijnych. Ogromna większość Żydów, którym przed wojną udało się wyemigrować z Polski, była wierząca, natomiast ci, którzy dali się wciągnąć do współpracy i współtworzyli totalitarny system, odcinali się od judaizmu. Napięcia te łączą się z kwestią żydowskiej tożsamości i są na pewno dotkliwe dla samych Żydów. Tym niemniej mają znaczenie dla intensyfikacji i przebiegu dialogu religijnego. Katolicy muszą jak najszybciej zaniechać obwiniania wszystkich Żydów za działalność niektórych z nich. Trzeba z mocą przypomnieć, że w aparacie gwałtu i ateizacji działali również Polacy, także ludzie niegdyś ochrzczeni. Względ na to winien zapobiegać pochopnym uogólnieniom i antagonizowaniu obydwu społeczności.

Można wskazać wiele dziedzin wymagających szczególnego wyczulenia wobec żydowskich współbraci. Na plan pierwszy wysuwa się zagłada, określana nazwą Holocaustu albo Szoah. Katolicy powinni być wychowywani do większej wrażliwości na rozmiary i naturę tego ludobójstwa. Trzeba cierpliwie przypominać i objaśniać martyrologię i gehennę Żydów, która miała w sobie coś specyficznego, co trzeba uszanować i uczcić. Nie można liczyć na ukształtowanie postawy chrześcijańskiego miłosierdzia, nie praktykując solidarności z Żydami, w których świadomości Szoah wyryło niezatarte piętno. Nie nastąpiło dotąd pełne pojednanie polskich katolików i Żydów. Ofiary, których cierpienia powinny zbliżać do siebie, żywią wzajemne podejrzania i są skłócone. Jedni i drudzy widzą swoje rany i blizny, nie przejmując się cudzym bólem. Odsonił to wyraźnie spór o klasztor w Oświęcimiu. Za-

równie przedstawiciele Kościoła jak i działacze różnych instytucji i organizacji żydowskich muszą postawić sobie pytanie, czy zrobili wszystko, aby zrozumieć siostry karmelitanki oraz ukazać im niezbędne kierunki dialogu. Tak samo siostry muszą bezgranicznie otworzyć się na dobro Kościoła powszechnego i nie dopuścić, aby ich obecność i modlitwa nadal były kością niezgody i podziałów. Poza wszystkimi deklaracjami i rozstrzygnięciami właśnie na karmelitanki spada szczególna odpowiedzialność. Może się bowiem zdarzyć, że ich przejście w inne miejsce zostanie odebrane jako rezultat wymuszenia i nacisków i nie przyczyni się do pojednania zwaśnionych stron.

Od 1948 r. Żydzi mają własne państwo. Przez ostatnie 20 lat (po 1968 r.) panowało w Polsce na ten temat oficjalne milczenie, przerywane objawami wyraźnej niechęci czy wrogości. Wyrosło młode pokolenie Polaków, którzy o Izraelu wiedzą mało i widzą go w krzywym zwierciadle. Nie ulega wątpliwości, że jest to skutek mętnych rozgrywek w obrębie wszechwładnej do niedawna partii komunistycznej. Na szczęście i tu szybko następują zmiany, w czym decydującą rolę odegrało przywrócenie pełnych stosunków dyplomatycznych między Warszawą a Jerozolimą. Także wierzący w Chrystusa mają w tej dziedzinie wiele do zrobienia. Jeżeli przez całe wieki patrzenie chrześcijan na Żydów było zdominowane przez ideologię Żyda – wiecznego tułacza, to trzeba z mocą postawić pytanie, czy powrót do ziemi ojców, ziemi Abrahama, Izaaka i Jakuba, nie stawia nas przed koniecznością nowego spojrzenia na żydowskie losy i tożsamość³⁴. Ziemia Święta słusznie jest traktowana jako ziemia Jezusa, Jego Matki i uczniów oraz ziemia narodzin i początków Kościoła. Lecz obraz ten trzeba rozbudować pamiętając, że we współczesnym Izraelu żyją spadkobiercy Pierwszego Przymierza. Zbliżenie z nimi oraz poznanie okoliczności ich życia daje pojęcie o ziemskim Zbawicielu, lecz i samo w sobie zasługuje na najwyższą uwagę i respekt.

Przemiany w nastawieniu wobec Żydów nie mogą się dokonać bez gruntownego przemyślenia wiary chrześci-

³⁴ W. Chrostowski, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, AK 1/1990/485, s. 63–76.

jańskiej. W tej dziedzinie może bardziej niż w innych aktualna jest starożytna zasada teologiczna: *Ecclesia semper reformanda*. Zdaniem wielu katolików celem podjętego dialogu jest nawrócenie Żydów na wiarę chrześcijańską³⁵. Żydzi wzbraniają się przed tak pojętym dialogiem i widzą w nim śmiertelne zagrożenie dla swojej tożsamości. Nie podlega dyskusji, że wyznawcy Chrystusa pragną pozyskiwać konwertytów i radują się z każdego, kto przyjmuje chrzest. Chrześcijaństwo od początku swego istnienia jest religią misyjną, co oznacza obowiązek głoszenia Ewangelii wszystkim narodom (Mt 28,18–20). Lecz powołanie chrześcijanina, to nie tyle przekonywanie, ile żywe świadectwo wiary. Istnieje potrzeba wyjaśniania, na czym polega prawdziwy dialog i jak się on ma do posłannictwa wynikającego z tożsamości chrześcijańskiej. Dla odmiany Żydzi powinni przyjąć do wiadomości i respektować misyjny charakter chrześcijaństwa, tak odmienny od ducha i praktyki judaizmu. Domagając się poszanowania dla własnej tożsamości trzeba szanować aspekt ewangelizacji stale obecny w życiu i działaniach wyznawców Chrystusa.

Społeczne i polityczne przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej stawiają katolików i Żydów wobec nowych nadziei i szans, a zarazem wyzwań i zagrożeń. Dochodzą głosy o przejawach antysemityzmu w Związku Radzieckim, w NRD, na Węgrzech, a także w Polsce. Z końcem systemu totalitarnego, zanim wykrystalizują się i umocnią struktury demokracji, dają o sobie znać tendencje i nurty skrajnie nacjonalistyczne i szowinistyczne. Nie uwolniły się od nich nawet te kraje, w których demokracja została już utrwalona, np. Francja i RFN. Katolicy, wykazując większą dojrzałość, powinni dać odpór wszelkim próbom instrumentalizowania religii. Zgłaszane raz po raz postulaty *Polski katolickiej* czy *Polski z koroną i krzyżem* są rozumiane jako próby odgórnego zaprowadzania katolicyzmu i wyznaczania kryterium polskości. Grozi to nietolerancją i nowym totalitaryzmem. Zamiast chrystianizacji „odgórnej“, włączonej do programów partii i stronnictw politycznych, trzeba podejmować przemianę ludzkich sumień i kształtować prawdziwie chrześcijańskie postawy życiowe. Wyznawcy judaizmu, bogatsi o dłuższe dzieje,

mogą w tym służyć pomocą ukazując profetyczny wymiar religii. Żydzi w Izraelu, USA i Europie Zachodniej, korzystając z dobrodziejstw swobody i wolności, powinni głosić wyrażać solidarność z chrześcijanami, którzy za cenę wyrzeczeń i cierpień osiągają wreszcie to, co z natury należy się każdemu człowiekowi i narodowi. Ważne miejsce przypada przesłankom religijnym. Zachodzące przemiany kładą kres zaprogramowanej ateizacji życia społecznego i przywracają religii należne jej miejsce w życiu publicznym. Z nowej sytuacji politycznej korzystają nie tylko wspólnoty chrześcijańskie, lecz i żydowskie, co powinno mocniej zbliżać nas do siebie.

³⁸ M. Roszkowski, *Bronię Żydów*, „Rycerz Niepokalanej” 12/1989, s. 300–301; zob. W. Chrostowski, *Dialog z Żydami i judaizmem a posłannictwo Kościoła*, „PP” 7–8/1989, s. 44–58; tenże, *Dylematy chrześcijańsko-żydowskiego dialogu*, „PP” 1/1990, s. 39–53.

Etat et perspectives du dialogue catholico-judaïque en Pologne

Tout au long des siècles, la Pologne fut la patrie commune des Polonais et de Juifs, de chrétiens et de confesseurs du judaïsme. Cette cohabitation, dans l'ensemble harmonieuse, encore que non sans accrocs ni tensions, fut brusquement interrompue par le génocide nazi, extermination massive des Juifs en territoire de la Pologne. L'auteur de l'article se concentre sur les problèmes présents qui, de part et d'autre, rendent le dialogue difficile, et qui plongent leurs racines dans les faits et les courants d'idées propres à notre

siècle. Il fait observer que tant parmi des catholiques que parmi des Juifs polonais, des voix ne sont pas rares à mettre en garde contre un rapprochement. Il n'est toutefois pas permis de laisser les adversaires du dialogue de part et d'autre, déterminer le climat des rapports réciproques et faire de l'idée du dialogue un prétexte à des divisions nouvelles, prêtant au scandale. Un renouveau de mentalité et une réorientation doivent être communs aux uns comme aux autres.

Z archiwum rosyjskiego

Mikołaj Bierdiajew

Dusza Rosji (I)

M. Bierdiajew, filozof rosyjski, przedstawiciel chrześcijańskiego egzystencjalizmu i personalizmu, urodził się w 1874 r. w Kijowie, gdzie także rozpoczął studia prawnicze. Pochodził z rodziny szlacheckiej, ale w młodości zainteresował się ruchem socjalistycznym i marksizmem, za co został skazany na zesłanie (1898-1901). Później zapoznał się z idealizmem i próbował łączyć marksizm z neokantyzmem. Wstrząśnięty okrucieństwem rewolucji 1905 r. był współtwórcą kierunku filozoficznego zwanego bogoiskatelstwem, głoszącego konieczność zmiany form bytu państwowego i społecznego na podstawie zasad chrześcijaństwa i zwalczającego marksizm jako kierunek, który składa ofiarę z człowieka w celu wprowadzenia równości wszystkich ludzi. Bierdiajew jest jednym z autorów zbiorku „Wiechi”, („Drogowskazy” 1909), przestrzegającego Rosję i rosyjską inteligencję przed wyborem drogi rewolucyjnej. Po rewolucji październikowej, w 1922 r. został wydalony z Rosji Radzieckiej i mieszkał najpierw w Berlinie, a następnie w Paryżu, gdzie m.in. założył czasopismo „Put” („Droga”, 1925-40) i kierował wydawnictwem „Ymca Press”. Zmarł w 1948 r. w Clamart we Francji. Jego najważniejsze prace: „Koniec Jewropy” („Koniec Europy”, 1915), „Smysł twórczości” („Sens twórczości”, 1916), „Sud’ba Rossii” („Los Rosji”, 1918), „Fitosofija nierawienstwa” („Filozofia nierówności”, 1918, wyd. 1923), „Smysł istorii” („Sens historii”, 1923), „Nowoje sriedniewiekowe” („Nowe średniowiecze”, 1924), „Sud’ba czelowieka w sowriemiennom mirie” („Los człowieka w świecie współczesnym”, 1939), „Russkaja idieja” („Idea rosyjska”, 1946), „Samopoznanije” („Samopoznanie”, 1949).

Wyjątkowo dobrze czyta się dziś M. Bierdiajewa, gdy analizuje on antynomiczność charakteru rosyjskiego, gdy pisze o Rosji jako o kraju, w którym brak instynktu państwowego i w którym jednocześnie wszystko zostało podporządkowane państwu, o kraju o silnych skłonnościach anarchistycznych, który jednocześnie osiągnął niebywały stopień biurokratyzowania, o kraju, którego naród pielęgnuje w sobie ducha wolności i buntu, a jednocześnie ulega potworom zniewoleniu i spokornieniu.

Tekst „Dusza Rosji” został napisany na początku I wojny światowej i opublikowany w 1915 r. w osobnej broszurze w serii „Wojna i kultura” (Moskwa, Drukarnia Towarzystwa I.D. Sytina) i ten dystans 75 lat stwarza możliwość skonfrontowania nie tylko diagnoz, ale również wyobrażeń i pragnień Bierdiajewa na temat przyszłości Rosji z rzeczywistością. Bierdiajew wierzy, że Rosja wyjdzie z wojny odnowiona, że wyzwoli najlepsze strony swej natury i „stanie się ostatecznie Europą”. Analizując antynomiczność Rosji sam także jest orga-

nicznie uwiktany w jej sprzeczności. Z jednej strony jest głosicielem wartości ogólnoludzkich, chrześcijańskich, i krytycznie ocenia imperialność rosyjską, a z drugiej strony o upowszechnianiu tych wartości mówi językiem imperialnym i ubolewa, że „duch Rosji nie może jeszcze dyktować narodom takich warunków, jakie może dyktować dyplomacja rosyjska” oraz wyraża nadzieję, że „twórczy duch Rosji zajmie wreszcie wielkomocarstwową pozycję w koncercie duchowym świata”. Dalszy bieg historii sprawił, że w pewnym sensie spełniły się nadzieje Bierdiajewa, Rosja zaczęła odgrywać „decydującą rolę w dziejach świata” i wykorzystywać swą „wielkomocarstwową pozycję” do narzucania innym własnego systemu wartości. Były one jednak przeciwstwne wartościom, które głosił Bierdiajew. Tak to, paradoksalnie, realizuje się w historii wiara w posłannictwo wielkiego narodu.

Tekst Bierdiajewa daje się dzisiaj czytać nie tylko jako tekst historyczny i tekst o historii. Większość rozmyślań wybitnego filozofa nie straciła aktualności. Wszak i dzisiaj Rosja znalazła się na wielkim zakręcie i nie bardzo wiadomo, jak z niego wyjdzie. A ma przed sobą podobne dylematy, jakie miała podczas I wojny światowej.

J.G.

I. Wojna światowa dobitnie stawia kwestię rosyjskiej samoświadomości narodowej. Narodowa myśl rosyjska czuje potrzebę i obowiązek rozwiązania zagadki Rosji, zrozumienia idei Rosji, określenia jej zadań i miejsca w świecie. Wszyscy dzisiaj czują, że Rosja ma przed sobą wielkie zadania na skalę światową. Uczuciu temu towarzyszy jednak przekonanie o nieokreśloności, niemal niemożliwości określenia owych zadań. Od dawna istniało poczucie, że Rosja jest powołana do czegoś wielkiego, że Rosja to kraj szczególny, niepodobny do żadnego innego kraju na świecie. Narodowa myśl rosyjska żywiła się wiarą, że Rosja została wybrana przez Boga i nosi Boga w sobie. Idzie ta myśl od starej idei Moskwy, jako Trzeciego Rzymu, przez słowianofilstwo – do Dostojewskiego, Władimira Sołowjowa i do współczesnych neosłowianofilów. Do idei tego rodzaju przyplątało się wiele fałszu i obłudy, ale wyrażały one także to co prawdziwie narodowe, prawdziwie rosyjskie. Człowiek nie może przez całe życie odczuwać jakiegoś szczególnego, wielkiego powołania i wyrażnie sobie go uświadamiać w okresach największego wznoszenia duchowego, jeśli nie został do niczego ważnego powołany i przeznaczony. Jest to niemożliwe biologicznie. Niemożliwe także w życiu całego narodu.

Rosja nie odgrywała jeszcze decydującej roli w dziejach świata, nie weszła jeszcze prawdziwie w życie społeczności europejskiej. Wielka Rosja ciągle była ustronną prowincją w życiu świata i Europy, jej życie duchowe toczyło się w izolacji. Świat ciągle jeszcze nie zna Rosji, operuje zniekształconym jej obrazem, fałszywie i w sposób powierzchowny go osądza. Duchowe moce Rosji nie stały się jeszcze immanentną częścią kultury społeczności europejskiej. Dla kulturalnego człowieka Zachodu ciągle jeszcze Rosja pozostaje całkowicie transcendentna, jest jakimś obcym Wschodem, który albo przyciąga swoją tajemnicą, albo odpycha barbarzyństwem. Nawet Tolstoj i Dostojewski interesują kulturalnego człowieka Zachodu jak egzotyczna potrawa, zaskakująco dla niego ostra. Wielu ludzi na Zachodzie pociąga tajemnicza głębia rosyjskiego Wschodu. Ale ciągle jeszcze nie przyznano życiu duchowemu chrześcijańskiego Wschodu równych praw z życiem duchowym Zachodu. Na Zachodzie nie uświadomiono sobie jeszcze, że duchowe moce Rosji mogą kształtować i przekształcać życie duchowe Zachodu, że Tolstoj i Dostojewski przychodzą, aby zastąpić tych, którzy dotychczas władali umysłami Zachodu. Światło nadchodzące ze Wschodu dostrzegły jedynie nieliczne, wybrane jednostki. Państwo rosyjskie już dawno zostało uznane za wielkie mocarstwo, z którym muszą się liczyć inne państwa świata i które odgrywa ważną rolę w polityce międzynarodowej. Ale duchowa kultura Rosji – to jądro życia, w stosunku do którego sama państwowość jest jedynie cienką powłoką zewnętrzną i orężem – nie zajęła jeszcze wielkomocarstwowej pozycji w świecie. Duch Rosji nie może jeszcze dyktować narodom takich warunków, jakie może dyktować dyplomacja rosyjska. Rasa słowiańska nie zajęła jeszcze takiej pozycji w świecie, jaką zajęła rasa romańska i germańska. Oto co powinno zmienić się u podstaw po obecnej wielkiej wojnie, która stanowi wręcz niebywałe, historyczne zetknięcie się i powiązanie ze sobą ludzkości wschodniej i zachodniej. Wielki konflikt wojenny powinien doprowadzić do wielkiego zjednoczenia Wschodu z Zachodem. Twórczy duch Rosji zajmie wreszcie wielkomocarstwową pozycję w koncercie duchowym świata. To,

co dokonywało się w najgłębszych zakątkach ducha rosyjskiego, nie będzie już prowincjonalne, oderwane i odizolowane, nabierze charakteru światowego i ogólnoludzkiego, nie tylko wschodniego, ale także zachodniego. Dawno już do tego dojrzały siły duchowe Rosji. Wojna 1914 r. głębiej i silniej niż wojna 1812 r. wprowadza Rosję w wir życia światowego i spaja europejski Wschód z europejskim Zachodem. Można już przewidzieć, że w rezultacie tej wojny Rosja stanie się ostatecznie Europą, w takim stopniu, w jakim Europa zaakceptuje duchowy wpływ Rosji na swoje życie wewnętrzne. Zegar historii wybija już ową godzinę, w której rasa słowiańska na czele z Rosją jest wzywana do odegrania decydującej roli w życiu ludzkości. Przodująca rasa germańska wyczerpie się w imperializmie militarnym. Wielu ludzi na Zachodzie przeczuło, że Słowiańszczyzna ma do wypełnienia posłannictwo, ale wypełnienie światowych zadań Rosji nie może być uzależnione od przypadkowego działania żywiołowych sił historii. Konieczne są twórcze wysiłki umysłu narodowego i narodowej woli. I jeżeli narody Zachodu będą zmuszone wreszcie dojrzeć niezwykle oblicze Rosji i uznać jej posłannictwo, to ciągle jeszcze pozostanie niejasne, czy my sami mamy świadomość, czym właściwie jest Rosja i do czego została powołana. Dla nas samych pozostaje Rosja tajemnicą nieodgadnioną. Rosja jest pełna sprzeczności, jest antynomiczna. Dusza Rosji nie da się zagłuszyć żadnymi doktrynami. Tak powiedział Tiutczew o swojej Rosji:

Umom Rossii nie poniât',

Arszinom obszczim nie izmierit'.

U niej osobiennaja stat' -

W Rossiju można tolko wierit'.

Można naprawdę powiedzieć, że Rosja jest niedostępna rozumowi i że nie pasują do niej żadne zwykłe miary doktryn i teorii naukowych. A wierzy w Rosję każdy po swojemu i każdy znajduje w pełnym przeciwieństwie bycia Rosji fakty potwierdzające jego wiarę. Można się zbliżyć do rozwiązania tajemnicy, ukrytej w duszy Rosji, uznając od razu antynomiczność Rosji, straszliwe jej uwikłanie w sprzeczności. Samoświadomość rosyjska zostanie wówczas wyzwolona od fałszywych i obłudnych idealizacji, od od-

pychającej chętności, a także od pozbawionej charakteru, kosmopolitycznej negacji i poddania się cudzoziemszczyźnie.

Sprzeczności bytu rosyjskiego zawsze znajdowały swój wyraz w rosyjskiej literaturze i w rosyjskiej myśli filozoficznej. Twórczość, wypływająca z ducha rosyjskiego, jest tak samo rozdwójona, jak i historyczny byt rosyjski. Szczególnie wyraźnie to widać w naszej najbardziej charakterystycznej ideologii – słowianofilstwie, i u największego naszego geniusza narodowego – Dostojewskiego, najbardziej rosyjskiego pośród wszystkich Rosjan. Cała paradoksalność i antynomiczność rosyjskiej historii odbija się na słowianofilach i Dostojewskim. Oblicze Dostojewskiego tak samo się rozdwaja, jak oblicze samej Rosji, i wzbudza przeciwstawne uczucia. Głębie bez dna i bezkresne wyżyny łączą się z czymś niskim, nieszlachetnym, z brakiem godności i zniewoleniem. Bezgraniczna miłość do ludzi, miłość prawdziwie Chrystusowa, łączy się z nienawiścią do ludzi i z okrucieństwem. Pragnienie absolutnej wolności w Chrystusie (Wielki Inkwizytor) idzie w parze z babską pokorą. Czyż nie taka jest również sama Rosja?

Nie ma na świecie kraju bardziej pozbawionego instynktu państwowego, bardziej anarchistycznego niż Rosja. I nie ma narodu bardziej apolitycznego niż naród rosyjski, który nigdy nie potrafił dobrze urządzić własnej ziemi. Wszystkim prawdziwie rosyjskim, narodowym naszym pisarzom, myślicielom, publicystom – wszystkim im brakowało instynktu państwowego, wszyscy byli pewnego rodzaju anarchistami. Anarchizm to przejaw ducha rosyjskiego i w różny sposób był właściwy zarówno naszym ruchom skrajnie lewicowym jak i prawicowym. Słowianofile i Dostojewski są w istocie takimi samymi anarchistami, jak Michaił Bakunin czy Kropotkin. Ta anarchistyczna natura rosyjska znalazła sobie typowy wyraz w anarchizmie religijnym Lwa Tołstoja. Rosyjska inteligencja, choć zarażona płytkimi ideami pozytywizmu, była często rosyjska w swoim braku instynktu państwowego. Jej lepsza, bohaterska część dążyła do absolutnej wolności i prawdy, nie pasujących do żadnego rodzaju państwowości. Nasze narodnictwo – zjawisko typowo rosyjskie, nie

znane w Europie Zachodniej – jest przejawem ducha pozabawionego instynktu państwowego. Również liberałowie rosyjscy byli zawsze raczej humanistami niż państwowcami. Nikt nie pragnął władzy, wszyscy jej się bali, jak czegoś nieczystego. Nasza prawosławna ideologia samodzierżawia jest takim samym przejawem braku instynktu państwowego, rezygnacji przez lud i społeczeństwo z budowania życia państwowego. Słowianofile byli świadomi, że ich teoria samodzierżawia jest swoistą formą negacji państwa. Każda państwowość wydawała się tworem pozytywizmu i racjonalizmu. Dusza rosyjska pragnie społeczności pobożnej i władzy pochodzącej od Boga. Naturę ludu rosyjskiego ocenia się jako ascetyczną, jako naturę, która wyrzekła się spraw i dóbr ziemskich. Nasze ruchy lewicowe i rewolucyjne nie tak znów bardzo różnią się stosunkiem do państwa od ruchów prawicowych i słowianofilskich – mają bardzo wiele z ducha słowianofilskiego i ascetycznego. Tacy ideolodzy państwowości, jak Katkow lub Cziczeryn, zawsze sprawiali wrażenie, że nie są Rosjanami, lecz cudzoziemcami na glebie rosyjskiej, podobnie jak cudzoziemska, nierosyjska wydawała się zawsze biurokracja, zajmująca się sprawami państwowymi – a więc zajęciem nierosyjskim. U podstaw historii Rusi leży znamienna legenda o wezwaniu cudzoziemskich Wariagów do rządzenia ziemią ruską, albowiem *ziemia nasza wielka jest i obfita, a ładu w niej nie ma*. Jakżeż to charakterystyczne dla fatalnej niezdolności i niechęci narodu rosyjskiego do samodzielnego ustanawiania ładu na własnej ziemi! Wydaje się, że naród rosyjski pragnie nie tyle wolnego państwa czy wolności w państwie, ile wolności od państwa, wolności od trosk o ziemskie urządzenie się. Naród rosyjski nie chce się podjąć męskiego dzieła budowania, jego natura ujawnia swą kobiecość, jest bierna i uległa w sprawach państwowych, ciągle oczekuje na narzeczonego, męża, władcę. Rosja to kraina uległa, o cechach kobiecych. Kobiecość bierna i receptywna w stosunku do władzy państwowej jest właściwością bardzo charakterystyczną dla narodu rosyjskiego i dla rosyjskiej historii. Nie ma granic dla pokornej wytrzymałości znękanego cierpieniem narodu rosyjskiego. Władza państwowa była katego-

rią zewnętrzną, a nie wewnętrzną dla pozbawionego państwowego instynktu narodu rosyjskiego; nie wywodziła się z niego, lecz przychodziła jakby z zewnątrz, jak pan młody przychodzi do narzeczonej. I dlatego tak często władza sprawiała wrażenie cudzoziemskiej, wydawała się jakimś panowaniem niemieckim. Rosyjscy radykałowie i rosyjscy konserwatyści nie różnili się w mniemaniu, że państwo to są „oni“, a nie „my“. Jest bardzo charakterystyczne, że w historii Rosji nie było rycerstwa, owego pierwiastka męskiego. Łączy się z tym niedostateczny rozwój pierwiastka jednostkowego, osobniczego w życiu Rosji. Naród rosyjski zawsze lubił żyć w ciepleńku zbiorowości, w stanie pewnego roztopienia się w żywiole ziemi, w łonie matki. Rycerstwo wykuwa poczucie osobistej godności i honoru, tworzy i hartuje osobowość. Rosyjska historia nie wyrabiała owego hartu osobowości. Cieleśność rosyjską cechuje pewna miękkość, oblicze rosyjskie nie ma wyraźnie wyrzeźbionego profilu. Tołstojowski Płaton Karatajew jest obły. Anarchizm rosyjski ma w sobie pierwiastki żeńskie, a nie męskie, jest pasywny, a nie aktywny. Buntowniczość Bakunina to pogrążenie się w chaotycznym żywiole rosyjskim. Rosyjski brak instynktu państwowego nie oznacza zawojowania sobie wolności, lecz poddanie się, jest uwolnieniem od aktywności. Naród rosyjski pragnie być ziemią, która jak panna na wydaniu rwie się do zameścia, czeka na swego pana. Wszystkie te właściwości Rosji legły u podstaw słowianofilskiej filozofii historii i słowianofilskich ideałów społecznych. Ale słowianofilska filozofia historii odrzuca antynomiczność Rosji, bierze pod uwagę tylko jedną tezę na temat życia rosyjskiego. Jest jednak antyteza. Rosja nie byłaby tak tajemnicza, gdyby o jej istocie stanowiło jedynie to, o czym dotąd mówiliśmy. Słowianofilska filozofia historii Rosji nie wyjaśnia zagadki przeistoczenia się Rosji w największe imperium świata, lub wyjaśnia tę zagadkę w sposób nazbyt uproszczony. Główny grzech słowianofilów polegał na tym, że naturalne i historyczne właściwości żywiołu rosyjskiego potraktowali jako cnoty chrześcijańskie.

Nie ma na świecie kraju bardziej obdarzonego instynktem państwowym i bardziej zbiurokratyzowanego niż Rosja; wszystko w Rosji staje się orężem polityki. Naród rosyjski stworzył najpotężniejsze w świecie państwo, największe imperium. Od Iwana Kality konsekwentnie i wytrwale Rosja gromadziła ziemie i osiągnęła rozmiary przekraczające wyobraźnię wszystkich narodów świata. Siły narodu, o którym nie bez podstaw myśli się, że jest nastawiony na duchowe życie wewnętrzne, poddają się molochowi państwowości przemieniającemu wszystko w swój oręż. Sprawy budowania, utrzymywania i obrony ogromnego państwa zajmują w historii Rosji miejsce zupełnie wyjątkowe, tłumiąc sprawy inne. Narodowi rosyjskiemu nie starczało już prawie sił na wolne życie twórcze, wszyrka krew szła na umocnienie i obronę państwa. Klasy i warstwy społeczne były słabo rozwinięte i nie odgrywały takiej roli, jaką odgrywały w historii krajów Zachodu. Jednostkę przygniótł ciężar ogromnych przestrzeni państwa rosyjskiego stawiającego wymagania ponad siły. Biurokracja rozwinęła się do straszliwych rozmiarów. Państwowość rosyjska przyjmowała postawę stróża i obrońcy. Wykuwała się w okresie walk o wyzwolenie z niewoli tatarskiej, w epoce zamętu, w czasie cudzoziemskich najazdów. I przekształciła się w siłę samoistną i abstrakcyjną, żyje własnym życiem, kieruje się własnymi prawami i nie chce się stać funkcją życia narodu, podporządkować się mu. Ta właściwość rosyjskiej historii wycisnęła na życiu Rosji piętno smutku i przygnębienia. Niemożliwa była swobodna gra sił twórczych człowieka. Władza biurokracji w życiu Rosji była rezultatem wewnętrznego najazdu obczyzny. Obczyzna w jakiś organiczny sposób stała się częścią państwowości rosyjskiej i zaczęła sprawować władzę nad kobiecym, pasywnym żywiołem rosyjskim. Ziemia rosyjska nie tego sobie wzięła oblubieńca za męża, pomyliła się w wyborze pana młodego. Ogromne ofiary ponosił naród rosyjski na rzecz stworzenia państwa rosyjskiego, wiele przelał krwi, ale sam został obezwłasnowolniony w swym państwie nie do ogarnięcia. Narodowi rosyjskiemu jest obcy duch imperializmu w zachodnim i burżuazyjnym sensie tego słowa, ale naród rosyjski po-

kornie poświęcał swe siły na tworzenie imperializmu, którego w głębi serca wcale nie pragnął. Kryje się w tym tajemnica rosyjskich dziejów i duszy rosyjskiej. Żadna filozofia historii, ani słowianofilska, ani okcydentalistyczna, nie odgadła jeszcze, dlaczego naród tak bardzo pozbawiony instynktu państwowego mógł stworzyć tak ogromną i tak potężną państwowość, dlaczego tak bardzo anarchistyczny naród jest taki uległy wobec biurokracji, dlaczego wolny duchem naród sprawia wrażenie, jakby nie pragnął życia w wolności? Tajemnica ta wiąże się z osobliwą współzależnością pierwiastka kobiecego i męskiego w rosyjskim charakterze narodowym. Ta sama antynomiczność dotyczy całego bytu rosyjskiego.

Tajemnicza sprzeczność tkwi w stosunku Rosji i świadomości rosyjskiej do problemu narodowości. Jest to następna antynomia, o znaczeniu wcale nie mniejszym niż stosunek do państwa. Nie ma na świecie kraju bardziej pozbawionego szowinizmu niż Rosja. Nacjonalizm sprawia u nas zawsze wrażenie czegoś obcego, nierosyjskiego, przyniesionego z zewnątrz. Niemcy, Anglicy, Francuzi są w swej masie szowinistami i nacjonalistami, wykazują niezwykłą pewność siebie i samozadowolenie narodowe. Rosjanie niemal się wstydzą, że są Rosjanami; obca jest im duma narodowa, a często nawet – niestety! – obca jest także godność narodowa. Cechą narodu rosyjskiego nie jest wcale agresywny nacjonalizm i skłonność do dokonywania rusyfikacji siłą. Rosjanin nie wywyższa się ponad innych i nie pogardza innymi. W żywiołowości rosyjskiej tkwi jakaś narodowa bezinteresowność i skłonność do poświęceń, nie znana narodom Zachodu. Inteligencja rosyjska zawsze odnosiła się z odrazą do nacjonalizmu i brzydziła się nim, jak czymś nieczystym. Wyznawała wyłącznie ideały ponadnarodowe. Bez względu na to, jak powierzchowne i banalne były kosmopolityczne doktryny inteligencji, to jednak, wprowadzając w sposób zdeformowany, wyrażał się w nich ponadnarodowy, ogólnoludzki duch narodu rosyjskiego. Odszczepieńcy inteligencyjni w pewnym sensie byli bardziej narodowi niż nasi burżuazyjni nacjonaści, nie różniący się wyrazem twarzy od burżuazyjnych nacjonalistów innych krajów. Człowiek o

innym, nieinteligentnym nastawieniu – nasz geniusz narodowy Lew Tolstoj – był prawdziwie rosyjski w swym religijnym pragnieniu wyzwolenia się od wszelkiej ograniczoności narodowej i od wszelkiego ciężaru ciała narodowego. Słowianofile również nie byli nacjonalistami w zwykłym sensie tego słowa. Głęboko wierzyli, iż w narodzie rosyjskim żyje ogólnoludzki duch chrześcijaństwa i wychwalali naród rosyjski za jego pokorę. Dostojewski ogłosił wprost, że Rosjanin jest wszechczłowiekiem, że duch Rosji to duch powszechny, a misję Rosji rozumiał nie tak, jak ją pojmują nacjonałiści. Nacjonalizm najnowszej formacji jest objawem niewątpliwej europeizacji Rosji i konserwatywnego okcydentalizmu zaszczipionego na glebie rosyjskiej. Katkow, ideolog nacjonalizmu, był okcydentalistą, nie był nigdy wyrazicielem narodowego ducha rosyjskiego. Katkow był apologetą i niewolnikiem jakiejś obcej państwowości, jakiejś „abstrakcji”. Ponadnacjonalizm, uniwersalizm – to tak samo istotna właściwość rosyjskiego ducha narodowego, jak brak instynktu państwowego i anarchizm. Narodowa jest w Rosji właśnie jej ponadnarodowość, jej wolność od nacjonalizmu; w tym jest Rosja samoistna i niepodobna do żadnego innego kraju świata. Rosja została powołana, aby stać się wyzwoliciełką narodów. Misja ta jest założona w jej osobliwym duchu. A słuszność ogólnoswiatowych zadań Rosji została już przesądzona przez duchowe moce historii. Ta misja rosyjska ujawnia się w obecnej wojnie. Rosja nie dąży do uzyskania własnych korzyści.

Taka jest teza o Rosji, teza, którą można sformułować z pełnym poczuciem słuszności. Jest jednak i antyteza, którą także daje się uzasadnić. Rosja – to najbardziej nacjonalistyczny kraj na świecie, kraj niespotykanych ekscesów nacjonalistycznych, gnębienia rasyfikacją narodowości jej podległych, kraj narodowego zarozumiałstwa, kraj, w którym wszystko, łącznie z Chrystusowym Kościołem powszechnym, zostało unarodowione, kraj uważający się za jedyny, obdarzony wzniosłą misją i odtrącający całą Europę jako zgniliznę i nasienie diabelskie skazane na zagładę. Odwrotną stroną pokory rosyjskiej jest niebywała

zarozumiałość rosyjska. Być najpokorniejszym, to znaczy być największym i najpotężniejszym, kimś, kto jako jedyny został obdarzony wyższym powołaniem. To, co „rosyjskie“, jest właśnie słuszne, dobre, prawdziwe i święte. Rosja – to „święta Ruś“. Rosja grzeszy, ale i w grzechu swoim pozostaje święta – jest krajem świętych, żyjących ideałami świętości. Władimir Sołowjow wyśmiewał rosyjską zarozumiałość narodową za przekonanie o tym, że wszyscy święci mówili po rosyjsku. Tenże Dostojewski, który głosił ideę wszechczłowieka i wzywał do wyznawania ducha powszechnego, był jednocześnie głosicielem najbardziej fanatycznego nacjonalizmu, tępił Polaków i Żydów, odmawiał Zachodowi prawa przynależności do świata chrześcijańskiego. Rosyjska zarozumiałość narodowa polega na tym, że Rosja uznaje się nie tylko za kraj najbardziej chrześcijański, ale także za jedyny chrześcijański kraj w świecie. Katolicyzm nie jest w ogóle uważany za chrześcijaństwo. Stąd wypływało zawsze jedno ze źródeł fałszywego stosunku do sprawy polskiej. Rosja, z ducha swojego powołana do roli wyzwolicielki narodów, zbyt często bywała gnębielką narodów i dlatego wzbudza wobec siebie wrogość i podejrzliwość, które także powinniśmy obecnie przezwyciężyć.

Dzieje Rosji ukazały nam zupełnie wyjątkowe zjawisko – pełne unarodowienie Kościoła Chrystusowego, który określa siebie jako powszechny. Nacjonalizm kościelny to charakterystyczne zjawisko rosyjskie. Przesiąknęły nim całkowicie nasze ruchy staroobrzędowe. Ale tenże nacjonalizm króluje również w Kościele panującym. Tenże nacjonalizm przenika również do ideologii słowianofilskiej, która zawsze starała się zastąpić to co powszechne – rosyjskim. Powszechny duch Chrystusa, męski logos powszechny został zniewolony przez kobiecą żywiołowość narodową, przez ziemię rosyjską z jej pogańską pierworodnością. Tak powstała religia roztopienia się w matce-ziemi, w zbiorowym żywiole narodowym, w zwierzęcym cieple. Religijność rosyjska – kobieca religijność – to religijność zbiorowego ciepła biologicznego przeżywanego jak ciepło mistyczne. Słabo się w niej rozwinął religijny pierwiastek

jednostkowy – religijność rosyjska boi się odejść od ciepła zbiorowości i wejść w chłód i żar religijności osobniczej. Rezygnuje z męskiego traktu duchowego. Jest nie tyle religią Chrystusa, ile religią Bogurodzicy, religią matki-ziemi, bóstwa żeńskiego, oświecającego byt cielesny. Wasilij Rozanow to genialny w swoim rodzaju wyraziciel tej religii ciała rodowego, religii rozmnożenia i swojskości. Matką-ziemią dla narodu rosyjskiego jest Rosja. Rosja przemienia się w Bogurodzicę. Rosja jest krajem noszącym w sobie Boga. Taka kobieta, żywiołowo-narodowa religijność powinna opierać się na mężczyznach, którzy biorą na siebie brzemię aktywności duchowej, dźwigają krzyż, przewodzą duchowo. I naród rosyjski w swoim życiu religijnym opiera się na świętych, na starcach, na mężczyznach, wobec których wypada zachowywać się jedynie z uwielbieniem, podobnie jak wobec ikony. Naród rosyjski nie ośmiela się nawet pomyśleć, że świętych można naśladować, że świętość jest wewnętrzną drogą ducha – byłoby to zbyt męskie i śmiałe. Naród rosyjski pragnie nie tyle samej świętości, ile stanu uwielbienia i oddawania czci przed świętością, podobnie jak nie pragnie władzy, lecz poddania się władzy i przeniesienia na władzę całego brzemienia. Naród rosyjski w swojej masie jest zbyt leniwy, aby się wznieść religijnie, jego religijność jest równinna, a nie wyżynna; zbiorowa pokora przychodzi mu łatwiej niż religijny hart ducha jednostki, niż wyrzeczenie się ciepła i swojskości narodowego żywiołu życia. Za swą pokorę naród rosyjski otrzymuje w nagrodę ową swojskość i ciepło życia zbiorowego. Takie jest narodowe podglebie unarodowienia Kościoła w Rosji. Tkwi w tym ogromna przymieszka religijnego naturalizmu, poprzedzającego chrześcijańską religię ducha, religię osobowości i wolności. Sama miłość chrześcijańska, która jest prawdziwie duchowa i niezależna od związków krwi, adaptowała się do tej religijności, przekształciła się w miłość do kogoś „swojego”. Tak umacnia się religia ciała, a nie ducha, tak się broni bastion religijnego materializmu. Na nieobjętej rosyjskiej równinie wznoszą się ku niebu cerkwie, unoszą się święci i starcy, ale gleba tej równiny jest ciągle jeszcze naturalistyczna, byt jest jeszcze pogański.

Wielkość tego, czego dokonał Władimir Sołowjow dla świadomości rosyjskiej, należy widzieć przede wszystkim w bezlitosnej krytyce nacjonalizmu kościelnego, w ciągłym wołaniu o pojawienie się powszechnego ducha chrześcijańskiego, o wyzwolenie ducha Chrystusowego z niewoli żywiołu nacjonalistycznego, żywiołu naturalizmu. Wypowiadając się przeciwko nacjonalizmowi Kościoła prawosławnego Władimir Sołowjow zbyt pochopnie przechylił się na stronę katolicyzmu, ale wielka słuszność jego podstawowych dążeń i motywów nie podlega wątpliwości i zostanie kiedyś przez Rosję uznana. Władimir Sołowjow jest prawdziwą odtrutką przeciw nacjonalistycznej antytezie bytu rosyjskiego. Jego chrześcijańskie racje w rozwiązywaniu sprawy polskiej i żydowskiej zawsze powinny być przeciwstawiane brakowi racji Dostojewskiego. Nacjonalizm kościelny prowadził do zniewolenia Kościoła prawosławnego przez państwo. Kościół, który jest organizmem duchowym i mistycznym, biernie poddawał się władzy synodalnej, opartej na wzorcach protestanckich. Zagadkowa antynomiczność Rosji w odniesieniu do problemu narodowości jest ciągle związana z tą samą fałszywą współzależnością pierwiastka męskiego i żeńskiego, z niedorozwojem, niemożnością uzewnętrznienia się pojedynczego człowieka, zrodzonego w Chrystusie i powołanego do tego, aby być oblubieńcem swej ziemi, promieniującym mężem kobiecego żywiołu narodowego, a nie jego niewolnikiem.

Ową zagadkową antynomiczność da się w Rosji prześledzić we wszystkim. Można sformułować wielką liczbę tez i antytez o rosyjskim charakterze narodowym, odkryć wiele sprzeczności w duszy rosyjskiej; Rosja – to kraj nieograniczonej wolności ducha, kraj pielgrzymowania i szukania prawdy Bożej. Rosja to najmniej mieszczański kraj na świecie; nie ma w niej tego przemożnego zmieszczania, które budzi taki wstręt i odpycha Rosjan na Zachodzie. Dostojewski, na którego tekstach można nauczać, czym jest dusza rosyjska, w swojej wstrząsającej legendzie o Wielkim Inkwizytorze przepowiedział tak zuchwałą i bezgraniczną wolność w Chrystusie, jakiej nikt jeszcze w świecie nie ośmielił się głosić. Głoszenie wolności ducha, jako czegoś typowo rosyjskiego, zawsze było istotną właś-

ciwością słowianofilstwa. Słowianofile i Dostojewski zawsze przeciwstawiali wewnętrzną wolność narodu rosyjskiego, jego organiczną religijną wolność, z której naród ten nie zrezygnuje za żadne skarby, brakowi wewnętrznej wolności narodów zachodnich, podporządkowanych zewnętrzności. Naród rosyjski naprawdę ma w sobie wolność ducha, którą osiąga jedynie ten, kto nie jest zbyt pochłonięty pragnieniem ziemskich korzyści i ziemskiego dobrobytu. Rosja to kraj wolności bytowania, nie znanej przodującym krajom Zachodu, które poddane są normom mieszczańskim. Jedynie w Rosji nie ma przytłaczającej władzy konwenansów burżuazyjnych, nie ma despotyzmu rodziny mieszczańskiej. Rosjanin z dużą wewnętrzną łatwością przezwycięża wszelką mieszczańskość, ucieka od wszelkiego bytu, od wszelkiego unormowanego życia. Typ wędrowca i pielgrzyma to postać bardzo charakterystyczna dla Rosji i bardzo piękna. Wędrowiec to najbardziej wolny człowiek na ziemi. Chodzi po ziemi, ale jego żywiołem są przestworza, nie jest wrośnięty w ziemię, nie ma w nim niczego przyziemnego. Wędrowiec jest wolny od „świata” i całe brzemie ziemi i ziemskiego życia sprowadza się u niego do niewielkiej torby przewieszzonej przez ramię. Wielkość narodu rosyjskiego i jego powołanie do wyższego życia uzewnętrzniają się w postaci wędrowca. Rosyjski typ wędrowca objawia się nie tylko w życiu warstw ludowych, ale także w życiu warstw kulturalnych, w życiu najlepszej części inteligencji. Tutaj także mamy wędrowców, ludzi wolnych duchem, nie przypisanych do niczego na stałe, mamy wiecznych tułaczy, którzy poszukują niewidzialnego królestwa. Można o nich przeczytać w wielkiej literaturze rosyjskiej. Wędrowcy przynależni do kulturalnej, inteligenckiej sfery życia zwani są albo tułaczami ziemi rosyjskiej, albo odszczepieńcami. Pojawiają się już u Puszkina i Lermontowa, potem u Tolstoja i Dostojewskiego. Duchowymi wędrowcami są ci wszyscy Raskolnikowie, Myszkinowie, Stawroginowie, Wiersilowie i książę Andrzej, i Pierre Biezuchow. Wędrowcy królestwa swojego nie mają, oni królestwa świętego poszukują. Władimir Sołowjow nigdy nie czuł się zasiedziałym posiadaczem i stałym mieszkańcem tej ziemi, uważał się za przybysza i

wędrowca, który nie ma własnego domu. Taki był także Skoworoda – osiemnastowieczny mędrzec wędrowny, pochodzący z ludu. Skłonność do wędrowki duchowej jest u Lermontowa, u Gogola, jest także u Lwa Tołstoja i Dostojewskiego, a na krańcu przeciwnym – u anarchistów i rewolucjonistów rosyjskich dążących do absolutu wykraczającego poza granice wszelkiego pozytywistycznego i postrzegalnego życia. To samo występuje w sektantwie rosyjskim, w mistycznym pragnieniu ludowym, w tym oszalałym pragnieniu, aby zostać „nawiedzonym przez Ducha”. Rosja to fantastyczny kraj upojenia duchowego, kraj chłystów, ludzi zdobywających się na samospalenie, duchoborców, kraj Kondratija Seliwanowa i Grigorija Rasputina, kraj samozwańców i pugaczowszczyzny. Dusza rosyjska źle się czuje w jednym miejscu, nie jest to dusza mieszczańska, osiadła. Rosja, dusza narodowa, ma w sobie jakąś skłonność do nie kończącego się poszukiwania, poszukiwania niewidzialnego grodu Kitieża, niewidzialnego domu. Przed duszą rosyjską otwierają się dale, zaś przed jej uduchowionym wzrokiem nie ma zakreślonego horyzontu. Dusza rosyjska spala się w ogniu poszukiwania prawdy, absolutnej i świętej prawdy, a także zbawienia dla całego świata i powszechnego zmartwychwstania w nowym życiu. Smuci się wiecznie zgryzotami i cierpieniami narodu i świata całego, a męka jej nie zna ukojenia. Dusza ta jest pochłonięta rozstrzyganiem ostatecznych, przeklętych pytań o sens życia. Jest w duszy rosyjskiej buntowniczość i niepokorność, jest wytrwałość i niemożność zadowolenia się czymś tymczasowym, względnym i umownym. Wszystko powinno zmierzać dalej i dalej, do samego kresu, do granic, do odejścia z tego „świata”, z tej ziemi, od tego wszystkiego, co jest mieszczańskie, umiejscawiane, przywiązane na stałe. Nieraz zwracano już uwagę, że nawet ateizm rosyjski ma charakter religijny. Heroicznie nastrojona inteligencja szła na śmierć w imię idei materialistycznych. Ta dziwna sprzeczność stanie się zrozumiała, jeśli dostrzeczemy, że pod płaszczykiem materializmu dążyła ona do absolutu. Bunt słowiański to płomienny, rozpalony żywioł, nie znany innym rasom. Również Bakunin w swym gorącym pragnie-

niu wzniesienia pożaru ogólnoświatowego, w którym wszystko co stare powinno spłonąć, był Rosjaninem, Słowianinem, mesjanistą. To jest jedna z tez o duszy Rosji. Rosyjskie życie narodowe z jego mistycznymi sektami, a także literatura rosyjska i myśl rosyjska, i straszliwy los pisarzy rosyjskich, i los inteligencji rosyjskiej, która oderwała się od swojej gleby, a jednocześnie jest tak bardzo narodowa, wszystko, wszystko daje nam prawo do poparcia tezy mówiącej, że Rosja – to kraj bezgranicznej wolności i duchowych dali, kraj wędrowców, tułaczy i ludzi poszukujących, kraj buntowniczy i straszliwy w swej żywiołowości, w swojej dionizyjskości narodowej, która gardzi formą.

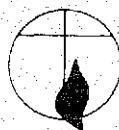
Istnieje również antyteza. Rosja – to kraj niebywałego serwilizmu i potwornego spokornienia, kraj, który nie uświadamia sobie praw jednostki i nie broni godności osoby, kraj inercyjnego konserwatyzmu, zniewolenia życia religijnego przez państwo, kraj twardego bytu i ciężkiego ciała. Rosja – to kraj kupców, pogrążonych w przygniatającej ich cielesności, kraj dorobkiewiczów, których konserwatyzm prowadzi do zupełnego bezruchu, kraj urzędników nigdy nie przekraczających granic zamkniętego i martwego królestwa biurokracji, kraj chłopów nie pragnących niczego prócz ziemi i przyjmujących chrześcijaństwo powierzchownie i z wyrachowaniem, kraj duchowieństwa pogrążonego w materialnym bycie, kraj wiary w obrzędy, kraj inteligencji inercyjnej i konserwatywnej myślowo, zarażonej najbardziej powierzchownymi ideami materialistycznymi. Rosja nie lubi piękna, boi się piękna jak luksusu, nie chce żadnego zbytku. Prawie niemożliwe jest ruszenie Rosji z miejsca, tak jest ociężała, tak inercyjna, tak leniwa, tak pogrążona w materię, tak pokornie godzi się na własne życie. Wszystkie nasze warstwy, warstwy będące częścią tej gleby, szlachta, kupiectwo, chłopci, duchowieństwo, urzędnicy – wszyscy oni nie pragną i nie lubią wspinania się w górę; wszyscy wolą pozostawać na nizinach, na równinie i być „jak wszyscy”. Wszędzie jednostka jest stłumiona w organicznej zbiorowości. Wszystkie warstwy wywodzące się z naszej gleby są pozbawione świadomości prawnej, a nawet godności, nie pragną usamodzielnienia ani aktywnego działania, zawsze zdają się

na to, że inni zrobią za nich wszystko. Również nasza rewolucyjność polityczna jest pozbawiona elementu wolności, bezpłodna i inercyjna myślowo. Radykalno-demokratyczna inteligencja rosyjska, jako warstwa skryształizowana, jest duchowo konserwatywna i nie odczuwa potrzeby prawdziwej wolności; zawładnęła nią raczej idea mechanistycznej równości niż wolności. Niektórym wydaje się, że Rosja jest skazana na zniewolenie i że nie ma szans na życie w wolności. Można przypuszczać, iż osoba nie przebudziła się jeszcze nie tylko w Rosji konserwatywnej, ale także w Rosji rewolucyjnej i że Rosja ciągle jeszcze jest krajem bezosobowego kolektywu. Trzeba jednak zrozumieć, że rdzennie rosyjski kolektywizm jest jedynie przejściowym przejawem ducha.

Jak zrozumieć tę zagadkową sprzeczność rosyjską, tę obustronną rację wykluczających się wzajemnie tez o Rosji? I tutaj, jak i wszędzie, gdy w grę wchodzi problem wolności i zniewolenia duszy Rosji, jej skłonności do wędrowania i do bezruchu, stykamy się z tajemnicą wzajemnej zależności pierwiastka męskiego i żeńskiego. Istota tych głębokich sprzeczności polega na braku związku między tym co męskie a tym co kobiece w duchu rosyjskim, w rosyjskim charakterze. Bezgraniczna wolność przekształca się w bezgraniczne zniewolenie, wieczne wędrowanie – w wieczny zastój, ponieważ męska wolność nie panuje nad kobiecym żywiołem narodowym w Rosji od wewnątrz, z samej głębi. Oczekuje się zawsze, że pierwiastek męski nadejdzie z zewnątrz; pierwiastek osobowościowy nie ujawnia się w samym narodzie rosyjskim. Z tego bierze się wieczna zależność od tego co obce. W kategoriach filozoficznych oznacza to, że Rosja odczuwa pierwiastek męski jako transcendentny w stosunku do niej, a nie immanentny, z głębi niej samej pochodzący. Łączy się to z tym, że wszystko co męskie, wyzwalające i nadające formę było w Rosji jakby nie rosyjskie, lecz cudzoziemskie, zachodnioeuropejskie, francuskie lub niemieckie czy też greckie w czasach dawniejszych. Rosja jest jakby bezsilna i sama nie potrafi uformować się w wolny byt, nie potrafi stworzyć z siebie osoby. Powrót do własnego podglebia, do swojego żywiołu narodowego z łatwością

przyjmuje w Rosji charakter zniewolenia, prowadzi do bezruchu, przeistacza się w reakcyjność. Rosja rwie się do zameścia, oczekuje na oblubieńca, który powinien zstąpić z jakichś wyżyn, a tymczasem przychodzi nie ten, który był jej sądzony, lecz niemiecki urzędnik i on właśnie bierze ją w posiadanie. W dziedzinie ducha panuje nad nią: to Marks, to Kant, to Steiner, to jakiś inny zagraniczny mąż. Rosja, kraj tak bardzo oryginalny, tak bardzo niezwykłego ducha, zawsze miała serwilistyczny stosunek do Europy Zachodniej. Rosja nie uczyła się od Europy, choć byłoby to dla niej dobre i pożyteczne, nie przyswajała sobie europejskiej kultury, choć byłoby to dla niej ratunkiem, lecz w sposób niewolniczy podporządkowywała się Zachodowi, lub w odruchu dzikiej, nacjonalistycznej reakcji potępiała Zachód i negowała jego kulturę. Apollo, bóg męskiej formy, nie zstępował jednak do dionizyjskiej Rosji. Dionizyjskość rosyjska jest barbarzyńska, a nie helłeńska. Również w innych krajach można znaleźć wszelakie sprzeczności, ale jedynie w Rosji teza przemienia się w antytezę, państwowość zbiurokratyzowana rodzi się z anarchizmu, zniewolenie rodzi się w wolności, skrajny nacjonalizm – z internacjonalizmem. Z tego zamkniętego kręgu jest tylko jedno wyjście: odkrycie wewnątrz Rosji, w jej głębi duchowej, pierwiastka męskiego, osobniczego i formotwórczego, opanowanie własnego żywiołu narodowego, immanentne przebudzenie promieniającej świadomości męskiej. Chciałbym wierzyć, że obecna wojna światowa wyprowadzi Rosję z tego zamkniętego kręgu, obudzi w niej ducha męskiego, ukaże światu męskie oblicze Rosji, ustanowi należyte wewnętrzne stosunki między europejskim Wschodem a europejskim Zachodem.

tłum. Janusz Gazda



Melchior Wańkowicz

Ostatnie słowo oskarżonego wygłoszone przed Sądem Okręgowym m. st. Warszawy 5 XI 1964 r.

Tłem „sprawy Wańkowicza” było zaognienie stosunków między władzą a ludźmi kultury w ostatnim okresie rządów W. Gomułki. Rozgłos, jaki Zachód nadał listowi 34 pisarzy i uczonych polskich z lutego 1964 r., protestujących przeciw krępowaniu nauki i kultury w Polsce, a także ujawnienie przez prasę represji, jakie spotkały jego sygnatariuszy, zaskoczyły władze i zmusiły je do zmiany taktyki. Podpisanie listu 34 przez M. Wańkowicza, niezwykle popularnego w kraju pisarza, odbiło się bowiem silnym echem społecznym i zwiększyło rezonans protestu. Wańkowicz nie wycofał swego podpisu mimo nacisków i namów (co zrobili później niektórzy sygnatariusze).

W następstwie przybierających na sile szykan administracyjnych i odpowiadających na nie protestów pisarzy odbyło się w czerwcu 1964 r. spotkanie reprezentantów Związku Literatów Polskich i delegatów rządowych. Na to spotkanie Wańkowicz przygotował przemówienie. Jednak w imieniu pisarzy zabrała głos Maria Dąbrowska i odpowiedziała ostro na pretensje rządu oraz zgłosiła listę zażaleń i skarg świata literackiego. Wypowiedź pisarki była tak wyczerpująca, że Wańkowicz uznał za stosowne wycofać własny przygotowany tekst. Nie wygłoszoną mowę Wańkowicz wystąpił w formie listu do córki, Marty Erdman, zamieszkałej stale w USA.

5 X 1964 r. M. Wańkowicz został zamknięty w więzieniu i wytoczono mu proces. Prokurator zarzucał pisarzowi, że sporządził w celu rozpowszechniania i przekazał za granicę „opracowanie” objętości 29 stron maszynopisu, zatytułowane „Projekt przemówienia J.A. względnie substrakt przemówień kolejnych 4-5 mówców”. Tekst dotarł do Radia Wolna Europa i został wykorzystany w audycjach radiowych 1 i 14 lipca, a następnie wydrukowany w wydawnictwie Wolnej Europy noszącym nazwę „Na antenie”. Powołując się na dekret z lat powojennych, który tego rodzaju „przestępstwa”, jak ogłaszanie „oszczerstw” w stosunku do Polski Ludowej materiałów kwalifikował do kategorii zbrodni przeciw państwu, podlegających karze co najmniej trzech lat więzienia, prokuratura warszawska starała się udowodnić, że Wańkowicz celowo wystąpił swoją mową do córki i jej męża celem opublikowania przez Wolną Europę. Proces odbywał się przy drzwiach zamkniętych. Po dłuższych przetargach zostali dopuszczeni jedynie przedstawiciele amerykańskiej placówki konsularnej, państwa, którego obywatelem był Wańkowicz od 8 lat. Prokuratorem był Edward Sanecki, przewodniczącym sądu – sędzia Wiesław Sikorski, obrońcami oskarżonego – Jadwiga Rutkowska, Józef Domański i Władysław Pocię.

Proces Wańkowicza wzbudził ogromne zainteresowanie prasy światowej. Wszystkie czołowe czasopisma zamieszczały relacje i komentarze o sprawie. Oficjalne pro-

testy złożyli m.in. pisarze norwescy, PEN-Club amerykański. Senator Robert Kennedy stanął w obronie pisarza i odbył osobistą rozmowę z ambasadorem PRL w Waszyngtonie, Edwardem Drożniakiem. Głos zabierała paryska „Kultura”, sprostowanie ogłosił dyrektor polskiej sekcji Wolnej Europy, Jan Nowak.

Niezależnie od procesu przeciwki Wańkowiczowi rozpetano w prasie krajowej kampanię oszczerstw. Napastliwe artykuły pojawiały się m.in. w „Prawie i Życiu”, „Życiu Literackim”, „Współczesności”.

Sąd skazał Wańkowicza na 3 lata więzienia stosując jednocześnie zręczny wybieg amnestii i wstecz zredukował wydany wyrok do połowy. Ostatecznie pisarz został zwolniony w oczekiwaniu na apelację, z której nie skorzystał. Areszt tymczasowy uchylono, jak oficjalnie podano, z uwagi na wiek i stan zdrowia 72-letniego wówczas Wańkowicza. Władza obawiała się, że odsiadując wyrok pisarz stanie się męczennikiem narodowym, podczas gdy pozostając na wolności, lecz pod groźbą więzienia, nie mógł on opuścić Warszawy i został pozbawiony prawa druku. Dziś wiemy już, że po rozmowie Wańkowicza z Gomułką autor po kilku latach wrócił na łamy pism, zaczęły także ukazywać się jego książki.

W grudniu 1989 r. odbyła się rewizja procesu z 1964 r., zaś pisarz został zrehabilitowany. Niebawem ukaże się książka zawierająca komplet materiałów procesowych, opracowana przez Aleksandrę Ziółkowską.

Poniżej publikujemy (jest to pierwodruk) końcowe przemówienie M. Wańkowicza wygłoszone podczas procesu 1964 r. Mimo że rozprawa odbywała się przy drzwiach otwartych, a pod sądnemu przysługuje wgląd w akta i prawo ich odpisania (przemówienie było utrwalone na magnetofonie), zezwolenia takiego M. Wańkowicz nie otrzymał. Wobec tego niniejsze sprawozdanie zostało odtworzone z zapisków jednego z uczestników. Ponieważ zapiski te nie były stenograficzne i w wielu miejscach nie nadążały za przemówieniem, zweryfikowano je z dwoma innymi osobami obecnymi na procesie, a ponadto przedłożono je do ostatecznej korektury M. Wańkowiczowi. Pomimo tych wszystkich starań nie jest to dokument z całą dokładnością odtwarzający poszczególne sformułowania, natomiast z absolutną dokładnością podaje przebieg myśli M. Wańkowicza. Kiedy niektóre ustępy mogą wydawać się niejasne bez sięgnięcia do trzygodzinnego przemówienia wstępnego M. Wańkowicza lub do innych faz przewodu – dodajemy przypisy.

A.Z.

Wysoki Sądzie,
w zeznaniach złożonych na początku rozprawy powiedziałem, że sprawę oskarżenia mnie o dostarczenie materiału dla Radia Wolna Europa pozostawiam prokuratorowi.

Przewód oskarżenia obalił, co dla uściślenia reasumuję.

Zachowałem jeden z czterech, respective pięciu egzemplarzy szkicu przemówienia, a raczej materiału surowego, przeznaczonego dla ewentualnych mówców, mających zabrać głos na legalnym, statutowo przewidzianym Walnym Zebraniu Okręgu Warszawskiego Związku Literatów. Większej

liczby jak 4-5 egz. napisać nie mogłem, bo jak jedna z kopii (która dostała się w ręce mjra Cibora) okazała, było to pisane na grubym papierze, na najmniejszym z istniejących typów „portable“. Maszyna ta, marki „Hermes“, której identyczność wykazało dochodzenie prokuratorskie, którą zwykłem zabierać przy podróżach samolotem i nosić w teczce, więcej niż cztery kopie na tego typu papierze dać nie może. Nie wyłączyłem, że mogłem starać się uzyskać piątą kopię wkładając arkusik bibułki. Wówczas mogłoby być pięć stron, aczkolwiek tego nie jestem pewien. Cztery kopie bowiem najzupełniej mi wystarczyły, by posłużyć się nimi do uzyskania poprawek kolegów. Był to więc tekst surowy, niedostateczny, nie doszlifowany.

W trakcie tego okazało się, że będzie mówić Maria Dąbrowska, mój szkicowy materiał okazał się zbędny, nie podawałem go redakcji.

W międzyczasie przyszła depesza od córki, załączona do akt sądowych, wywołana zaniepokojeniem sprawą trzydziestu czterech i równocześnie zakomunikowano mi o kimś właśnie udającym się do Ameryki, po prostu więc dałem cały brudnopis, zamiast pisać list.

Gdyby materiał był przeznaczony dla Wolnej Europy, poprosiłbym o wrzucenie go do skrzynki pocztowej przy przesiadaniu na Zachodzie. Było to tym bardziej wskazane, że akt oskarżenia stwierdził sporządzenie projektu przemówienia w czerwcu (np. jest w nim omówiony artykuł „Izolator“ umieszczony w „Kulturze“ z dnia 31 maja) a na 12 czerwca był zwołany zjazd, na który audycja miałaby podzielać. Po cóż więc było wysyłać ten tekst za ocean i z powrotem? Nawiasem mówiąc, tekst obfitował w zdania wyrażające uznanie dla dokonani w Polsce w ciągu dwudziestolecia i był, pomimo jaskrawych sformułowań, bazowany na pozytywnej krytyce i trosce o poprawę naszej polityki kulturalnej. Któż by tak redagował tekst dla dywersyjnej rozgłośni? I kto by sporządzał ten tekst na grubym papierze, z wielkimi marginesami i rozstępami, gdy tenże sam tekst, pisany na jeden zab i dwustronnie na bibułce ważyłby dwudziestokrotnie mniej, a gdyby w nim wyrzucono ustępy dla Wolnej Europy nieprzydatne – jeszcze mniej.

Jako okoliczność obciążającą podawano, że zięć mój pracował w Wolnej Europie. Jest to nieprawda¹. Córka moja

pracuje w administracji jakiegoś wewnątrzno-amerykańskiego biuletynu gospodarczego, którego tytułu nie jestem w stanie przytoczyć, jej mąż zaś jest redaktorem pisma „Ameryka”. Z oddalonego punktu widzenia w Polsce „Ameryka” może być mieszana z Wolną Europą. W gruncie rzeczy są to instytucje niezmiernie różne. Wolna Europa jest agenturą do celów dywersji ideologicznej, ufundowaną (i rzekomo prowadzoną) z subsydiów prywatnych osób i instytucji, za której wypowiedzi rząd amerykański nie chce ponosić odpowiedzialności. Głos Ameryki jest to całkiem co innego, jest to bowiem agencja oficjalna. Pismo „Ameryka”, szeroko znane w Polsce, jest jeszcze czym innym, bo powstało na mocy układu polsko-amerykańskiego, na skutek którego powołano odpowiedniki: „Poland”, wydawane w Polsce i kolportowane w Ameryce, i „Ameryka” wydawane w Ameryce i rozchodzące się w Polsce w 30 000 egz. Erdman, który jest jego redaktorem, nigdy ani przez chwilę nie był współpracownikiem Wolnej Europy ani jako pisarz, ani jako spiker, ani jako pracownik administracyjny, ani w żadnej innej formie.

To są niezbite i oczywiste fakty. Poza nimi istnieje, jak we wszystkich międzyludzkich stosunkach, gama uprzedzeń i niechęci międzyorganizacyjnych. Dla kogoś z nimi obeznanego możliwość udzielania jakowychś informacji przez ludzi jednej z tych organizacji do użytku innej jest wątpliwa niemal jak podanie jej treści do wiadomości wywiadu polskiego.

W gruncie rzeczy nie ma nic dziwnego, że ciekawy list pokazywany znajomym został wykorzystany przez każdego, kto tego zapragnął.

A więc intencji dostarczenia materiału do Wolnej Europy nie było. Przecież te powiedzonka, które ta agencja tak skrzętnie wydłubywała z poważnego motywowanego tekstu były już częściowo wypowiedziane przeze mnie na zebraniu paruset literatów (tzw. poszerzone plenum Okręgu Warszaw-

¹ Miesiąc przed aresztowaniem Wańkowicz otrzymał list z Londynu podpisany „Jasiński” (bez nadawcy), w którym stwierdzano, że w Londynie powszechnie wiadomo, iż Wańkowicz jest stałym informatorem Wolnej Europy przez zięcia, Erdmana, współpracownika WE, i że honoraria wpływają na ich wspólne konto. Odpis nadano z Londynu do Polski nie tylko wydawcom, redakcjom i instytucjom, ale i pod indywidualnymi adresami. Zdumiewająca precyzja adresów z oznaczeniem bloków i numerów mieszkań, wzorowe wykończenie biurowe, znajomość szczegółów (jaką również wykazuje atak na Wańkowicza w londyńskiej „Kronice” rozsyłanej po kraju) wskazują na akcję przeprowadzoną przez jakąś wyspecjalizowaną w stosunkach krajowych agencję.

skiego ZLP w dniu 16 stycznia) i powszechnie znane. Dlatego w notatce zrobionej długopisem na dole 29 strony zastrzegłem się, aby córka nie dawała tego tekstu nawet do „Kuligu” – zbioru listów, wrażeń, fotografii itp., które spięte razem posyła sobie raz na miesiąc kilkanaście zaprzyjaźnionych kobiet.

Kiedy prokurator ukazał mi fotostat z tych 29 stron, prosiłem go, aby zajrzał na ostatnią i znajdzie ten mój dopisek. Niestety, nie było go, widać został odcięty jako zawierający treść prywatną, a mjr Cibor nie umiał sobie przypomnieć, czy ostatnia strona nie była krótsza.

Wiadomości fałszywych tam nie było. Poza paru ostrymi sądami o kolegach były opinie dotyczące wadliwości naszego gospodarowania kulturą, których źródła upatrywałem przede wszystkim w wadliwej i wypływającej z trudności administracyjnych strukturze naszego aparatu wydawniczego.

O kolportażu też trudno mówić wobec stwierdzenia przez Sąd faktu napisania 4-5 egz. projektu przemówienia na legalnym zebraniu w celu konsultacji z kolegami mającymi przemawiać na tym zebraniu². Córka moja też tekstu nie powiełała, jak można wnosić z tego, że mjr Cibor miał w ręku egzemplarz z mymi odręcznymi adiustacjami³.

Musiałem tymi kilku wyjaśnieniami opędzić sprawę jasną samo przez się, obaloną przez przewód sądowy, którą nie zajmowałem się we wstępnym przemówieniu.

Natomiast pragnąłbym to moje ostatnie słowo poświęcić drugiemu aspektowi sprawy, któremu nadałem w swym przemówieniu wstępnym cały ciężar – jest to postawienie w komunikacie urzędowym pod zarzutem szkalowania pisarza, którego całe życie służyło prawdzie bez względu na konsekwencje stąd go spotykające. Muszę do tej sprawy powrócić, bo replika prokuratora wniosła nowe momenty. Pan prokurator powołał okoliczności, których nie było w akcie oskarżenia.

1. Odpis listu okólnego Ministra Spraw Wewnętrznych z roku 1924 rozesłanego przez Kancelarię Wydziału Prasowo-Widowiskowego, którego byłem naczelnikiem, w sprawie

uściślenia nadzoru nad prasą komunistyczną. Zaiste, niesłychana rewelacja – że przed 40 laty władze zwalczały komunizm. Dokument przedstawiony przez prokuratora jest zapewne rezultatem skrzętnych poszukiwań, skoro znaleziony był aż w Krakowie. Najwidoczniej nie zdołano stwierdzić ani jednej inicjatywy represji podjętej z mojej inicjatywy, co nie dziwnego, bo była to kompetencja władz prokuratorskich. I należy żałować, poza tym, że nie zaprezentowano mojego podania o dymisję. Działalność Wydziału Prasowo-Wydawniczego omówiłem w przemówieniu wstępnym. Więc czego prokurator pragnie dowieść? Że nie byłem przed 40 laty komunistą?

2. Drugi dokument przedstawiony przez prokuratora stara się dowieść, że nie byłem komunistą i na emigracji; jest to jeden z moich tygodniowych felietonów, w którym opisuję przejścia marynarzy uciekających w dramatycznych okolicznościach z polskich okrętów przed 1956 r. *Takich ludzi* – stwierdza prokurator – *marynarki całego świata nazywają dezertarami*. Ależ marynarz z flot handlowych całego świata odmustrówuje się po prostu, ci zaś ludzie uciekali z narażeniem życia w czasie okresu stalinowskiego, kiedy obecni przywódcy PRL siedzieli w więzieniach, a ja sam nie decydowałem się wracać. Mógłbym Panu Prokuratorowi okazać 20 innych felietonów, mógłbym pokazać książkę „Rodzina Korzeniewskich” o nędzy Polaków wywożonych do Rosji, mógłbym pokazać felieton napisany na tydzień przed wyjazdem do Polski, który mi wytykano jako wywołujący sprzeciw w polskiej delegacji na ONZ. Ale przecież żadnych kamuflaży z własną ojczyzną nie uprawiałem, nie uprawiam i chciałbym nie uprawiać.

3. Trzeci dokument przedłożony przez prokuratora, to zaświadczenie z Ministerstwa Kultury, że moje książki w Polsce powojennej zostały wydane w 410 000 egz. Ten do-

² Pikanterii temu wszystkiemu dodaje fakt, że Wańkowicz, wróciwszy po roku do domu... odnalazł w stosach papierów przerytych w czasie rewizji – dwa z tych 4-5 egzemplarzy. Gdyby więc Sąd dotrzymał obietnicy danej podśladnemu na sesji 26 X 64 r. – zezwolenia sięgnięcia do jego archiwum – miałby niezbity dowód, że uwzględniwszy list do córki, „kolportaż” ograniczył się do jednego respective dwu egzemplarzy.

³ Sąd w wyroku i jego uzasadnieniu uwołał oskarżonego od zarzutu intencji dostarczania Wolnej Europie jakichkolwiek materiałów.

kument zapewne ma świadczyć, że mi było dobrze, a w takim razie powinni go byli złożyć moi obrońcy – bo to wskazuje na przedmiotowość krytykowania przeze mnie naszej polityki wydawniczej⁴.

4. Czwarty chwyt prokuratora, zaaranżowany w porozumieniu ze świadkiem Koźniewskim, to zeznania Koźniewskiego o moim widzeniu w Monachium z Tadeuszem Nowakowskim, współpracownikiem Wolnej Europy. Muszę a limine odrzucić ten zarzut – ilekroć wyjeżdżam na Zachód, tylekroć rozmawiam z pisarzami, wśród których Nowakowskiego uważam za jednego z najzdolniejszych⁵.

5. Prokurator dał definicję kultury ze słownika Doroszewskiego, opierając na niej swoje twierdzenie, że moje obawy o losy kultury polskiej są płonne, skoro ona jest tak masowa.

Nie jestem w tym położeniu co prokurator, nie mając w więzieniu pod ręką źródeł. Ale gdybym je miał, zacytowałbym z moich notatek 6 różnych definicji kultury. Prof. Znaniecki np. zwalczał rozróżnianie kultury i cywilizacji, inni uważali cywilizację za zespół dóbr materialnych, zaś kulturę – za zespół cech duchowych.

Nie mogę nadużywać sali sądowej do długich przewodów. Nie zapuszczając się w semantykę, powołam wywód uczonego niemieckiego, którego nazwiska w tym miejscu przypomnieć nie mogę⁶, został mi w pamięci tylko rok ukazania się jego książki (1878), w której dzieli kulturę na nieorganiczną i organiczną. Pierwsza to ta, którą słusznie tak ceni prokurator – zespół osiągnięć materialnych nie tylko w dziedzinie ekonomicznej, ale i kulturowej – środki masowe upowszechniania kultury. Ta druga – to zespół wierzeń i nawyków. Mniejsza o to, co jest bazą a co nadbudową: czy wierzenia i nawyki formują się na bazie układów materialnych, czy odwrotnie – te ostatnie są odpowiedzią, używając terminu Toynbeeego, na bodźce i zapotrzebowania wytwarzane przez nawyki.

Tak czy owak zakłócenie równowagi między kulturą a cywilizacją powoduje albo niedowłady, albo schorzenia. Rosja miała niedowład techniczny, Ameryka – schorzenia kulturalne i w obu tych krajach podjęto wysiłki wyrównywania braków.

Nauka Freuda i następców ukazała całe złoza podświadomości, które tkwią w nawarstwieniach duchowych. Podświadomość stanowi dwa razy więcej niż świadomość, jak w pływającej górze lodowej dwa razy większa nie rozeznana masa tkwi pod powierzchnią niż ta na powierzchni, którą się da wymierzyć okiem. Dlatego, zwłaszcza narodom jak nasz, zamieszkałym na przestrzale odrębnych cywilizacji, nie wystarczy rozeznanie racjonalistyczne zachwalane przez wiek XIX; taki naród musi być głęboko osadzony w swoich instynktach, inaczej, mówiąc słowami Nałkowskiego, będzie *itmem między oceanami wschodu i zachodu skazanym na spłukanie*. Należałoby żałować, żeby masy Europy Środkowej okazały się nie twórczym czynnikiem dokładającym swe wartości w drodze do Kultury Uniwersalnej świata, tylko szutrem zgrzytającym w kołach historii i opóźniającym jej pochód.

Dajmy więc pokój cytatom ze słowników.

Prokurator usiłuje dowieść, że – ponieważ, jak twierdzi – byłem mylnie poinformowany tu i ówdzie, więc i moje konkluzje są niesłuszne. Nie dam się wciągnąć w to do niczego nie prowadzące pieniacstwo. Prokurator musiałby wpierv obalić zgodne przekonanie, do którego doszło wszystkich 34 sygnatariuszy, następnie obalić wnioski, do których doszło 300 pisarzy, którzy nie podpisali protestu pozorowanego oburze-

⁴ Sąd mógłby to sprawdzić choćby na miejscu, wśród tak nielicznych dopuszczonych na salę pisarzy. Koźniewskiego „Piątka z ulicy Barskiej” miała nakłady niemal dwukrotnie większe niż wszystkie książki Wańkowicza razem wzięte (tym bardziej że 60 000 było wydane jako pięciozłotówki, a 40 000 jako broszury). Książkę Koźniewskiego jednak, wspartą na dodatku filmem, mało kto zna. Drugi obecny na sali pisarz, Jasienica, miał książkę „Polska Jagiellonów” wydaną w 10 000 egzemplarzy, mimo że księgarnie z góry złożyły zapotrzebowanie na rachunek bezzwrotny wynoszące 80 000 egz. Pikanterii dodaje fakt, że przesłanki Jasienicy, dające prymat polityce piastowskiej, jak też i nie dopuszczona książka Wańkowicza o Kennedym, były zgodne z zaaprobowaną linią. Widzimy tu pokazowo wyjaławianie kultury polskiej przez dyskryminację pisarzy nie piszących martwą mową.

⁵ Wańkowicz był tak zaskoczony zeznaniem Koźniewskiego, kolegi jego dzieci, częstego gościa po powrocie do kraju, że ograniczył się na tej odprawie... literatowi. Znalazłszy się jednak ponownie w areszcie, w którym oczekiwał wyroku przez 4 dni, doszedł do przekonania, że nie powinien być ograniczać się do odprawy literatowi i że doniesienia Koźniewskiego ukrywającego prawdę, nie można bagatelizować. Wówczas wysłał pismo do Prezesa Sądu.

⁶ Toennius (Lipsk 1887).

niem na Wolną Europę, następnie obalić wnioski, do których doszło 57 pisarzy partyjnych, którzy nie przyłączyli się do tego spędu. Przypuśćmy, że udałoby mu się to wszystko ze słownikiem Doroszewskiego w rękę, to i wówczas nic by nie wskórał – problemat by nie przestał istnieć. Dlatego w tym miejscu, gdybym chciał polemizować z prokuratorem, role by się zmieniły. ŁAWA OSKARŻONEGO, Z KTÓREJ PRZEMAWIAM, ZMIENIŁABY SIĘ W ŁAWĘ OSKARŻYCIELA. Świadkowie zdają się to potwierdzać.

Nie powołałem żadnego z trzydziestu czterech, żadnego z pięćdziesięciu siedmiu.

Powołałem na świadków Newerly'ego, prezesa Okręgu Warszawskiego Związku Literatów, komunistę, który patronował zbiórce podpisów protestujących. Powołałem komunistę Czeszkę, który napisał napastliwy artykuł o trzydziestu czterech. Oba tych pisarzy poznałem przelotnie za pierwszej bytności w Polsce, w 1956 r., i potem przez całych 8 lat nie widywałem, aż do chwili kiedy ich spotkałem już po ich wystąpieniach i wypowiedziałem im ostre zarzuty. Zdawałoby się – idealni świadkowie oskarżenia, ale postawiłem na uczciwość. Newerly był sekretarzem Korczaka, Czeszko brał udział w ataku na Café Club. Nie zawiodłem się. Widzieliśmy, w jakiej udręce zeznawali. Istotnie – trudno było zrozumieć, dlaczego ich wzywa obrona. Ważyli każde słowo. A jednak nie padło z ich ust ani jedno nieprawdziwe twierdzenie o mnie jako o pisarzu ani o moim istotnym stosunku do Polski Ludowej. Od nich, którzy mogli się czuć zantagonizowani na skutek incydentalnej rozmowy, w której nie szczędziłem gorzkich słów. Nie mówię już o wzruszającym zeznaniu Stefana Kozickiego, który jeździł ze mną na odczyt w Związku Młodzieży Socjalistycznej.

Mam więc mocne przekonanie, że cieszę się szacunkiem uczciwych ludzi w Polsce. Dlatego stwierdzenia prokuratora, że to, co napisałem w liście do córki, było *niskie*, przy równoczesnym podkreślanu z jego strony moich walorów pisarskich – wymagałoby przeanalizowania przez Sąd: Jak może się stać, że kwatereka zaczerpnięta z tegoż zbiornika może mieć inną konsystencję?

Prokurator użył wyrażenia: *To, co p. Wańkowicz nazywa PRL, ja nazywam Polską Rzeczpospolitą Ludową*. Uważam skróty, jak ZSRR, NRD, NRF, USA, PRL itd., za przyjęte i

nie reagowałbym na tę uwagę, żebym w niej nie wyczuwał jakiegoś zapaszkę pouczania, że jestem gorszym Polakiem niż Pan Prokurator. Otóż pragnę Pana Prokuratora poinformować, że całe życie byłem pouczany przez „lepszych” Polaków. Niektórych nawet cytowałem w moim przemówieniu, jak tego urzędnika koreańskiej ambasady, który zapowiada, że miejsce się dla mnie wśród Polaków nie znajdzie. Były to na ogół nieciekawe typy i mogę obiecać Panu Prokuratorowi, że w moich ewentualnych wspomnieniach postaram się go w tej galerii nie umieszczać.

Muszę być sprawiedliwym i wyrazić swą wdzięczność prokuratorowi za obronę przeciwko moim obrońcom, którzy usiłowali jako okoliczności łagodzące zwracać uwagę Wysokiego Sądu na właściwości mego emocjonalnego stylu. Przyłączam się do prokuratora z prośbą, ażeby Wysoki Sąd nie brał tych łagodzących okoliczności pod uwagę.

Wprawdzie wypadło mi podjąć walkę z nie wybranym przeze mnie terenem, bo na temat wykradzionej mi prywatnej notatki, która, gdyby miała być publikowana, podlegałaby starannej cenzurze autorskiej. Tyczy to jednak szczegółów, których można przeciw mnie nadużywać w próżnej chęci zagmatwania meritum, ale bynajmniej nie tyczy treści, za którą biorę całkowitą odpowiedzialność.

Język wartki i emocjonalny jest dobrą rzeczą, ale tylko wówczas, kiedy pisarz nad nim panuje. Odpowiadam za każde słówko, które kiedykolwiek podpisałem, odpowiadam za każde sformułowanie tego, co w słowie wstępnym i ostatnim powiedziałem Sądowi, aczkolwiek to ostatnie improwizuję bezpośrednio po replice prokuratora.

Nie jestem egocentrykiem. W rękopisie jednej z odrzuconych książek mam rozdział o odwadze i tchórzostwie. Oficer siadający na brustworze okopu pod Tobrukiem w pizamie i gołący się pod kulami Włochów mnie nie imponuje, jak poległy dowódca czołgów, kpt. Drelicharz, wielbiony za nieustępliwą odwagę, który mi wyznawał, że przed każdą walką ma uczucie strachu i oddycha z ulgą, kiedy atak idzie na inny odcinek.

Ja bym też wolał, żeby wywiad polski i Wolna Europa wykradli czyj inny list prywatny i żeby mnie i moim najbliższym oszczędzone zostały cierpienia, które się na nas zwały,

które niezależnie od wyroku oznaczają uniemożliwienie mojego pisarstwa i odcinają źródła utrzymania.

Ale skoro już tak się zdarzyło, że atak poszedł na mój okop, to muszę powiedzieć, że najdotkliwszy dla mnie byłby wyrok zwalniający mnie od więzienia ze względu na wiek, zdrowie, zasługi, niekaralność, nieprzemyślenie czy inne okoliczności łagodzące. Wyrok taki by zaciemniał sprawę.

W słowie wstępnym mówiłem Sądowi o tym, że kiedy napisałem „Klub 3 Miejsca“, uważałem, że odtąd cwałuję pomiędzy krajem a emigracją na mustangu, z którego spadnę. Nadszpiezanie utrzymałem się w siodle przez 15 lat. Wyrok zwalniający, ale skutkujący zniszczeniem mego pisarstwa, będzie takim upadkiem. Ostatecznie przewidywałem go, ale przy mojej aktywności i pełnych szufladach trudno będzie się przestawić na emeryturę.

Wolę więzienie. Bo siedząc w więzieniu, będę wciąż jeszcze siedział w siodle świadomości polskiej. Będę pożyteczny.

Naturalnie najlepszy dla mnie wyrok to byłoby uniewinnienie z pełnym przytoczeniem motywów. Dałoby mi to możliwość dalszej pracy dla kraju, któremu całe życie służyłem, i dla Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, która jest ostatnim wcieleniem losów tego kraju.

*opracowała: przypisami opatrzyła i do druku podała
Aleksandra Ziółkowska*

Dernière parole d'accusé, prononcée devant la Cour de Varsovie le 5 novembre 1964

Melchior Wańkowicz (1892-1974), écrivain de tout premier ordre, auteur entre autres de „La Bataille du Mont Cassin“, signait en 1964 une lettre collective aux autorités (connue sous le nom de „Lettre des 34“), par laquelle écrivains et hommes de science polonais protestaient contre les entraves au développement des sciences et de la culture en Pologne. A la suite de brimades administratives et des protestations consécutives d'intellectuels, se tint une rencontre d'écrivains avec des représentants du pouvoir. Pour cette réunion, Wańkowicz a rédigé un discours auquel cependant il a renoncé lors de la séance, ayant trouvé exhaustif et

complet celui de la romanière Maria Dąbrowska qui a parlé avant lui. Son discours, il l'a cependant envoyé à sa fille, Mme Marta Erdman, résidant aux USA. Ce texte est parvenu à Radio Europe Libre, ce qui valut à l'écrivain la prison et l'accusation de dénigrement de la Pologne. Condamné à trois ans de détention, il n'a pas purgé sa peine en entier (officiellement pour des raisons de santé). Ce n'est que l'an dernier qu'eut lieu une révision du procès et la réhabilitation de l'écrivain. Le texte ci-dessus, jusqu'ici inédit, c'est sa „dernière parole d'accusé“, prononcée terme du procès.

Adriana Szymańska

„Co ja tu robię?”

O poezji Nowej Fali, jej genezie i dalszym ciągu

Poezja polska minionych lat dwudziestu jest zjawiskiem w takim stopniu wyrazistym, że jej udział w kształtowaniu wrażliwości, emocjonalności, a często także mentalności współczesnego kulturalnego człowieka jest niewątpliwy. Zauważono już przy innych okazjach, że rola poezji w Polsce w ogóle, poczynając od Romantyzmu i Młodej Polski, a może wręcz od Kochanowskiego, jest specyficzna: oprócz zaspokajania potrzeby pięknego słowa, oprócz tworzenia wzorców estetycznych i moralnych zapełnia także swoistą lukę w myśleniu nie tylko narodowym. Niejednokrotnie stanowi intelektualne uzupełnienie ułomnej u nas do wieków wiedzy filozoficznej, bywa szkołą myślenia także dyskursywnego, wprowadzeniem w tajniki ontologii i teorii poznania, etyki, eschatologii i metafizyki. Wiadomo, że wykształcenie wielu naszych poetów było staranne i gruntowne, że już w Renesansie, aby pisać cokolwiek, trzeba było być człowiekiem światłym. Historia literatury, historia polskiej poezji potwierdza wysoki status społeczny i intelektualny naszych „wieszczów” i wielu poetów mniej znaczących w przeszłości.

Rola poezji dziś nie jest już tak uniwersalna wobec wszechstronnego rozwoju i nauk specjalistycznych, i wszelkich dziedzin kultury, a przede wszystkim gigantycznego aparatu informacji wtłaczającego nam do głów raczej nadmiar wiedzy często zbędnej z punktu widzenia harmonijnego rozwoju ludzkiej osobowości. Poezja pozostała jednak, moim zdaniem, tym elementem emocjonalnego oglądu świata, którego nie da się zastąpić żadną inną dziedziną czy techniką poznawczą. Co więcej: poezja z jej funkcją syntezy i intuicyjnej oceny stanu świata jest może jedynym rodzajem ekspresji obejmującym całą złożoność współczesnej rzeczywistości. Doświadczenia minionego dziesięciolecia dowodzą, że poezja stymulując nastroje zbiorowe jest dziś siłą sprawczą większą niż kiedykolwiek w historii, pełni funkcje nie tylko społeczne,

ale wręcz socjologiczne, utrwalając się w psychologii tłumu jako jedyny niekiedy środek wyrażania wzburzonych, trudnych do wyartykułowania w inny sposób emocji. Poezja w Stoczni Gdańskiej 1980/81 r. była wielką społeczną siłą Gwarantującą poczucie godności, opanowanie i wiarę w zwycięstwo strajkujących robotników. A wcześniej, podczas wizyt Jana Pawła II, szczególnie w 1979 r., podczas zbiorowych nabożeństw właśnie poezja, obok pokrzepiających słów Ojca Świętego, podnosiła na duchu i przywracała nadzieję tłumom rodaków wątpiących w szansę wolności.

Bezpośrednią inspiracją „poezji walczącej” stanu wojennego, a także całego nurtu poezji zaangażowanej we współczesny ruch wyzwoleniczy, do którego zaliczyłabym nie tylko poezję Macieja Cisy i Waldemara Żelaznego, nie tylko dokonania poetyckie Tomasza Jastruna, Jana Polkowskiego, Antoniego Pawlaka i innych twórców związanych z ruchem społeczno-politycznym „Solidarności”, ale całą tę wibrację emocjonalno-myślową odbijającą się w przypadkowo nawet czytanych w prasie wierszach, otóż inspiracją tych postaw jest niewątpliwie ruch poetycki z początku lat siedemdziesiątych zwany Nową Falą, ruch, który także nie powstał w próżni, ale ma swoje konkretne zakorzenienia w tradycji naszej współczesnej poezji, mimo że – pozornie czy raczej teoretycznie – niewiele łączy Nową Falę z międzywojennymi doktrynami artystycznymi i programami literackimi pierwszych dziesięcioleci powojennych. Nowa Fala nie była bowiem ani szkołą artystyczną, ani wydarzeniem historycznym. Nie można więc tego prądu czy ruchu literackiego porównywać z Awangardą, zjawiskiem lat dwudziestych, ani ze „Współczesnością”, wydarzeniem 1956 r. Awangarda, przede wszystkim Awangarda Krakowska, skupiła poetów i artystów wokół bardzo konkretnego, sformułowanego przez Tadeusza Peipera, programu, który narzucił poetom ostrą dyscyplinę formalną. Peiperowski program 3 x M (miasto-masa-maszyna), program społeczno-cywilizacyjny Nowej Sztuki miał służyć wyrażaniu nowej sytuacji na jutro po I wojnie, kiedy świat, mówiąc słowami Peipera, zmienił skórę. Poeci Awangardy nie ćwierkali w swoich wierszach jak ich rówieśnicy ze „Skamandra” radując się z *odzyskanego śmietnika* (tak dla zabicia patosu określano wolność i odzyskaną niepodległość), ale swoją sztuką chcieli współtworzyć nową rzeczywistość, reali-

zować słowem poezji to, co realizował robotnik cementem i metalem. Awangarda Krakowska kojarzyła wolność z nowoczesnością. Jej program narzucał ostre rygory formalne, oszczędną eliptyczność wyrażania, zwięzłość obrazowania, które dawały utworowi poetyckiemu dynamikę i skrótowość przesłania. Można było mówić o formie awangardowej i modelu awangardowego wiersza, który był rozpoznawalny natychmiast. Nowa Fala nie programowała ani formy, ani treści poetyckiego przesłania.

Nowa Fala nie była także wydarzeniem historycznym jak „Współczesność“, przez którą rozumiemy bardzo zróżnicowaną i pokoleniowo, i genealogią artystyczną grupę poetów debiutujących wspólnie po Październiku 1956 r. Złagodzenie reżimu represyjnego, co w dziedzinie kultury oznaczało zmierzch „realizmu socjalistycznego“, otworzyło poetom zamknięte i zakazane obszary wyobraźni i myśli. Tacy poeci, jak Herbert, Białoszewski, Karpowicz mogli wyjść z przymusowego milczenia; inni, młodszy, jak Bryll, Harasymowicz, Grochowiak, którzy dorastali właśnie do dojrzałości, mogli przemówić własnym, nieskrępowanym głosem, przywracając poezji odebraną jej i zabronioną spontaniczność.

Nowa Fala nie została ani obdarowana, ani wyróżniona przez historię. Jej start nie miał w sobie nic z widowiskowości. Nie zapowiedział jej żaden manifest, nie zaanonsował żaden skandal. Awangarda nie unikała reklamy, szukała i prowokowała skandale. „Współczesność“ umiała dyskutować swoją „historyczność“. Nowej Fali nie dowartościowywał ani skandal, ani historia.

Poezja nowofalowców nie wyłoniła się jednak jako zjawisko od razu gotowe. Dochodziła do głosu powoli, stopniowo, na peryferiach oficjalnego życia literackiego, w periodykach studenckich. Była jakby ubocznym produktem rozkładu wartości, gnilnego procesu reżimu panującego w Polsce w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w latach schyłkowych Gomułki i „radosnej twórczości“ Gierka. Niestety, pisząc o zjawiskach czysto artystycznych, nie sposób uniknąć, pisząc o nich w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, wtrętów politycznych. „Współczesność“, która „wybuchła“ po polskim Październiku (śmierć Stalina, Berii, dojście do władzy Chruszczowa umożliwiły w Polsce regenerację sił narodowych i powrót Gomułki do władzy), była artystycznym przejawem

euforii ogólnej, euforii wzbudzonych nadziei przeobrażeń społecznych i ustrojowych. Euforia bardzo szybko wygasła. Reżim Gomułki z roku na rok twardniał, rozpoczął walkę z tzw. rewizjonizmem wewnątrzpartyjnym rozszerzając ją na całą dziedzinę kultury, Wykluczenie z partii filozofów – Kołakowskiego, Pomiana, zamknięcie periodyku młodej inteligencji – „Po prostu“, odejście z partii pisarzy-intelektualistów – Kotta, Ważyka, Andrzejewskiego wytworzyły pustkę, stan zawieszenia, stagnację. Literatura, także poezja, znalazła się na cenzurowanym. Rozpoczęło się trwające całe dziesięciolecie pozorowane życie kulturalne. Cenzura wychwytyjąc nawet aluzyjne cienie krytyki zmuszała poetów do ucieczki w alegorie, stylizacje, zmuszała do omijania wszystkiego co związane z aktualną rzeczywistością. Część poetów, i to nie najmniej utalentowanych, znalazła dla siebie modus vivendi w deklaratywności i w mniej lub bardziej wyraźnej akceptacji porządku rzeczy. Powstaje poezja dworska, unikająca jakichkolwiek odniesień do rzeczywistego konkretnego, opisująca świat nieautentyczny, wyrażająca ogólniki uczuciowe. Powstają stylizacje neoklasyczne, stylizacje barokowe, czysty estetyzm, estetyzm odwrócony egzaltujący brzydotę jako piękno codzienności – oto odmiany poezji pozorowanej uprawianej przez takich poetów, jak Jarosław Marek Rymkiewicz, Ernest Bryll, Stanisław Grochowiak. Oto gnیلna materia kultury, naturalna gleba Nowej Fali.

Pierwszą dostępną i tolerowaną przez cenzurę formą sprzeciwu przeciwko tej dworskiej, akceptacyjnej, pozorowanej rzeczywistości artystycznej był lingwizm. Poezja znalazła środek protestu w niezgodzie na sztamkę, na konwenans nowomowy będący narzędziem zniwelowania myśli i wyobraźni. Funkcją poezji od zawsze, jej funkcją stała jest budzenie aktywnego stosunku do języka. Z protestu przeciwko frazesowi, z niezgody na slogan uczuciowy czy publicystyczny poezja zrobiła swoją zasadę działania. Wiersz zaczyna się od przełamania martwoty języka. Tu jest jego punkt zerowy. W konkretnej sytuacji kulturowo-politycznej Polski przełomu lat 1960/70 protest przeciwko sztamce i sloganowi ma walor i rezonans nie tylko estetyczny. W tych latach w języku toczyła się batalia o prawa obywatelskie. Rola poezji lingwistycznej, poezji oczyszczającej wyrażanie uczuć z wszelkiej sztuczności, ma znaczenie polityczne. Poezja staje się narzędziem w walce

o jawność, o prawo do przedstawiania rzeczywistości nieuporządkowanej. Sam lingwizm, samo manipulowanie językiem, eksperyment Białoszewskiego, Karpowicza, także Balcerzana i Wirpsy są, jeśli nie wstępem, to ośmieleniem do powołania zjawiska, które otrzyma imię Nowej Fali.

Pierwsze nowofalowe odzywki i próby sformułowania teoretycznych założeń językowego protestu wywodzą się z Poznania. Stanisław Barańczak w zbiorze esejów „Nieufni i zadufani” przypisuje językowi poezji rolę bodźca, stymulatora procesu nieakceptacji. Samo eksperymentowanie, samo granie czy chociażby zabawianie się językiem jest według Barańczaka naruszeniem stabilności, zachwianiem układów porządkowanej rzeczywistości. Dlatego ten błyskotliwy krytyk nie wychodzi w swoich rozważaniach z pozycji estetycznych i traktuje język czysto instrumentalnie. I w swoich własnych wierszach, i w pragmatyzmie teoretycznym używa języka jak pola do popisu i nadużyć, widząc w nim niemalże źródło rewolucji. Efektowną i efekciarską teorię Barańczaka skorygował, uzupełnił i wzbogacił Ryszard Krynicki, który do eksperymentu językowego dorysował perspektywy filozoficzne. Krynicki zwrócił uwagę na antynomiczny związek języka i rzeczywistości przez język wyrażanej. Ten poeta widzi w języku żywy byt kultury podlegający tym samym naciskom i manipulacjom co społeczność ludzka:

*Język, to dzikie mięso, które rośnie w ranie,
w otwartej ranie ust, ust, które żywią się kłamliwą prawdą,
język, to bijące na zewnątrz, obnażone serce, to nagie ostrze,
które jest bezbronną bronią, ten knebel, który dławi
przegrane powstanie słów, to zwierzę codziennie osławiane
z ludzkimi zębami, to niehumanitarne, co rośnie w nas i nas
przerasta, to zwierzę karmione zatrutym mięsem ciała,
ta czerwona flegma, którą połykamy i wypływamy razem z
[krwią,
to rozdwojone, co nas okręga, to prawdziwe kłamstwo, które
[mami,
to dziecko, które ucząc się prawdy, prawdziwie kłamie*

Język nie jest dla Krynickiego wartością estetyczną. Poeta swoimi ówczesnymi wierszami i postulatami krytycznymi uczuła wyobraźnię poetów na mitotwórczą, usztynniającą rolę języka wobec rzeczywistości. Chodzi mu o odwrócenie

procesu wyrażania, o odkłamanie i uwiarygodnienie rzeczy przez słowo. Poezja ma łapać język na gorącym uczynku degradowania rzeczywistości przez mit, symbol, sztampe i odwracać grożącą faktowi zależność od mitu, zaś rzeczy od symbolu. Tak pojęta – nie wąsko, estetycznie, lecz szeroko, filozoficznie – poezja lingwistyczna może spełnić funkcję odkłamania i odnowienia obrazu świata.

Barańczak i Krynicki wnieśli ferment językowy do ustabilizowanego konwencją nieautentyczności obrazu rzeczywistego świata. Obraz zaczął wibrować, świat zaczął się chwiać w posadach. Eksperyment lingwistyczny odegrał ważną rolę, rolę ośmielającą do innych, bardziej bezpośrednich i spontanicznych form protestu. Kraków, potem Warszawa miały bardziej żywiołowy, spontaniczny udział w formowaniu się frontu Nowej Fali. I tutaj nie lingwizm i stosunek do języka, ale bezpośredniość reakcji na rzeczywistość świata stała się głównym akcentem mobilizującym młodą poezję do wyrażania emocji i przekonań. Mówić wprost, wyrażać uczucia i doznania w całej ich prostocie i nagości – oto hasła wypowiedziane na łamach krakowskiego „Studenta”. Nowa Fala nie była, jak zaznaczyłam, szkołą poetycką, nie była wydarzeniem historycznym, nie była także więzią środowiskową. Poznań, Kraków, Warszawa to niezależne ośrodki, z których każdy miał własną specyfikę. Krakowska grupa „Teraz” dysponowała czasopismami i świetnymi piórami krytycznymi. Grupa warszawska skupiona wokół „Orientacji” oscylowała pomiędzy poznańskim lingwizmem a postawangardowym konstruktywizmem. Kraków sięgał do tradycji teorii awangardowej. Ta różnorodność genealogii artystycznych dawała Nowej Fali otwartość, programową jakby nie-kanoniczność, co odbiło się później i odbija do dzisiaj w odmiennych przyszłych losach nowofalowych poezji. Już w chwili startu (choć nie było takiej konkretnej chwili) wszyscy ci poeci – Zagajewski, Kornhauser, Krynicki, Barańczak, Karasek, Markiewicz, Ewa Lipska, Wit Jaworski – byli wzajemnie niepodobni i jakby poróżnieni samym tworzywem językowym i stosunkiem do przedstawianego przez siebie świata.

A przecież łączył ich pewien jeśli nie program, to postulat świadomościowy. Był to postulat, czy powiedzmy program – negatywny. Łączyła ich niechęć do postawy akceptacyjnej, niechęć do bierności będącej synonimem bezosobowości, nie-

ufność do konwencji, konwenansów i ich konsekwencji stylistycznych. Barańczak w „Nieufnych i zadufanych” określił bohatera lirycznego, podmiot poezji stojącej się, jeszcze nie określonej terminem Nowej Fali, jako osobowość czynną, współuczestniczącą w tworzeniu faktów i wartości świata. Podmiotem liryki nie może być według niego *homo fugiens*, artysta bezosobowości. Barańczak sporządza katalog postaw zaprzeczonych: *Homo Definiens*: ucieczka w przekonanie o jednoznaczności świata. *Homo Omnipotens*: ucieczka w przekonanie o własnej poetyckiej wszechmocy. *Homo Grandiloquus*: ucieczka w konwencję stylistyczną ujmującą obraz świata w kategoriach Wzniosłości, Zdobności i Harmonii. *Homo Sentimentalis*: ucieczka w ułatwiony, jednostronny sposób reagowania na rzeczywistość. *Homo Simplifikans*: ucieczka w uproszczenie i w cudzy autorytet. (...) Scharakteryzowane modele zachowań to odmiany nadrzędnego modelu: ucieczki. Motyw ucieczki, poszukiwania azylu, bezpiecznego schronienia przed konfliktami rozdzierającymi świat jest genezą spokoju, harmonii i arkadyjskich ogrodów szczęśliwości...

Ten postulatyczny negatyw Nowej Fali rozwinęli i rozbudowali krakowscy jej współtwórcy – Adam Zagajewski i Julian Kornhauser – w głośnie, bardzo dyskutowanej w połowie lat siedemdziesiątych, świetnie skomponowanej książce „Świat nie przedstawiony”. Książka ta uchodziła za program i główne teoretyczne uzasadnienie motywacyjne Nowej Fali. W każdym razie nie powstał żaden inny konkurencyjny czy kontrowersyjny program, który by postulaty krakowskich poetów zastąpił. Jak wspomniałam, teoretycy Nowej Fali określili się przez negację. Wiedzieli znakomicie, czego nie chcieli. Manierizm, stylizacja, alegoria są dla autorów „Świata nie przedstawionego” formami pośredniości w przedstawianiu bezpośredniego świata. Zmaganie się idei bezpośredniości wyrażania świata z ideą pośredniości nie stanowi novum w sztuce. Niemal w każdym pokoleniu ów spór się toczy. W pokoleniu poprzedzającym Nową Falę spór ten miał charakter czysto estetyczny. Neoklasycyzm z jednej strony – lingwizm i turpizm z drugiej. Książka Barańczaka „Nieufni i zadufani” była odbiciem tego sporu. Kornhauser i Zagajewski spojrzeli samodzielnie na całość zjawiska poprzez granice i podziały. Na jednym planie pamphletowego manifestu znaleźli się Lem, Nowak, Kuśniewicz, Parnicki, Harasymo-

wicz, Rymkiewicz, Grochowiak i poeci Hybryd. Przedstawiciele pięknostkowości i przedstawiciele brzydoty, neoklasycy i manieryści, futurologia i alegoria. Nie wszystkie ataki są celne, nie wszystkie zarzuty przekonujące. Funkcja pamfletu nie polega na wymierzonym osądzie. Jego rolą jest obalenie lub przynajmniej sprawdzenie wiarygodności mitów hamujących rozwój sztuki.

Pamfletowość ataku, brak precyzji miały szczęśliwie zbawienne skutki dla przyszłości tej poezji. Nic bowiem – poza obowiązkami przedstawiania świata – nie ograniczało zakresu uwagi i wyobraźni. Zaprogramowano tylko obecność konkretnego. Ale tworzywo i dynamika konkretnego mogą być materialistyczne, sensualistyczne, spirytualistyczne, metafizyczne. I takie właśnie były. Chwalebna nieprecyzja programu pozwalała ulokować w szrankach tego ruchu postawy tak wzajemnie odległe, jak Zagajewskiego i Karaska, Barańczaka i Markiewicza, Lipskiej i Krynickiego, żeby wymienić odmiany postaw najskrajniej antynomicznych. Przypomnijmy dwie z tych postaw. Tak, poprzez konkretny przedstawiony dystansuje się w stosunku do świata Adam Zagajewski:

*Nosimy używane słowa, wzniosłość i rozpacz
zjedzone przez cudze usta,
chodzimy po zapadniach cudzego przerażenia,
w encyklopedii odkrywamy starość,
wieczorem udajemy, że wybuchła wojna,
rozmawiamy z Baczyńskim,
pakujemy się w pośpiechu,
przypominamy sobie dawnych poetów,
wychodzimy na dworzec, potępiamy faszyzm,
po czym triumfalnie,
w przedziale pierwszej klasy,
w pierwszej osobie liczby mnogiej,
dajemy wyraz naszej przenikliwości,
tak jakbyśmy nie zostali obdarzeni
absolutnym słuchem milczenia.*

A tak manifestuje dramat własnej niezidentyfikowanej a domagającej się konkretnego określenia tożsamości Krzysztof Karasek:

*Co ja tu robię, wśród tych ludzi,
wśród tego zgietku, w kapeluszu mysioczarным,*

z wyleniałą czaszką,
 z miękką skórą na dłoniach, zdolny
 tylko do dotknięć, do uścisków ręki,
 co ja tu robię?
 Wśród tych książek, tego pokoju,
 obudzony nagle tępym narzędziem,
 gwarem pojazdów i walących się domów,
 tą perspektywą zapadających i wciąż rodzących się sztolni
 przysypujących mnie wyżej i wyżej,
 co ja tu robię?
 Z wydaniem ostatniego dziennika,
 z parasolem, w przydeptanych butach,
 z wystrzępionymi mankietami spodni,
 ogarnięty tą namietnością dla mroku,
 co ja tu robię?
 W tej klatce, na tej wyspie?
 I czy się nie powtórzę,
 czy nie ujrzę się nagle w póżbrocie lustra
 wśród tych mebli, tego zgiełku,
 i czy się nie powtórzę?

Pisząc dzisiaj, z dystansu piętnastu lat, o Nowej Fali, nie należy nie zauważać jej korzeni. Nowa Fala nie wywodzi się znikąd. Ma ona także swoją tradycję, a na tę tradycję składa się ostrość w obnażaniu i wypowiedzaniu prawdy o rzeczywistym świecie. Krynicki wierszami z „Aktu urodzenia“, a Kornhauser i Zagajewski teoretyczną diagnozą nawiązują do pierwszego poety i teoretyka nowoczesności w Polsce, do T. Peipera. Poeci Nowej Fali przejęli od twórcy Awangardy Krakowskiej bezkompromisowość i chciwość nowości. Jego słowami krzyczą: *Zmieniła się skóra świata!* Odrzucają Peiperowskie pryncypia i kanony formalne (teorię pseudonimu i „rozkwitający poemat“, chociaż ślady tej poetyki są widoczne w wierszach poetów poznańskich), ale czczą jego postawę. W jednym znaczeniu Peipera nie ulega żadnej wątpliwości: oto otwiera on w najnowszej literaturze polskiej listę pisarzy, którzy przystępowali do świata z przekonaniem, że to jest zupełnie nowy świat, że runął stary porządek i wszystko trzeba zacząć od nowa, od początku zadać sobie najważniejsze pytania i postawić literę na białej karcie sztuki. Są na tej liście Tadeusz Borowski i Tadeusz Różewicz, jako autor „Niepo-

koju", i Marek Hłasko. Do tej listy poeci Nowej Fali dopisują: jedni Andrzeja Burzę, inny (Karasek) Rafała Wojaczkę, tragiczną, samobójczą ofiarę własnego nonkonformizmu.

Po piętnastu latach, jakie minęły od batalii rozpętanej przez Nową Falę, można mówić o pokonanych i zwycięzcach. Pokonani, to znaczy stylizatorzy, manieryści zesłi z placu boju. Nie wszyscy na margines, niektórzy, jak Grochowiak, do historii literatury, inni, jak Bryll czy Rymkiewicz, przekwalifikowali się, zmienili poetykę (Bryll) lub uprawiają z powodzeniem inną, efektowną działkę literatury pastiszu (Rymkiewicz). A zwycięzcy? Rozeszli się w różne strony wyobraźni i w różne strony rzeczywistego świata. W jakimś sensie właściwie wszyscy są pokonanymi i zwycięzcami. Decydujący jest punkt widzenia, osobisty punkt widzenia walczących. O co walczyli i co chcieli ocalić? Poeci Nowej Fali żądali od siebie przede wszystkim jednego – zgodności ich sztuki z ich ludzką kondycją, mówienia wprost na żywo, bez kostiumu, bez sceny, bez widowni. Nie obiecywali sobie wzajemnej lojalności, zgodności formalnej czy „merytorycznej”. Każdy z nich mówił z tego miejsca, gdzie się historycznie, psychologicznie czy po prostu sytuacyjnie znalazł: przed kioskiem z piwem, na zakręcie losu, we wspomnieniu, w żądzy życia, w pragnieniu sławy, kobiety, miłości. Poezja Nowej Fali uderzała więc bogactwem, różnicowaniem, wielobarwnością i wielogłośnością wyjętego z zanadru i rzuconego wprost w rzeczywistość słowa. W tym słowie słysząc i prawdę, i lęk przed prawdą; i pewność, i wahanie; pychę samoświadomości i pychę niewiedzy. Wszystkie poszczególne głosy poetów Nowej Fali zabrzmiały swoją własną pełnią. Wszystkie doczekały się mniej lub bardziej wnikliwych omówień. Pisząc o zjawisku Nowej Fali jako o pewnej całości, pewnej wybitnej całości, zwracam uwagę nie tyle na indywidualny wkład poetów, ile na odmiany, sposoby mierzenia się ze wspólnym wrogiem – pozorem. Tych odmian i sposobów nie da się zresztą oddalić od indywidualności poetyckich.

Już na starcie, na wstępie zarysowało się różnicowanie, które później pogłębiło się wyraźnie. Troska o obiektywizm, o beznamietny obraz świata każe Zagajewskiemu unikać pierwszej osoby. Mówi *my*, żeby nie powiedzieć *ja*. Czy mu ten dystans jest potrzebny do spotęgowania siły uderzenia, czy do zabezpieczenia się przed ewentualnością porażki? Ja-

rosław Markiewicz mówiąc: *nie gódź się na siebie*, widzi zagrożenie od wewnątrz i zmagając się z pozorem będzie zmagał się z własną wizją siebie. Karasek z bezradności, z braku rozeznania, z zagubienia się w stronach świata i sensach istnienia kreuje wielki pytajnik, który staje się problemem całego pokolenia. Czy ten problem jest do rozwiązania? Czy Barańczak pozna prawdę i czy potrafi wytrzymać jej spojrzenie na siebie? Czy język skuteczniej funkcjonuje jako belkot (jak chce Kornhauser), czy jako narzędzie bólu (jak wierzy Krynicki)? Jedynie Ewa Lipska nie zadaje pytań, na które nie ma odpowiedzi. Ona już na wstępie ma obraz całości, gdzie współistnieją na prawach równorzędności ból, radość, nadzieja, miłość i śmierć:

Jak ciężko jest patrzeć w te szyby podłużne.

Kobiety półsenne róż z twarzy strzepują.

A obok posępni przechodzą podróżni.

Za nimi jest pejzaż. Wojsko maszeruje.

W pejzażu są stoły. Na stołach jest wino.

Przy stole dziewczyna. W dziewczynie jest śmiech.

*A w śmiechu jest smutek. A wszystko jak w kinie
w tych szybach podłużnych. W dziewczynie jest śmiech (...)*

Jak ciężko jest patrzeć. Wojsko maszeruje.

W żołnierzu jest kula. A w kuli jest śmierć.

A w śmierci jest wszystko. I nic nie ma w śmierci.

A w śmiechu jest smutek. W miłości jest kres.

Przy stole dziewczyna. W dziewczynie jest serce.

A w sercu jest żołnierz. W żołnierzu jest kula.

I ciało żołnierza już ziemia przytula.

I płacze dziewczyna. Mijają podróżni.

Noc chłodem przegląda się w szybach podłużnych.

Wszyscy poeci Nowej Fali z miejsca, gdzie wypowiedzieli swoje pierwsze lęki, odwagi i pewności, i niepewności wyruszyli w świat szerokich możliwości. Czy wszyscy doszli do celów, które sobie wyznaczyli – pytanie przedwczesne, bo wciąż jeszcze idą. Niektórych, jak Kornhausera, zatrzymała rzeczywistość, w której się zadowolił. Także Barańczak osiadł w dobrze nagrzanym miejscu. Nie mam na myśli jego pozycji życiowej zdobytej uniwersytecką pracą i talentem tłumacza. Myślę o ciepłym gniazdku jego poezji, zabezpieczonym przed

huraganami i niepewnościami namietności. W poezji Barańczaka panuje niemalże błogi spokój w przeciwieństwie do tej walczącej, burzliwej, dynamicznej wizji świata z pierwszych zbiorów („Bez tchu“, „Dziennik poranny“). „Atlantyda“, a przede wszystkim „Widokówka z tego świata“ to ładny i ciekawy opis otoczenia, w jakim poeta przebywa, opis krajobrazu naturalnego i psychologicznego Nowej Anglii. Tego obrazu nie wstrząsa żaden ruch sejsmiczny życia wewnętrznego. Pisałam zresztą o najnowszej poezji Barańczaka w osobnej recenzji na tych łamach. (Zainteresowanych odsyłam także do omówień twórczości Karaska, Krynickiego i Markiewicza drukowanych w „Przeglądzie Powszechnym“ w ciągu minionych dwóch lat.) Ciągłe kłębi się natomiast życie w poezji Ryszarda Krynickiego. Ten poeta przewędrował więcej obszarów artystycznych niż jego koledzy po piórze. Jest może najbardziej ze współczesnych wrażliwy na formę. Zaczął od terminowania u Peipera, przeszedł przez etap Przybosiowego konstrukttywizmu, osiągnął maestrię wyrafinowania w rysowaniu pejzaży wewnętrznych (jego erotyki to arcydziełka), by wreszcie zatrzymać się przy plakacie, złotej myśli, uprawianiu poetyckiego pop-artu. Krynickiemu nigdy nie wystarczył program odbijania, wyrażania i odkłamywania rzeczywistości. Ten poeta ma wściekłą ambicję interweniowania. Chciałby zmienić, naprawić, oczyścić świat, uczynić go mieszkaniem dla wolnych i prawych ludzi. Swoją poezją modli się, klęczy, płacze, przyzywa Wybawiciela. Jest coś niewspółmiernego między ambicją świętości i ambicją piękna. Poezja Ryszarda Krynickiego chcąc pełnić misję apostołską wzrusza swoją anachronicznością. Krynicki wpatrzony w Pana Cogito Herberta jaką się jego mądrością. Jest nawiedzonym Nowej Fali.

Kierunki i etapy współczesnej wyobraźni najostrzej wyznaczają trzy poezje, trzy odmiany postaw przedstawicieli Nowej Fali: Zagajewskiego, Markiewicza i Karaska. Są wzajemnie przeciwstawne i nie do pogodzenia. Poezja Zagajewskiego i Karaska to dwa bieguny tego samego pragnienia. Poezja Karaska pragnie ogarnąć myślą, pamięcią, filozofią i historią kosmos, który cały, niepodzielny, jest mieszkaniem poety. Poezja Zagajewskiego przeciwnie, wynika z ograniczenia, z dopasowywania świata do zdolności i możliwości przeżycia go przez poetę. Tak jak w młodzińczym „Komunikacie“, tak i w dojrzałym „Jechać do Lwowa“ ja – poety jest w

defensywie, nie narzuca się, nie jest ani wyzwaniem, ani wezwaniem. To najbardziej dyskretne, najbardziej uskromnione „Ja” poezji współczesnej uobecnia się w wierszach Zagajewskiego przez identyfikację ze wszystkim, co poetę tworzy, a więc także ogranicza: z pejzażem, wspomnieniem osobistym, pamięcią zbiorową, przypadkiem, wyborem uczucia i jego brakiem. „Ja” tej poezji jest wciąż jeszcze nie ukończone, nieustabilizowane, wciąż się staje, narasta, wzbiera, jest przyszłością, przyszłością ocalającą przed oportunizmem. Przez swoją zdolność do mimikry, umiejętności adaptacji, a przede wszystkim przez rezygnację z pychy hamletyzmu poezja Zagajewskiego ma poczucie swojej pełni, pełni we współistnieniu ze światem ludzi i rzeczy. Dlatego właśnie „Ja” tej poezji nie musi się wcielać w pierwszą osobę liczby pojedynczej, by narzucić swoją obecność. Ono jest myślą o czymkolwiek, przebraniem za cokolwiek, rzeczą, brakiem rzeczy, biologią, historią. Jest rzeczywistością i jej pragnieniem, jest niezaspokojone, *chce płynąć akweduktami, łaknie coraz to nowych naczyń, chciałoby posmakować przestrzeń bez ścian, rozproszyć się, rozproszyć...* A więc zaznać błogostanu anonimów. To doprawdy ostateczna ambicja skromności.

Specyfiką poezji Karaska jest brak dystansu do siebie i do świata. Wewnętrzne i zewnętrzne jest umieszczone na jednym planie: zjawiska przedmiotowe i doznania podmiotowe zachodzą na siebie, zawężają się wzajemnie tworząc jeden splot, nurt, potok świadomości i uwarunkowań. Krajobrazy, ulice miasta, zjawiska świata, zdarzenia życia śnione i jawne zazębiają się ze wspomnieniami, przeczuciami, obsesjami, tworząc gęszcz egzystencjalny, gdzie skontaminowany jest konkret rzeczowy i konkret psychiczny. Wiersze Karaska to rozlewne poematy, w których, mimo rozlewności, napięcie emocji rywalizuje z lotnością wyrażenia. Brak dystansu objawia się brakiem ironii, obnażeniem się poety aż do bezradności. Z rozlewnej jawy świadomości wyłania się antyarkadyjskie marzenie poezji Karaska – chaos, naturalny stan istnienia. Chwile przeżyte kiedyś, w historii, w mieście, w marzeniu, chwile doraźnej teraźniejszości i chwile mające się dopiero wyłonić z przyszłości zrastają się w jeden czas jednostkowego życia. I ten prywatny, intymny czas jest właśnie czasem epoki. Prywatność nie miniaturyzuje, ale wyolbrzymia

przeżycia jednostki do skali kosmicznej. „Ja“ poezji Karaska jest nieskromnym świadectwem istnienia świata.

Jeżeli można mówić o syntezie w sztuce, to syntezą Nowej Fali byłaby poezja Jarosława Markiewicza. Ona postawiła na metafizykę, ona jedna w swoich bojach o prawdę rzeczywistości chce dotrzeć do ostatnich i ostatecznych sensów istnienia. Pisząc na tych łamach („PPN“ 9/1989) o wyborze wierszy Markiewicza tak oceniam tę poezję: *Markiewicz nie nakłada ani narodowych, ani politycznych wędzideł, jego poezja ma ambicje uniwersalistyczne i te ambicje realizuje. W tygłu poetyckiej wrażliwości mieszają się treści mityczne i historyczne, religijne i psychologiczne, społeczne, ekologiczne i demograficzne, wszystkie istotne mity i idee współczesności jak gorąca lawa wypełniają wiersze i poematy pozostające w stanie nieustannego poznawczego wrzenia (...) Supremacja pojęć zasadniczych – prawdy, konieczności, bytu, Boga – skontrastowanych i dopełnionych pojęciami pozoru, przypadku, niebytu składają się na sugestywną jedność doświadczenia poety. Właśnie ludzka potrzeba jedności, całości, harmonii, potrzeba wydobycia ich z wielości, cząstkowości, chaosu istnienia każą poecie rozbijać świat na atomy pytań i wątpliwości i składać go w nową przestrzeń transcendencji. Metafizyczna tęsknota za ostatecznym pojednaniem z tym, co niepojęte w przestrzeni i czasie życia zostaje zaspokojona aktem kreacji.*

Nowa Fala jest wciąż zjawiskiem aktywnym, dynamizującym życie uczuciowe współczesności. Promieniuje i odbija się w nowych faktach poetyckich, do których należy i poezja tzw. Nowej Prywatności, i ta czerpiąca bezpośrednio z dynamizmu warsztatowego nowofalowców, i – także – poezja sensu stricto publicystyczna, będąca pokłosiem polityczno-społecznych wydarzeń naszej rzeczywistości ostatnich lat. Nowa Prywatność realizowana w poezji m.in. Bronisława Maja i poetów gdańskich z najwyraźniej ukształtowaną osobowością Kazimierza Nowosielskiego nie postuluje bynajmniej odrotu od historycznego i społecznego konkrety, proponuje jedynie jego bardziej emocjonalny ogląd. Poezja publicystyczna stanowi chyba zamkniętą kartę w naszej historii literatury uzyskawszy swoje apogeum w autorskiej i anonimowej twórczości okresu stanu wojennego. Najciekawsza jest, oczywiście, ta kontynuacja czy rozwinięcie postaw poetyckich Nowej Fali, gdzie wyraźne są konsekwencje po-

znawcze i artystyczne w stosunku do pierwowzoru. Za najwybitniejsze zjawiska młodszej poezji współczesnej uważam poezję Macieja Cisy i Waldemara Żelaznego, któremu także poświęcałam już na tych łamach osobne omówienie i do którego twórczości powracałam niejednokrotnie przy różnych okazjach. Poezja M. Cisy z jej wyczuleniem na zależności i paradoksy prawdy i pozoru, z czułym zasluchaniem w wielość rzeczywistości, z pasją demaskowania wszelkiej nieautentyczności, z eschatologiczną inwencją i niepokorą, z maksymalną wreszcie pobudliwością językową pełni rolę sejsmografu współczesnych sumień i wrażliwości. Poezja Żelaznego to metafizyczne zwierciadło ludzkiej duszy dręczonej i uwznioślanej nieustannie aktami przemocy i nadziei, uwikłanej w procesy historycznej i psychologicznej agresji i wciąż marzącej o wolności, i wciąż kreującej czystą, wieczną, nieskończoną wizję samej siebie w wędrowce ku niepojętemu Bogu. Poezja Żelaznego ma w sobie siłę i przenikliwość spełniającego się proroctwa, dokonującej się wciąż i wciąż powstrzymywanej Apokalipsy, i tą ponadczasową i ponadludzką niejako wizją zdominowuje wszystkie inne przesłania naszej poezji.

„Que fais-je ici?” La poésie de la „nouvelle vague”, sa genèse et développement

Poétesse et critique, Adriana Szymańska traite de la poésie polonaise des 20 dernières années. Ce qui fut le fait majeur, c'est le mouvement poétique appelé „nouvelle vague”. Ni école ni fait ponctuel, l'oeuvre des poètes de cette „nouvelle vague” se faisait entendre en périphérie de la vie littéraire officielle, comme dérivée de la décomposition des valeurs du système politique et idéologique en place dans les années 1960 et 1970 chez nous. Elle se

définit par un programme de refus: éloignement pour toute adhésion „corps et âme”, refus de la passivité – synonyme de l'impersonnel, méfiance à l'égard du convenu et de la convenance et partant à l'égard de tout ce qui peut en être une conséquence stylistique. Ce qu'elle a en propre c'est le relief qu'elle donne à la mise à nu et à l'expression de la vérité du monde tel qu'il est.

Anna Sobolewska

Tryptyk biblijny Juliana Strykowskiego

„Wielcy są ofiarami Boga“

Świat literacki Strykowskiego jest utkany z materii religijnej. Problematyka wiary i jej ocalenia we współczesnym świecie zagarnia wszystko: wątki fabularne, charaktery, czasoprzestrzeń utworu. Problematyka ta jest ściśle związana z żydowską tożsamością pisarza. Zdaniem Strykowskiego tylko w kulturze żydowskiej tożsamość narodowa jest tak silnie związana z tożsamością religijną: ... *nie ma rozdziłu między religią a historią narodu żydowskiego* – napisał w „Odpowiedzi“. – *Gdy przestają obowiązywać zasady religijne, gdy religia zostaje usunięta z życia, przestaje funkcjonować naród* (s. 39)¹. Nie chodzi tu o przymus wiary, ale raczej o przeświadczenie pisarza, że wobec tej sfery żaden Żyd nie może pozostać obojętny. Z tego przekonania wywodzi się perspektywa metafizyczna obecna we wszystkich jego utworach.

Doświadczenie żydowskie, o wiele starsze od polskiego, obejmuje czytelny zapis poszukiwania odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące postawy wobec zła, relacji jednostki z narodem i Bogiem, wreszcie stosunku do własnego „ja“. Są to pytania żywe również w polskiej tradycji, zwłaszcza romantycznej. Może tylko w kulturze żydowskiej i polskiej można dostrzec podobny splot problematyki narodowej i religijnej, tak silne poczucie uwikłania Boga w historię narodu wybranego i prześladowanego równocześnie.

Dlaczego w ostatnich latach świetny powieściopisarz porzucił fikcję na rzecz historii biblijnych? Potrzebę wypowiedziania się poprzez fabułę i bohaterów zastąpiła chęć opowiadania na nowo Biblii, dzielenia się nią z czytelnikiem. W jego fascynacji Biblią kryje się pragnienie dotarcia do „boskiej tajemnicy“ ukrytej w historii narodu żydowskiego. Badając historię Przymierza Strykowski stawia na

nowo pytanie o tożsamość współczesnego Żyda, a także współczesnego Polaka. Wydaje się, że biblijne powieści Strykowskiego traktujące o wielkich chwilach małego starożytnego narodu zawdzięczają swoje powstanie wydarzeniom polskiej historii lat osiemdziesiątych. Czasy o największej intensywności nadziei i zwątpienia wymagały klarownego, obiektywnego zwierciadła. Strykowski przedstawia czytelnikom swojego tryptyku biblijnego archetyp zwycięstw i klęsk, który może nam pomóc w zrozumieniu nas samych.

W „Odpowiedzi” efekt „boskiej tajemnicy” został osiągnięty niezwykle prostymi środkami pisarskimi. Strykowski opowiada i tłumaczy Księgi Mojżeszowe streszczając i cytując Pismo Święte we własnym pięknym przekładzie. Komentarzem i hipotezą posługuje się oszczędnie. Biblijna stylizacja zmienia się jednak niepostrzeżenie w esej, gdzie przygody autorskiego „ja” przykuwają uwagę czytelnika w tym samym stopniu co opowiadana historia. Narrator porusza się wśród tajemnic (tajemnica natury ludzkiej i natury boskiej zaszyfrowanej w Księdze Wyjścia) i proponuje czytelnikowi wspólne poszukiwanie, a właściwie przymierzenie prawdy utajonej w dziejach Mojżesza do własnej prawdy wewnętrznej. Dopiero na przecięciu tych dwu perspektyw rodzi się sens.

Od czasów Abrahama Żydzi stali się niespokojnym duchem ziemi. Bohaterowie Strykowskiego zadają sobie pytanie, czy nie byłoby lepiej, gdyby Bóg dał im żyć, jak żyją inne narody – życiem osiadłym i bezpiecznym? Opowieść Strykowskiego zaczyna się znaczącą retrospekcją – spotkaniem Józefa z Jakubem i wędrówką Żydów w stronę Egiptu. Wystarczył jednak jeden niepomyślny obrót kołowego historii i gościnny Egipt stał się domem niewoli, zaś życzliwy faraon ustąpił miejsca okrutnemu prześladowcy.

Strykowski skupia się na tym co najistotniejsze – na dialogu człowieka z Bogiem. Kulminacją opowieści jest niewyobrażalny moment, kiedy *Bóg rozmawiał z człowiekiem „sam na sam”, „usta w usta”, mówił Torę*. W myśli kabalistycznej święte wydarzenie na górze Synaj stało się

¹ Utwory Juliana Strykowskiego cytuję wg następujących wydań: *Odpowiedź*, Poznań 1982; *Król Dawid żyje!* Poznań 1984; *Juda Makabi*, Poznań 1986.

ośrodkiem ezoterycznej hermeneutyki. W tej tradycji Tora w swoim jawnym kształcie jest formą wprowadzie duchową, ale skażoną, niekompletną. Porządek znaków Tory został zaszyfrowany, ukryty, gdyż znajomość prawdziwego tekstu mogłaby dać czytającemu władzę nad światem. Dlatego Tora i komentarze do Tory zawierają liczne zasłony, a nawet celowe mistyfikacje mające uchronić prawdę przed okiem profana. Jedynie Mojżesz obcował na górze Synaj z Torą prawdziwą, mistyczną, w postaci światła, a nie szeregu czarnych znaków na pergaminie. Mojżesz, według kabalistów, otrzymał od Boga nie tylko Torę, ale i klucz do niej – tajemnicę ukrytych kombinacji liter stwarzających i tłumaczących wszechświat². Odtąd w judaizmie (podobnie jak w nurtach gnostyckich) poznanie, rozumienie jako odczytywanie boskiego szyfru, staje się podstawową czynnością religijną i drogą do zbawienia. Tora pisana, zawieszona między słowem utraconym a słowem obiecanym, jest rekojmią przymierza i odkupienia.

Mojżesz religią tworzy naród. Z bezkształtnej masy chce uczynić „królestwo kapłanów i naród świętych”. /.../ Tragedią proroków było to, że mierzyli najwyższym etosem grzeszne sprawy ziemskie i przemawiali do ludu językiem Boga. Będzie to też tragedią Mojżesza-proroka (s. 40–41). Przymierze z JHWH (tak Strykowski oznacza Boga Izraelitów) było surowym przywilejem, oznaczało przede wszystkim wielkie wyrzeczenie. Mojżesz uczył swój lud czystości i prawa, czyli nieustannego rozróżniania między dobrem a złem. Na pustyni wybucha nienawiść ludzi do Mojżesza, która ma konkretne przyczyny (brak wody i mięsa), lecz przede wszystkim jest oporem przeciwko tej pracy uszlachetniania. Mojżesz nie przyniósł im obiecanego raju, przeciwnie – podarował im piekło bezdomności. Przeświadczenie Mojżesza, że człowiek powinien służyć Bogu całym swoim życiem, było nieskończenie odległe od przekonań i praktyki Izraelitów. Lud wybrany wkrótce przestał się Bogu podobać i JHWH wielokrotnie miał chęć go wygubić. To Mojżesz okazał się bardziej cierpliwy i wielkoduszny od Boga. Rozmowy Mojżesza z Bogiem toczą się według jednego scenariusza: Gniew Boga, kara, modlitwa Mojżesza i przebaczenie. Protest, bunt przeciwko surowym wyrokom boskim zawsze był ważnym elementem religijności żydowskiej.

Jedna z perspektyw tej opowieści to punkt widzenia ludu – tej krnąbrnej, niewiernej, bałwochwalczej masy, której ciąży niedawno zawarte Przymierze i obowiązek wiary. Historia powstaje ze wspólnego cierpienia. Coraz to czytamy o nowej formie masowej śmierci: raz będą to zatrute przepiórki, kiedy indziej ogień czy jadowite węże. Jednostkowe cierpienie się nie liczy, przecież i tak wszyscy pomrą na pustyni. Wiele epizodów historii Wyjścia prowokuje pytanie, które pojawia się w „Odpowiedzi” wielokrotnie: *Czy nie jest to aż nadto krzywdzące?* Z perspektywy jednostkowego losu kara jest zawsze niewspółmierna do winy, zaś nagroda do cierpienia.

Mojżesz nie wejdzie do Ziemi Obiecanej, gdyż zwątpił, czy ze skały da się wydobyć wodę: *To sprawiedliwość JHWH* – komentuje narrator. – *Ludzkie serce jest słabsze i burzy się przeciw niewspółmiernej karze. Jest to kara dopuszczalna w nieprzeniknionych rejestrach sprawiedliwości boskiej, ale nie w wymiarze tragizmu ludzkiego.* Narrator waha się, formułując swoje zastrzeżenia wobec „świętej historii” i natychmiast się cofa w bezpieczny, socjologizujący komentarz tłumacząc np. straszną zemstę na rodzie Koracha koniecznością bezwzględnej obrony teokracji i monoteizmu.

Wina Mojżesza – rozważa narrator „Odpowiedzi” – *polegała na tym, że przez czterdzieści lat nie potrafił stworzyć narodu godnego Przymierza z Bogiem. I dlatego ma go spotkać ten sam los co Aarona. /.../ Czy inny naród byłby lepszy? Może narodu nie da się naprawić wcale* (s. 95). To sedno książki. Rozmyślania Strykowskiego zawsze prowadziły do pytania, czy człowiek, a tym bardziej naród, w ogóle da się naprawić. Doświadczenie Taga i Azrila wskazywało, że naprawa grzesznika, jeśli nie ma być unicestwieniem, musi wypłynąć z zewnętrznego źródła łaski i radości, jak nauczał Baal Szem Tow, nie zaś z nakazu czy strachu.

„Odpowiedź” jest w pewnym sensie bardzo polską opowieścią o tragizmie historii narodu i ambicjach wielkiego duchowego przywódcy, który wierzy w to, że przeniknął plany Opatrzności i chce za wszelką cenę uświęcić swój naród. Mojżesz otrzymał od Boga rząd dusz. Tej samej

² Por. G. Scholem, *La kabbale et sa symbolique*, Paris 1980, rozdz. *Le sens de la Tora dans la mystique juive*.

władzy pragnęli romantycy. Czyż nie podobne wymagania stawiali narodowi Mickiewicz i Słowacki? Bezwzględne, wykraczające poza ludzkie poczucie sprawiedliwości uszlachetnianie narodu w „Królu Duchu” przypomina pracę Mojżesza nad swoim ludem. Mojżesz pragnął uczynić z bezkształtnej masy ludzkiej *królestwo kapłanów i naród świętych*. Czy da się jednak przerobić tłumy w aniołów?

Lektura „Odpowiedzi” prowadzi do wniosku, że narodu nie można siłą doprowadzić do wielkości i doskonałości, choćby nawet była to siła ducha. Naród nie może być święty, świętość może osiągnąć tylko pojedynczy człowiek. Tyle pouczeń i kar na próżno; i trujące przepiórki, i jadowite węże, i przepaść, która pochłonęła Koracha z rodziną. Jeszcze na samej granicy Ziemi Obiecanej Izraelici oddają się rozpuście z Madianitkami w imię Baala. *U kresu drogi Mojżesz pozostał sam, jak na początku wędrówki pełnej nadziei.*

„Dwie twarze” Boga

Autora „Odpowiedzi” fascynuje tajemnica dwoistości człowieka i dwoistości bóstwa – jego bosko-demonicznej natury. Podkreśla wątki irracjonalne i demoniczne w historii Mojżesza oraz w naturze JHWH utajonej w Księdze Wyjścia. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a także Bóg Mojżesza czasem objawia się jako *Bóg groźny i okrutny z rysem demonicznego ducha prasemickiej religii*. Strykowski rozważa tajemnicze zdarzenie, gdy JHWH napadł nocą na Mojżesza i nastawał na jego życie (uratowały go magiczne praktyki jego żony, Cipory) oraz dwukrotnie opowiada o spotkaniu Jakuba z demonem rzeki Jabbok, który mu groził i błogosławił: *Demon w Bogu? Jedność sił? W Bogu mieści się wszystko.*

Tę myśl, żywą w filozofii kabalistycznej (obecną w Biblii, np. w Księdze Izajasza), odnajdujemy we wszystkich książkach Strykowskiego. W „Odpowiedzi” Bóg jest źródłem zarówno dobra jak i zła, przynajmniej tak się przedstawia ludzkiemu poznaniu. Bóg zsyła na Izraelitów jadowite węże, a potem leczy ukąszonych za pomocą tajemniczej figury miedzianego węża rozpiętego na krzyżu: *Ja zabijam i ja*

ożywiām / Ja ranię i Ja leczę – wystawia Mojżesz Boga w swojej ostatniej pieśni.

Ucieczka z Egiptu zaczyna się epizodem radosnym, triumfalnym – cudem nad Morzem Trzcin. Wspomnienie wyjścia z domu niewoli i pierwszego zwycięstwa nad wrogiem żyje nadal w radosnych świątach Pesah i Sukkot, święcie Namiotów. Po serii cudów nastąpiły jednak ciężkie, jałowe lata błędzenia po pustyni. Opowieść Strykowski nie kończy się wejściem do Ziemi Obiecanej: *Adam został wygnany z raju, a Mojżesz nie został wpuszczony*. Wyczuwamy tu ton niepokoju czy nawet pewnego zażenowania, z jakim laik studiuje trudny do pojęcia plan Boży. Bóg przecież *wybrał sobie naród i obdarzył go takim losem*.

Strykowski nie łądzi sprzeczności, nie zacierą przeciwieństw obecnych w przekazie biblijnym. Prawda jest tu wyczuwalna właśnie jako różnica napięć między biegunami ludzkiego doświadczenia: dobra i zła, wiary i niewiary, miłości i gniewu. Bóg taki, jaki się objawia Mojżeszowi, jest Bogiem żywym, Bogiem zagniewania i łaski. W Księdze Wyjścia Bóg jest ogromnie ludzki w złym – w swoim gniewie, zazdrości, rozgoryczeniu – a niepojęty w dobrym. *Moje drogi nie są waszymi drogami* – powiedziane jest w Księdze Hioba.

Rudolf Otto twierdzi, że element irracjonalny, *numiniczny*, obecny we wszystkich religiach, jest szczególnie silny w religii semickiej, w biblijnym pojęciu Boga. Boga wyczuwa się tu raczej w grozie, tajemnicy i ciemności, w sferze misterium tremendum. Gniew Boga i jego rysy demoniczne są jednak tylko ideogramami nierozwiązywalnych pojęciowo uczuć, nie zaś boską esencją³. W judaizmie koncepcja czystej boskości, niewidzialnego, niepojętego bóstwa (sformułowana później przez kabalistów) znalazła się w konflikcie z ideą Boga żywego uwikłanego w historię swego narodu⁴. Zaiste Bóg rozumiany jako absolut nie jest tak kłopotliwy dla wyznawców jak Bóg wchodzący w byt i historię. Bóg wydaje się zawadą w trybach maszyny świata. Wiara w jedyne Boga, jak świadczą dzieje Żydów, ciąży wiernym w szczególny sposób: *Czyż nie lepiej czcić wielu*

³ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 46–47.

⁴ G. Scholem, dz. cyt., s. 106.

bogów? – kusi Dawida król Filistynów. – Jak u nas. Czego jeden Bóg nie robi, robi drugi. Żaden nie panuje jak król nad wszystkim i wszystkimi. Nasi bogowie podzielili się między sobą władzą („Król Dawid żyje!“, s. 131).

„Historia każdego z nas“

W polskiej tradycji literackiej Księga Wyjścia ma szczególne miejsce. Maria Czapka wspomina, że Mickiewicz stałe powracał do lektury Księgi Wyjścia i polecał ją przyjaciołom⁵. Znajdował tam niejedną analogię polskiego losu. Pod koniec życia rozważał polski Exodus – wyjście emigrantów z Francji jak z domu niewoli egipskiej z Towiańskim-Mojżeszem na czele. Siebie widział w roli Aarona, jego wymownego brata. Emigracja polska przypominała mu lud izraelski: skłócony, krnąbrny, buntowniczy, a jednak wyróżniony przez Boga. W tradycji ezoterycznej, bliskiej Mickiewiczowi, Exodus czytano nie tylko jako dzieje narodu i jego dobijanie się o wolność i wielkość, ale jako dzieje duszy – jej zwątpień, poniżenia, oddalenia od Boga. Czterdziestka jest symboliczną cyfrą cierpienia i pokuty, pozornego unicestwienia⁶. 40 lat wędrówki po pustyni to analogia 40 dni pokuty, które poprzedzają każde wejście do Ziemi Obiecanej, czyli wtajemniczenie. W tej perspektywie jałowe lata błędzenia po pustyni stają się przestrzenną, symboliczną analogią doświadczenia wewnętrznego, które św. Jan od Krzyża nazwał *nocą ciemną* duszy, a współczesna teologia określa jako kenosis. Cierpienie w poczuciu poniżenia, zwątpienia, a nawet odłączenia od Boga poprzedza nowe narodziny i nową, duchową tożsamość we wszystkich rytuałach przejścia. Ten wewnętrzny, duchowy wymiar Księgi Wyjścia jest jednak, zdaniem Mickiewicza, ukryty, a nawet celowo zaciemniony: *Odczytaj kiedy wolnym czasem podróż Żydów przez pustynię: jest to HISTORIA KAŻDEGO Z NAS. Ile tam razy lud z Mojżeszem, tyle razy nasze namiętności i myśli klóć się z wiarą; to chcą stanąć, to wrócić, to skarżą się na brak wody, to na brak mięsa etc. etc. Upadek wiary stąd najwięcej da się tłumaczyć, że nauczyciele schowali jej literę i nie czynili i drugim nie pokazali?* (podkreślenie moje – A.S.)

Historia Wyjścia opowiedziana przez Strykowskiego zyskuje wymiar bardzo osobisty i zarazem uniwersalny.

Strykowski usiłuje wydobyć z tej książki tajemnicę psychomachii, zmagania stworzenia ze Stwórcą i z własną duszą, której aspiracje zawsze sięgają „Ziemi Obiecanej”. Każda z jego książek jest ogniwem nie kończącego się dialogu – to literatura pytań, nie zaś odpowiedzi. (*Żyd musi kromkę chleba posmarować pytaniami* – czytamy w „Echu“.) Również „Odpowiedź” nie jest odpowiedzią, ale kolejnym pytaniem. Paradoksalnie, w książce opartej na autorytecie Tory – przesłania Boga dla Izraela – ten wątek niezgody jest najsilniej wyczuwalny. Ukrytym tematem utworów Strykowskiego jest ratowanie wiary. Bohaterowie jego powieści (i narrator „Odpowiedzi”) potrzebują Boga, by usprawiedliwić dwa wymiary absurdu w ludzkim istnieniu: historię i śmierć. Hiobowi w Eklezjaście udało się przecież zbudować fundament wiary z poczucia absurdu.

Im bliższa staje się śmierć Mojżesza, tym poetyczniejsze stają się karty Biblii – zaznacza narrator. Śmierć Mojżesza była równie samotna jak jego życie. Strykowski przypomina jego błogosławieństwo dla wszystkich pokoleń Izraela i samotną wędrówkę na szczyt góry Newo, gdzie – według słów kronikarza – czekał na niego Bóg. Czując zbliżającą się śmierć Mojżesz staje się wielkim teologiem, próbuje przekazać własną koncepcję bóstwa i coś więcej – swoje własne wtajemniczenie. Przedstawia Żydom Boga, z którym nie można się targować, nie można Go przekupić ani oszukać, gdyż Jego drogi są niepojęte. Tłumaczy Izraelitom jak dzieciom, że jeśli wejdą do Ziemi Obiecanej, to nie dlatego, że im się to należało, lub że ludy zamieszkujące Kanaan zasłużyły na karę. Ostatnia mowa Mojżesza uprzedza nową falę pychy i bezbożności. W tych ostatnich słowach jest czytelna tragedia Mojżesza-mistyka przemawiającego do tłumów...

Mojżesz wprowadza koncepcję łaski, a także nową ideę pobożności wewnętrznej jako nieustannej modlitwy, nieprzerwanego skupienia w Bogu, nie wymagającego ofiar ani kadzideł, ale pełni samooddania. Mojżesz był więc nie tylko prawodawcą, twórcą nakazów na zawsze związanych z jego imieniem, ale inspiratorem życia duchowego. *Jest to miłość*

⁵ Por. M. Czapska, *Szkice Mickiewiczowskie*, Paryż 1980, s. 235.

⁶ Symbolikę czterdziestki rozpatruje Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, rozdz. *Czterdzieści i cztery*.

⁷ Por. M. Czapska, dz. cyt., s. 217.

obejmująca całą istotę ludzką, uczucie absolutne /.../. Po co Bogu potrzebna taka miłość? – zastanawia się narrator. Może po to, by człowiek przeobrażony przez miłość mógł rozmawiać z Bogiem jak Mojżesz?

„Oto jestem“

„Król Dawid żyje!“ i „Juda Makabi“ są bliższe powieści opartej na materiale biblijnym niż esejowi. Fikcja miesza się czasem z dokumentem biblijnym. Fikcyjne są niektóre postacie, jak Amos w „Judzie Makabi“, sceny czy też ich szczegółowa reżyseria, np. pięknej sceny wyboru pomazańca spośród ośmiu synów Iszaja, kiedy ojciec zachwala swoich synów jednego po drugim. Królem zostanie oczywiście ten najmłodszy, będący – jak niegdyś Józef – utrapieniem braci. Szwy łączące autentyk i fikcję są niewidoczne. Autorowi udało się utrzymać jednolity ton opowiadania: wysoki, hieratyczny, a jednak żywy, umożliwiający plastyczny wizerunek zdarzeń i charakterów. Fikcyjne wątki i epizody mają urok biblijnego apokryfu.

Bohaterów poznajemy poprzez ich czyny i słowa, rzadziej słyszymy głos narratora. Strykowski używa dialogu hieratycznego o podwyższonym tonie, przypominającego dialog wielkich tragedii. Kwestie dialogu pomijają to co przypadkowe celując wprost w istotę rzeczy. Rezygnując z analizy psychologicznej i ograniczając psychologię autor potrafił jednak oddać złożoność psychiki biblijnych bohaterów, subtelność i ambiwalencję uczuć, np. dwuznaczny, rozpięty między skrajnościami miłości i nienawiści stosunek Saula i Dawida, prześladowcy i ofiary, w którym prześladowany jest silniejszy od kata, zaś prześladowca czuje się ściganą zwierzyną.

Tej psychologicznej wieloznaczności przeczy jednak rozkład akcentów moralnych i jednoznaczność ocen. Saul jest „zły“, potępiony za życia, a więc wszystko obraca się na jego niekorzyść, nawet piękne słowa, że nie godzi się, by król zabijał króla. Saul wypadł poza ramy „świętej historii“, jak przed nim Kain, Ezaw, Hagar z Izmaelem. Autor Księgi Królewskiej nie miał dla niego litości kreśląc wizerunek niemal szatański. Strykowski jest bardziej wielkoduszny. Upadek Saula wskazuje na fakt, że zło rodzi się z poczucia

krzywdy, z rozpacz. Zło jest tutaj słabością, chorobą duszy raczej niż szatańską wolą zła. Saul został przeklęty za to, że *był za słaby* – mówi o nim Samuel, obciążając go równocześnie grzechem pychy i bezbożności. Przekleństwo Boże zaciążyło nad Saulem od chwili, gdy oszczędził Amalekitów, zamiast ich wyciąć w pień razem z kobietami, dziećmi i bydłem. Tajemniczy to przypadek, kiedy litość okazuje się przeciwieństwem pobożności. W Księdze Królewskiej to prorok Samuel rozsiekął króla Amalekitów *w sztuki przed Panem*. Strykowski oszczędza swoim czytelnikom tej sceny.

Wiele jest ukrytych w tej opowieści o zwycięstwach pogromcy Goliata indywidualnych tragedii wplecionych w świetny los króla: smutek i gorycz bezpłodnej Mikal samotnej w przeludnionym domu Dawida, rozpacz Tamar zhańbionej przez brata, rozpacz zdrajcy, Achitofela, gdy Absalom nim wzgardził. Strykowski celuje w portretach mądrych kobiet, które umiały uspokoić szalonych i mściwych wojowników: Ricpy, nałożnicy Saula, i Abigail, jednej z żon Dawida.

Król Dawid, podobnie jak Mojżesz, uosabia mīt zwycięskiego przywódcy: *Rosła w narodzie wiara, że Dawid żyje przez wszystkie dzieje Izraela. Powstała pieśń, którą śpiewa dziś jeszcze naród izraelski „Melech Dawid chaj, KRÓL DAWID ŻYJE!”* – czytamy w zakończeniu książki. A jednak jej czytelnikowi – podobnie jak czytelnikowi „Odpowiedzi” – nie zostają w pamięci triumfy zwycięskiego króla. Mojżesz nie doczekał wejścia do Ziemi Obiecanej, Dawid odwrotnie – doczekał się pełni zwycięstwa, ale dni jego świetności minęły. Czytamy, jak zwycięzca niezliczonych plemion ukrywa się na pustyni przed własnym synem, Absalomem. Jego kobiety zostały zhańbione przez syna, królestwu grozi rozpad. Dawid staje się opuszczonym przez Boga Saulem bojącym się własnego sługi, Joaba. Zbuntowany syn i skrzywdzona córka mówią o nim *stary kozioł*. Jakby jeszcze za życia Dawida łaska Pana przeszła na jego syna, Salomona, i Dawid stał się zbędny. W losie Dawida można dostrzec okrutne prawo ziemskiej sprawiedliwości: zwycięzca musi zostać zwyciężony, cudzołożnik ukarany utratą kobiet; albo też bliski polskiemu czuciu ton ironii tragicznej wskazujący na to, że w historii, a także w życiu pojedynczego człowieka nie ma żadnych trwałych zwycięstw, spra-

wiedliwej zapłaty, pewnego oparcia. Nieubłagana siła wprawdzie podgryza trony, ale nie zawsze te co trzeba, poniża pysznego, ale częściej – sprawiedliwego. Ta sama siła pcha czystego do grzechu i upadku, silnego pozbawia woli, a słabego prowadzi do podłości i zdrady.

Niemniej jednak Dawid był większy w klęsce niż słaby, historyczny, żądający pomocy od duchów Saul. Pobożność Dawida była niezachwiana w szczęściu i w poniżeniu: *A jeśli JHWH powie „Odwracam się od ciebie“, OTO JESTEM, niech ze mną czyni wedle swej woli* (podkreślenie moje – A.S.). Dawid opuszczony przez sługi, zdradzony przez synów pozostał królem i bohaterem. Może właśnie na tym polega zwycięstwo, by umieć swojemu losowi powiedzieć: „Oto jestem“?

Dawid zwycięża także dlatego, że jest artystą widzącym więcej i szerzej niż wszyscy jego rywale. *Pan jest z nim*, bo on żyje jednocześnie w dwu światach – budując chwałę swojego królestwa nie zapomina, że człowiek jest *wędrowcem i przechodniem na świecie*. Jego przekleństwem jest rozdwojenie roli poety i harfiarza, którego *sandały i pas na biodrach są zbrzydzone krwią*. Tym mocniej wierzy w Jedyne i obietnicę przekroczenia ziemskich sprzeczności. Świętość Dawida jest innego rodzaju niż świętość człowieka odsuniętego od świata. Polega ona nie tylko na modlitwie i czystości uczynków (której nie zawsze udawało mu się dotrzymać), ale na skupieniu, utwierdzeniu każdego działania w Bogu.

Czytelnika powieści biblijnych intryguje ukryta myśl historiozoficzna autora. Optymiści znajdują w nich pociechę i potwierdzenie obecności Boga w historii. Pesymiści natomiast – gorzką myśl, że żaden naród, który umieścił Boga w historii i spodziewa się łask doczesnych, nie może uniknąć zawodu. Niemniej jednak, jeśli nawet tłumaczyć w sposób racjonalistyczny poszczególne epizody historii żydowskiej – jak to nieraz czyni Strykowski – to przecież cała historia narodu żydowskiego jest cudem.

„Nic nie mam tylko duszę“

Każda z biblijnych opowieści Strykowskiego będąc opowieścią o zwycięstwie jednostki kładzie nacisk na cenę zwy-

cięstwa. W „Odpowiedzi“ i w „Królu Dawidzie“ ceną jest totalna samotność proroka czy króla: *Wielcy są ofiarami Boga. To zapłata za ich życie, które było całopaleniem* („Odpowiedź, s. 114). W „Judzie Makabi“ ceną tą jest męczeństwo.

Druga Księga Machabejska opowiada o okrutnych prześladowaniach za wiarę za rządów syryjskiego satrapy, Antiocha Epifanesa (czyli Objawionego). Z tych czasów zachowało się świadectwo męczeństwa siedmiu braci i ich matki przywoływane przez Strykowskiego: *Przypiekani ogniem na patelni, krajani żywcem, odrącałi nieczyste mięso, a matka Anna błogosławiła ich i prosiła Boga, żeby dał im męstwo i wytrzymałość. Patrzyła na konających synów, jednego po drugim, do ostatniego, potem sama zginęła* (s. 25).

W opisie męczeństwa Anny i jej siedmiu synów narrator „Judy Makabi“ jest lakoniczny. Streszczenie jest tu obroną wrażliwości współczesnego czytelnika. Spróbujmy jednak wyobrazić sobie tę straszną scenę. Tak się stało, że nie musiałam jej sobie wyobrażać, zobaczyłam ją bowiem odtworzoną z całym średniowiecznym naturalizmem. Jest w Kolonii romański kościół Św. Andrzeja, gdzie znajduje się kaplica Machabeuszy ze złotym relikwiarzem z ich szczątkami. W średniowiecznej Europie nazwa „Machabeusze“ oznaczała nie tylko powstańców Judy Makabi, ale i męczenników za wiarę, o których opowiadają Księgi Machabejskie. Interesujące, że ci męczennicy Starego Testamentu zyskali godność świętych chrześcijańskich. Średniowieczna Nadrenia była centrum ich kultu, o czym świadczą liczne przedstawienia siedmiu męczenników w kadzi. W gotyckiej ikonografii chrystianizowano ten obraz umieszczając w tle wizerunek krzyża lub Matki Boskiej. Kolońskie relikwie pochodzą z synagogi w Antiochii zagarniętej przez chrześcijan. Zostały przywiezione z Konstantynopola dla cesarza Fryderyka Barbarossy w 1164 r.

Cała Kolonia jest ufundowana „na kościach“ męczenników. Renesansowa „złota kaplica“ w romańskim kościele Św. Urszuli jest największym skarbcem relikwii w tej części Europy. Znajduje się tam kilkadziesiąt relikwiarzy i trzysta czaszek. Ściany zdobią ornamenty z ludzkich kości – rozety z kości miednicy i napisy z piszczeli. Na ołtarzu spoczywają relikwie św. Urszuli, księżniczki brytyjskiej, i jej narzecz-

nego, św. Aeteriusza. *Beati sunt qui lavant stolas suas in sanguine agni* – czytamy na jednym z relikwiarzy.

Złoty relikwiarz Machabeuszy ma kształt kościoła. Na zewnętrznych ścianach świątyni widzimy dwa rzędy płasko-rzeźb przedstawiających Mękę Pana Jezusa i wielokrotne męczeństwo Machabeuszy (poniżej). Są to historie równoległe – pojmaniu Jezusa odpowiada schwytanie Machabeuszy, biczowanie Jezusa ma swoją analogię w biczowaniu siedmiu braci. Figura Matki Boskiej pod Krzyżem ma swój odpowiednik w postaci matki Machabeuszy, więcej nawet – wniebowzięciu Marii towarzyszy wniebowzięcie Anny wraz z synami. Obie przyjmuje Chrystus do swojej chwały. Historia Machabeuszy jest więc prefiguracją męki Chrystusa.

Kolejne tortury Machabeuszy zostały wiernie przedstawione na ścianach relikwiarza. Artysta dodał od siebie męki, o których nie ma mowy w Piśmie: obdzieranie ze skóry, miażdżenie i piłowanie. Przedstawienie nagiej, pięknej matki Machabeuszy w rękach kata kryje w sobie niepokojący rys sadomasochizmu charakterystyczny dla wielu obrazów męczeństwa. Relikwiarz koloński nie budzi dobrych uczuć. Przywołał we mnie zapamiętane z dzieciństwa podejrzenie, że obrazy męki w jakiś sposób sankcjonują kaźń. Sceny te budziły urazę do nieobecnego, strasznego Boga, łaknącego krwi, który posyła aniołów z palmami i koronami, zamiast wytrącić narzędzia tortur z rąk oprawców. Malarstwo religijne nastawione na głoszenie przyszłej chwały męczennika, i tym samym ignorujące „tu i teraz” cierpienia, jest często wyzbyte współczucia. Gloryfikacja cierpienia ociera się bowiem niebezpiecznie o gloryfikację przemocy. Obrazy męczeństwa nasuwają myśl o przemocy i fizycznym bólu jako ostatecznej rzeczywistości ludzkiej. Nic bardziej niż przedstawienie męczeństwa nie uwydatnia przepaści między sztuką a życiem, między pięknem a bólem (choć są obrazy, jak „Biczowanie” Piero della Francesca, próbujące przekroczyć tę sprzeczność godząc fakt cierpienia z harmonią świata).

Wróćmy jednak do książki Strykowskiego: *Na ołtarzu Apollina i przed posągami Antiocha palił się ogień, a żołnierze obracali różną z piekącymi się wieprzami /.../ W ciszy słychać było skwierczenie mięsa i psykanie tłuszczu* (s. 24–25).

Ta sceneria męczeństwa wydaje się w pierwszej chwili nieco groteskowa. Niełatwo nam uwierzyć w piekło hellenizacji. Niełatwo docenić heroizm siedmiu braci, a zwłaszcza ich matki posyłającej dzieci w ręce kata. Człowiek współczesny z trudem dostrzega sens męczeństwa tam, gdzie nie chodzi o życie drugiego człowieka, ale o obronę symboli religijnych. Jest tu jakaś niewspółmierność męczeństwa i jego bezpośredniej przyczyny – obrony przed drobnym, zdawałoby się, naruszeniem Zakonu. Czy jednak cena ludzkiej godności może być zbyt wygórowana? Są sytuacje, gdy jedynie ofiara z siebie samego jest potwierdzeniem ludzkiej wolności i może uchylić przewagę i samozadowolenie siły – nieważne wtedy, czy chodzi o królestwo, czy o kawałek mięsa. Jak osobliwe formy przyjmowała w ciągu wieków deklaracja lojalności! Przez najmniejszą szczelinę przyzwolenia (tu jest nią kawałek wieprzowiny) może w jednej chwili wyciec całe dobro, mozołnie uciętą wartość ludzkiego życia.

Powieść Strykowskiego głosi nie tylko chwałę militarnego zwycięstwa, ale i chwałę męczeństwa. Kwestia męczeństwa była przedmiotem ukrytej dyskusji, której ogniwami były kolejne powieści Strykowskiego. *Człowiekowi wolno zrobić wszystko dla ratowania życia, wtedy nie ma grzechu* – mówi Pesí, córka rabina, w „Głosach w ciemności”. *Żadna religia nie jest warta życia człowieka* – dopowiada Eli w „Przybylszu z Narbony”. Bohaterowie Strykowskiego to ludzie pogranicza, którzy nie mogą ani przyjąć Zakonu, ani go odrzucić, ale poza Zakonem czują własną degradację i pustkę. Między ich ostrożnym badaniem granic własnej ofiarności a bezwzględną apoteozą męczeństwa w „Judzie Makabi” leży przepaść. Wartość męczeństwa nie jest już przedmiotem dyskusji. Amos będący nieraz rzecznikiem autora mówi po prostu: *Cóż warto jest życie, jeśli nie jest warte śmierci?* W totalnej uległości męczennika, w zgodzie na własną śmierć kryje się przecież totalna niezgoda, sprzeciw wobec zabijania. Akt ofiary może być aktem buntu.

Niejako odwrotnością kwestii męczeństwa jest problem zdrady. Zdrada jest bowiem szatańskim rewersem męczeństwa. W obu przypadkach chodzi o zasadniczy akt wolnego wyboru, akt umacniający bądź degradujący osobowość. Bohaterowie Strykowskiego często urągali Bogu, że nie dał

im żyć jak innym narodom: na własnej ziemi, w spokoju i poczuciu siły. Niezgoda na własny żydowski los czasem prowadziła do heroicznej, bezwarunkowej solidarności z własnym narodem, a czasem do zdrady, obejmującej nie tylko utratę żydowskiego dziedzictwa, ale i samego siebie, własnej tożsamości. Ten problem pojawił się w „Głosach w ciemności” oraz w „Czarnej róży” i „Wielkim strachu”, gdzie zdrada wiary ojców łączy się z przyjęciem nowej wiary: *Żyd komunista przestaje być Żydem* („Wielki strach” s. 54). W „Judzie Makabi” zdrajcą jest zhellenizowany Żyd Menelaos, który we własnym mniemaniu jest zbawcą ojczyzny. Menelaos daje swemu synowi lekcję moralnego relatywizmu (*Co dla ciebie jest złem, dla mnie jest dobrem /.../ Mnie wszystko wolno*), wyczerpawszy jednak swój repertuar zakrywa twarz przed synem. Zdrajca zginie straszną śmiercią, uduszony w gorącym popiele przez swoich syryjskich mocodawców.

„Juda Makabi” ma wielu „bohaterów pozytywnych”: bohaterskich wodzów, jak Juda i jego bracia, nieustraszonych i pobożnych kapłanów, jak Matatiasz, ich ojciec. Beniaminkiem autora nie jest jednak żaden z bohaterów miecza, ale samotny, cichy mędrzec Amos, który jest dobrym duchem wojny sprawiedliwej, tym niemniej okrutnej. Czuwa on nad wiernością sprawom boskim, choć nie jest kapłanem ani lewitą. Amos jest synem zdrajcy Menelaosa. Nie znając nienawiści, Amos modli się do Boga nie o zwycięstwo nad wrogiem, ale o *mądrość i miłość*. Nie chce sądzić i potępiać: *Bóg go ukarze* – mówi Juda o Menelaosie. *Wszchemocny może odmienić jego serce* – powiada Amos.

Wydaje się, że nadzieja autora, który nieraz dzielił metafizyczną samotność swoich bohaterów, tym razem jest po stronie Amosa. *Najbardziej jestem przywiązany do Amosa* – powiedział. Amos jest głosicielem nowej koncepcji Boga, która powoli toruje sobie drogę do świadomości Żydów – wyobrażenie Boga miłosierdzia i łaski przeciwstawia się dawnej idei Boga zagniewania i kary. Podobna dysputa o naturze JHWH toczyła się w „Królu Dawidzie” między Dawidem, który wielbił Boga *wielkich i potężnych*, a prorokiem Gadem przypominającym królowi, że *Bóg jest ojcem wdów i sierot, biednych i poniżonych*.

Ważnym wątkiem książki jest wciąż na nowo podejmowana dysputa Judy i Amosa, wojownika i mędrca. Juda

reprezentuje tu „moralność wojenną”: *Potrzebni mi są żołnierze, a nie święci. I nie czas na miłosierdzie dla obcych* – powiada. Juda uczy Żydów walczyć, zabijać i mścić się. Zmusza poniżonych do przełamania odwiecznego żydowskiego wstrętu do rozlewu krwi. Amos natomiast, nie deprecjonując męstwa, daje im lekcję współczucia, a także wyrzeczenia. Amos ślubuje czystość i głosi nieznaną *radość świętości*. *Nic nie mam tylko duszę* – mówi Amos. Juda karci Amosa, że za dużo czasu zmarnował pocieszając starca, który przecież *nie jest jedyny w Izraelu*. Amos poucza swego wodza, że Jedynemu Bogu odpowiada *jedyność człowieka (Każdy jest jedyny)*. Amos jest prorokiem nowego Syjonu, Kościoła powszechnego, do którego *wszystkie ludy płynąć będą*.

Judzie wspomaganemu przez Amosa niemal udało się to, co nie powiodło się w pełni Mojżeszowi – stworzyć *królestwo kapłanów i naród świętych*. Taka jest uzdrowicielska moc zwycięstwa i wolności. Juda wypenił *obrzydliwości pogańskie*. Odbudowana świątynia w Jerozolimie budziła na nowo bojaźń Bożą i ludzką godność. Strykowski nie byłby jednak sobą, gdyby nie zawiesił znaków zapytania nad zwycięstwami Judy. Amos opuszcza Judę zrażony do wojny, która zaczęła służyć umacnianiu świeckiej władzy zwycięskiego państwa. Jedność religii i polityki, która dodawała mocy powstaniu Machabeuszy, została zerwana.

Opowieść Strykowskiego kończy się śmiercią bohatera. W Drugiej Księdze Machabejskiej czytamy o losach Judei pod rządami braci Judy, Jonatana i Szymona. Nadeszły czasy nie wojowników, ale inteligentnych przywódców o makiawelicznym talencie politycznym. Dziełem Szymona było zawarcie przymierza z Rzymem i Spartą przeciwko syryjskiej potęgze i wywalczenie autonomii dla Judei. Niemniej jednak taktyka Szymona, która wiązała się z naruszeniem Zakonu Mojżeszowego zabraniającego sojuszy z poganami, nie wyszła na korzyść Judejczykom, otworzyła bowiem Rzymianom drogę do Judei najpierw w charakterze sojusznika, później – zaborcy. Interesujące, że Księgi Machabejskie nie weszły w skład kanonu żydowskiego ani też Biblii protestanckiej. Być może za dużo tu świeckiej historii politycznej z całym jej immoralizmem?

Ulubiony przez Strykowskiego problem dwoistości bóstwa i jego bosko-demonicznej pełni w „Judzie Makabi” nie dochodzi do głosu. Dobro i zło zostały tutaj wyraźnie rozdzielone, a Bóg oddzielony od zła argumentem, że całe stworzenie jest dobre: *Bez ciemności nie ma światła – powiada Amos. Bez zła nie ma dobra. Granica cienia potwierdza słońce, zło rodzi dobro, Bóg nie niszczy swych twórców, każdy uznał za dobrego, a człowieka za bardzo dobrego* (s. 105).

Strykowski celował w obrazach duszy pobożnych grzeszników, ludzi zawieszonych między grzechem a cnotą. W „Judzie” role grzeszników i świętych zostały rozdzielone. Dobro i zło wprawdzie uwydatniają się nawzajem stawiając sobie opór, ale nie spotykają się nigdy. Być może jedynym łącznikiem między nimi umożliwiającym przepływ wartości jest współczucie? Ta klarowność dyskursu ma jednak swoją literacką cenę. Bóg nie jest już fascynującą Osobą, bohaterem książki, jak w „Odpowiedzi”.

Postówiem do „Judy Makabi” jest przemówienie autora wygłoszone na wieczorze jubileuszowym z okazji osiemnastolecia jego urodzin. Pisarz opowiadał, jak ojciec posyłając go do polskiej szkoły nauczył go jednego tylko słowa: „Jestem”. Tego dnia odpowiadał „jestem” na wszystkie pytania – o obecność czy o rachunki. A klasa wybuchała śmiechem. I tak słowo „jestem”, przekazane przez ojca, stało się pierwszym polskim słowem autora, słowem pojednania i zakorzenienia w obu kulturach. Jest w tym coś intrygującego, ponieważ właśnie słowo „jestem” jest najważniejsze, będąc w języku hebrajskim imieniem boskim i kluczem do tajemnicy Boga i człowieka.

Le triptyque biblique de Julian Strykowski

Julian Strykowski (né en 1905), prosateur polonais (romans: „Le songe d’Azril”, „Les voix dans les ténèbres”, „Austeria”) dont l’oeuvre est dominée par la recherche d’une morale à suivre dans un monde en transformations historiques violentes. Cette recherche engendre chez les héros un déchirement face à des valeurs inconciliables, déchirement qui prend une dimension tragique dans les romans à thème juif. En effet, à côté

d’I. Singer, Strykowski est le plus grand chantre épique en littérature mondiale du monde juif en Pologne d’avant 1939, du vieil usage et de la culture juifs de chez nous.

Le texte ci-dessus porte sur la problématique du triptyque romanesque „La Réponse” (1982), „Le Roi David est vivant!” (1984), „Judas Machabée” (1986), et sur l’enracinement de l’auteur dans les civilisations polonaise et juive.

List pasterski Episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej

1. Jezus Chrystus, Odkupiciel człowieka, jednoznacznie mówił o tym, co stanowi podstawę mocy ludzkiego istnienia, co nadaje człowiekowi zasadniczy kierunek rozwoju i co ostatecznie staje się źródłem siły pośród doświadczeń wędrowania przez ziemię. Słowo Boże, Dobra Nowina o zbawieniu, przyjęcie tego słowa i kształtowanie życia w oparciu o jego zasady – to wedle Chrystusa sztuka budowania domu na skale. Domu odpornego na przeciwności, nazwane w zakończeniu Kazania na Górze *deszczami, wezbranymi potokami, wichrami* (por. Mt 7,24 nn). W przeciwnym razie, w przypadku *budowania na piasku*, grozi samemu człowieczeństwu ruina, określana w Ewangelii jako postawa człowieka *nierozsądnego*.

Przytaczamy te myśli w specjalnych okolicznościach i w szczególnym kontekście społecznym. Pragniemy bowiem zaprosić Lud Boży Kościoła w Polsce do wspólnej modlitwy i zadumy nad perspektywą pracy katechetycznej w szkole.

Jako naród scalony przez Chrzest, jako naród o ponad tysiącletniej kulturze chrześcijańskiej, wreszcie – jako państwo, któremu przez wieki Kościół służył, nie możemy zepchnąć na margines, nawet podczas niełatwego kontekstu gospodarczego i politycznego, tej kluczowej w istocie sprawy.

Polska ma szczególne prawo odnalezienia siebie we wspomnianym ewangelicznym zapisie o domu budowanym na skale. *A skałą tą był Chrystus* – powie za Apostołem, za Księdzem Skargą Jan Paweł II. Najbardziej pobieżne przyjrzenie się dziejom ojczystym wskazuje na nieustanny związek ewangelizacji z życiem poszczególnych pokoleń. Katechizacja na ziemi polskiej tak przepajała duszę narodu ewangelicznym zacznem, że ze zdumieniem trzeba podziwiać zarówno moc wiary, jak też moc w dążeniu do niepodległości bytu narodowego i państwowego. Nie trzeba przecież przypominać roli, jaką spełniła religia w obronie praw narodu, choćby w czasach rozbiorów lub w latach obu wojen światowych, wreszcie w latach zmagania się z systemem totalitarnym, który z założenia negował Boga i ograniczał podstawowe prawa człowieka.

Nie jest żadnym nadużyciem stwierdzenie, że zasadniczą rolę w tych procesach odegrało wychowanie, które poprzez dom i szkołę przynosiło treści najbliższe duchowości Polaków.

Dlatego trudno dziś wprost uwierzyć w ogrom krzywdy, która spotkała naród, ogatacając polską szkołę z wartości religijnych, na

które zawsze było miejsce. Starsze pokolenie może ze złości wspominać swoich prefektów i katechetów, którzy w szkole ucząc o Bogu, wychowywali w całkowitej zgodności z treściami wychowania w rodzinie.

Kiedy likwidowano katechezę w szkole w latach pięćdziesiątych, czyniono to z pobudek, które trzeba dostrzegać i odważnie o nich mówić. Były to bowiem działania systemu ateistycznego, który nie tylko wykluczał Boga i konsekwentnie utrudniał działania Kościoła, ale który nadto podważał i świadomie rozmywał narodową tożsamość w przekonaniu, że społeczeństwo pogodzi się z taką formą istnienia, w której łatwo człowieka uzależnić od systemu, uczynić pionkiem na szachownicy politycznych licytacji. Stąd znamieny powrót katechez do szkół w roku 1956, powrót wymuszony społecznym żądaniem narodu, który miał świadomość, że *budowanie na piasku*, bez odniesienia do wartości ostatecznych, nie rokuje trwałości i powoduje klęskę jakichkolwiek zamierzeń w kształtowaniu bytu społecznego. Kolejny raz, w roku 1961, odczuliśmy przemoc systemu, który po chwilowej odwilży, znowu ograbił społeczeństwo z nieodłącznej od niego wartości, jaką było religijne wychowanie w warunkach przynajmniej takich, w jakich odbywał się cały proces nauczania.

2. Jest miejsce i pora, aby oddać hołd polskim rodzicom, którzy z tym stanem się nie pogodzili. Na różne sposoby zabiegali o powrót katechez do szkół. Pisali oświadczenia żądające tej katechez, broniли prefektów, sami nierzadko cierpiąc z powodu jednoznaczności swoich postaw.

Kościół nie przegrał wielkiej sprawy nauczania i wychowania religijnego. Powstała, ku zdumieniu wielu narodów, ogromna sieć punktów katechetycznych. W nich też trwały zmagania o swobodę przekazywanych treści, o czas dla dzieci i młodzieży, choć oferty systemu ateistycznego były na tyle obfite, że niejednokrotnie wymagały od katechizujących i katechizowanych ogromnej odporności.

Jest więc również miejsce i pora, aby podziękować Bogu za tę postługę Kościoła w punktach katechetycznych. Za każdego księdza, siostrę zakonną, za całe rzesze katechetów świeckich, za pracę w uczelniach katolickich, za każdy katechizm i książkę religijną, za wszystko co wypełniało ową krzywdzącą lukę po usunięciu religii ze szkół.

3. Stawiając na nowo ten problem ufamy, że w zasadniczej myśli na dziś będziemy zupełnie jednoznaczni. Powrót katechez do szkół jest naprawą jednej z krzywd, która spotkała społeczeństwo w czasach systemu totalitarnego, systemu, który pozostawił spustoszenie nie tylko ekonomiczne, ale nade wszystko – moralne. Odchodząc

od owej przeszłości, pragniemy równocześnie wracać do korzeni, do całej prawdy o tym, kim jesteśmy i jacy pragniemy być. Pragniemy *budować na skale!*

Jako Pasterze Kościoła w Polsce czujemy się zobowiązani te słowa wypowiedzieć z całą mocą przekonania i z ufnością, że wyrażają one odczucie ogromnej większości naszego społeczeństwa.

Pragniemy ponadto wyraźnie uwypuklić teologiczny fundament naszego zatroskania. Każdy człowiek ochrzczony, na mocy tego Sakramentu ma prawo i obowiązek do poznawania swej wiary, rozwijania jej, ożywiania w miarę rozwoju swej osobowości. To, co przez wiarę rodziców i chrzestnych, rodzi Boże życie w człowieku, musi być w miarę lat i dorastania stale na nowo wybierane i poznawane. Miejscem religijnej formacji, podobnie jak intelektualnego rozwoju, winna być szkoła.

Nader dobrze bowiem wiemy, że nie da się rozdzielić pojęć: uczyć i wychowywać. One się przenikają, dopełniają, one kształtują człowieka. Kult wiedzy, wspierany sloganami o światopoglądzie „naukowym“, nieraz już poniósł klęskę. Zgotowali ją ci sami, którzy hołdując tym pojęciom, stawali bezradni wobec człowieka, który na skutek rozchwianych proporcji mógł i bywał wykształconym zbrodniarzem lub uczonym nihilistą.

Powrót katechezy do szkoły – to także zatroskanie o samą zasadę obrony godności człowieka. Lata powojenne obfitują w dokumenty, których szlachetnym zamierzeniem jest uniknięcie tragedii wojen i niesprawiedliwości. Dokumenty te przybrały formy międzynarodowych deklaracji gwarantujących poszanowanie praw człowieka. Na wszystkich szlakach swoich pielgrzymek wypowiada je głośno Jan Paweł II. Papież akcentuje szczególnie prawo do wolności religijnej, swobody kultu, możliwości wychowywania zgodnie z przyjętą wiarą.

Mając świadomość, że prawa te nie są z niczyjego nadania, stanowią bowiem samą istotę godności osoby ludzkiej, państwa mogą je jedynie otoczyć opieką, zabiegać o ich przestrzeganie, umożliwiać życie wedle nich. Każde uszczuplenie jest tutaj krzywdą i naruszeniem tej sfery życia człowieka, która jest jego podstawowym dobrem. Po latach naruszania tych praw w naszej Ojczyźnie – przychodzi czas, aby je na nowo odbudować, przywrócić w całej rozciągłości. Znajdzie się wtedy spokojną motywację, dlaczego rodzice mają prawo widzieć w szkole sojusznika w dziele wychowania dzieci i młodzieży. Znajdzie się również motywację, dla której katecheza szkolna jest integralną częścią tego wychowania.

Katecheza szkolna musi być także dostrzeżona jako dobro służące pogłębianiu poczucia narodowej i kulturalnej tożsamości. Od „Bogurodzicy“ po Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej rozciąga się obszar duchowego życia narodu. Jest to obszar zdecydowanie prze-

sycony treściami ewangelicznymi. Kościół jest w tej posłudze nie do wyręczenia. Ukazuje bowiem same fundamenty bogactwa naszych dziejów, a nie tylko ich przejawy. Nie da się zastąpić katechezy najlepszymi nawet wykładami i podręcznikami ukazującymi rolę chrześcijaństwa w naszych dziejach i w naszej kulturze. Trzeba dotknąć samego źródła. Trzeba przez poznanie Boga i tego, czego uczy Objawienie dostrzec, jak głęboko chrześcijaństwo zapuściło korzenie w tej ziemi – w ludziach tej ziemi. Z tych korzeni czerpano i czerpie się nadal twórcze inspiracje. One stanowią o swoistym etosie narodu, który ukształtował się w świetle Bożych zasad życia jednostkowego i zbiorowego. Tego dobra nie wolno więcej uszczuplać ani skazywać na niepewny los. Dobro wspólne dziejów stanowi bowiem o charakterze narodu. Można tylko dziękować Opatrzności, że pośród różnych przeszkód to ewangeliczne dobro ocalało. Teraz pora, by je podjąć i pomnażać.

4. Oczekujemy Bożych owoców, które wynikną z powrotu katechezy do szkół. Idzie przecież o przepowiadanie prawd ewangelicznych, o przybliżanie Boga, który jest Miłością, o wychowanie w duchu praw i nakazów, które nadają ostateczną orientację człowiekowi, czyniąc go jednocześnie jak najlepszym członkiem społeczności ziemskiej.

Nie lękamy się uprzedzających przestróg przed jakąkolwiek nietolerancją. Jezus Chrystus w przekazie zasad tolerancji poszedł najdalej – aż po miłość nieprzyjaciół. Miejsce Chrystusa w rozwoju człowieka może nieść tylko ewangeliczną wrażliwość na ludzi, na ich odmienność i niepowtarzalność, na prawo do swoich przekonań. Chrystus nikomu nie zagraża!

Nie lękamy się również posądzenia, że wśród narodowych kłopotów wydobywamy teraz zagadnienie powrotu katechezy do szkół.

Przed wszystkim jest to powrót, a więc odzyskanie dobra, którego pozbawiono naród wbrew jego woli. Nadto jednak, jeśli w trudnych czasach pragniemy tego powrotu, to głównie dlatego, aby pokolenia, które przejmą nasze dzisiejsze zdobycze, były pokoleniami gwarantującymi ciągłość narodowych tradycji, kultury, pokoleniami budującymi na zasadach moralności, nie rozkradającymi wspólnego dobra. Nie ma w tych stwierdzeniach uproszczenia. Jest prostota podjęcia papieskiego wołania: *Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. Co więcej – człowiek samego siebie nie może zrozumieć bez Chrystusa*. Przed laty wielotysięczny tłum podjął to wołanie odpowiadając pieśnią: „My chcemy Boga”. W tej pieśni, jak w zorganizowanym życiu, jest miejsce na Chrystusa w *książce, w szkole*. To odpowiada duchowi narodu i dlatego staje się naszym zadaniem.

Zadanie to widzimy jako służbę Bogu i bliźnim, młodzieży i rodzicom, szkole i całemu narodowi. Tak było to zadanie przez Kościół pełnione przez wieki i takim pozostanie.

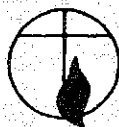
Wierni podstawowemu zleceniu Chrystusa, aby Jego Ewangelia była przepowiadana na całym świecie, pragniemy odzyskać dla niej utracone miejsce w polskiej szkole. To odzyskanie nie może się dokonać na zasadzie przyzwolenia czy politycznej gry sił parlamentarnych. Chrystus ma prawo do każdego człowieka. Człowiek ma niezbywalne prawo do poznawania swej wiary i życia w zgodzie z jej zasadami. Rozważmy więc w sumieniach, za jak wielkie dobro podejmujemy odpowiedzialność. Właśnie w tych czasach, które po latach może ktoś nazwać trudnymi czasami naprawiania krzywd, które godziły w zasadniczą tkankę narodu.

5. Każdego roku, w uroczystość Królowej Polski, modli się Kościół w Ojczyźnie prosząc Boga, aby przez przyczynę naszej *Matki i Królowej religia nieustannie cieszyła się wolnością, a Ojczyzna rozwijała się w pokoju.*

Matce Bożej, naszej Matce i Królowej zawierzamy pełną wolność religii i pełne szczęście Ojczyzny, ufni, że rzesze katechizowanych w szkole przejmą godnie dorobek wieków i wpiszą się chlubnie w lepsze jutro kraju.

O modlitwę w tym duchu prosimy, przekazując błogosławieństwo wszystkim ludziom dobrej woli.

*Podpisali Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi
zebrani na 241. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski
Kraków, dnia 16 czerwca 1990 r.*



W szkole czy przy kościele?

Powrót katechizacji do obowiązku nauczania szkolnego zaistniał w sposób widoczny w świadomości społecznej oraz w publicystyce po ogłoszeniu stanowiska Konferencji Episkopatu Polski w tej sprawie i Listu pasterskiego.

Po ustawowym zakazie z 15 VII 1961 r. religia jako przedmiot nauczania w szkołach przestała istnieć. Wysiłkiem woli, a także finansowym całej społeczności ludzi wierzących w naszym kraju została przeniesiona do przykościelnych punktów katechetycznych. Naturalne więc powinno być w obecnej sytuacji społecznej i politycznej przywrócenie jej dawnego miejsca, zgodnego nie tylko z poczuciem sprawiedliwości, ale przede wszystkim z tradycją polskiego systemu edukacji szkolnej. Zasadność takiego rozumowania wspierają prawie powszechne odwołania do wartości chrześcijańskich deklarowane w naszym życiu publicznym i równie powszechnie wyrażana aprobaata nauki Jana Pawła II, wielokrotnie podkreślającego potrzebę nauczania religii w szkole.

Pojawiły się jednak głosy sprzeciwu motywowane najczęściej obawami przed: nietolerancją; dyskryminacją dzieci i młodzieży innych wyznań lub z rodzin niewierzących; tworzeniem sytuacji konfliktowych; fanatyzmem. Nieco inny rodzaj zastrzeżeń jest wyprowadzany z dość szczególnego z troskowania o brak dostatecznej liczby dobrych pedagogów, utratę korzyści, jakie Kościół wynosi z własnej sieci katechetycznej, spowszednienia religii jako *tylko jednego z wielu przedmiotów nauczania*, osłabienie więzi z parafiami. Manifestacja niechęci bywa też wzmacniana zarzutami wobec nie douczonych katechetów, *nieporadnie i naiwnie* wykładających swój przedmiot.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że pierwsza grupa argumentów jest konsekwencją uprzedzeń przenoszonych do rzeczywistości w sposób dość subiektywny. Tak jest np. z nietolerancją zakładaną a priori jako zjawisko nieodłącznie związane z nauczaniem religii. Jak zatem ma się dziś rodzić tolerancja? Czy usuwając z praktyki codziennego życia sytuacje nakazujące szacunek dla poglądów i postaw innych niż własne ma się szansę wychowania człowieka w duchu tolerancji? Bardziej przekonujące wydaje się założenie, że właśnie w obrębie szkoły katecheza mogłaby spełnić ważną rolę w odbudowywaniu cnoty tolerancji, tak systematycznie wyprowadzanej ze świadomości Polaków w ostatnim półwieczu. Szkoła, o jaką zabiegamy, nie spełni naszych oczeki-

wań, jeśli nadal w sposób wymuszony, drogą zakazów i eliminacji zechcemy „uczyć” cnót, których nam brakuje. Różnorodność postaw, wyznań, światopoglądów jest znakiem naszego czasu, dziecko powinno ją dostrzegać już w środowisku szkolnym, kiedy formują się jego dyspozycje do nawiązywania dialogu z innymi ludźmi. Możliwość takiego spojrzenia na miejsce religii w szkole nasuwa lektura nauk II Soboru Watykańskiego: *Tych, którzy w sprawach społecznych, politycznych lub nawet religijnych inaczej niż my myślą i postępują, należy również poważać i kochać, im bowiem bardziej dogłębnie w duchu uprzejmości i miłości pojmimy ich sposób myślenia, tym łatwiej będziemy mogli z nimi nawiązać dialog* (KDK 28). *Kościół surowo zabrania zmuszać kogoś do przyjęcia wiary lub doprowadzać do niej czy przyznaczać [niestosownymi środkami, jak też z drugiej strony stanowczo broni prawa, aby nikogo nie odstraszano od wiary niegodziwymi środkami* (DM 13).

Obawy usytuowane jakby w trosce o straty, na jakie Kościół narazi się rezygnując z własnej sieci katechetycznej, a także o spowszednienie religii jako *jednego z przedmiotów* nauczania, pobrzmiewają tonem kapitulacji i niezrozumienia misji Kościoła, którego obowiązkiem jest być obecnym w życiu człowieka. Także wtedy, kiedy jest on w szkole. Nie postrzega się dziś głosów przeciwnych posłudze religijnej w więzieniach, szpitalach, wojsku, a nawet w policji. Dlaczego zatem budzi wątpliwości powrót katechezy do szkół? Wyszukiwanie przeszkód, przenoszenie różnych drastycznych przykładów z przeszłości (nudny katecheta, rygorystyczny w wymuszaniu praktyk religijnych itp.), przywoływanie przykładów z młodości wielkich ludzi, jak S. Żeromski czy Cz. Miłosz – jest anachronizmem i nieporozumieniem.

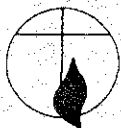
W projekcie ustawy o systemie edukacji jako cel owego systemu stawia się *zapewnienie dzieciom, młodzieży i dorosłym warunków umożliwiających wszechstronny rozwój osobowości człowieka*. Trudno sobie wyobrazić spełnienie tych zamierzeń bez wartości wprowadzających do religijnego doświadczenia świata, a już na pewno określeniem na wyrost jest nazywanie tak skonstruowanego systemu *zintegrowanym*. Stanowisko Ministerstwa Edukacji Narodowej, zamieszczone w „Gazecie Wyborczej” z 15 V 1990 r., wobec treści komunikatu z 240. sesji plenarnej Konferencji Episkopatu Polski jest jednoznaczne, choć nie pozbawione sprzeczności. Minister Anna Radziwiłł przyznaje: *Uniwersalne wartości chrześcijańskie powinny być obecne w wychowaniu oraz: trzeba, żeby dziecko po szkole – niezależnie, czy jest wierzące czy nie – wiedziało, co to jest Kościół i po co jest ołtarz*. Jednocześnie

pani minister jest przekonana, że *wprowadzenie religii jako przedmiotu do szkół na pewno powodowałoby napięcia*, dlatego *wracanie do zapisu z Konstytucji z 1921 r. o religii jako obowiązkowym przedmiocie nauczania uważamy za głęboko niestuszne*.

Choćby krótki kontakt z naszą szkołą pozwala odkryć całą jej słabość, tkwiącą nie tyle w strukturze organizacyjnej, ile w duchowej mierności. Konflikt wewnątrz zespołów nauczycielskich, brak więzi między podmiotami szkoły (uczniowie, nauczyciele, rodzice), jałowość wychowawcza, mur między społecznością szkolną a administracją, bierność i zniechęcenie – to tylko część niedomagań. Z tej perspektywy przekonanie, że powrót katechezy do życia szkoły byłby *głęboko niestuszny*, wydaje się dużym uproszczeniem, tłumaczącym poniekąd przyczyny fascynacji laickim modelem szkolnictwa wpisanym w projekt ustawy o systemie edukacji. Jeśli szkoła ma stać się autentycznym środowiskiem wychowawczym, instytucją, która pomoże wychodzić społeczeństwu ze spustoszenia spowodowanego życiem w państwie ideologicznym – musi postawić na pierwszym miejscu osobę, jej prawa i obowiązki wobec innych. Tylko wtedy będzie umiała wskazywać drogi, na które chciałoby się wejść. Dlatego powinien znaleźć się w niej przedmiot w tym pomagający.

Na koniec może warto przypomnieć, że religia jest częścią naszego kodu informacyjnego i częścią systemu kultury, w której żyjemy. Chrześcijański system wartości i cywilizacja śródziemnomorska uformowały nasze myślenie o człowieku i świecie. Szanują to kraje zachodnie ustalając normy prawne umożliwiające nauczanie religii w szkołach państwowych. Tym bardziej wydaje się to konieczne u nas, gdy wiadomo, że długo jeszcze szkoły prywatne i społeczne mające wolny wybór w podejmowaniu decyzji, o których mowa, nie będą dostępne dla każdego. Dlatego wydaje się zasadne, aby szkoły państwowe i samorządowe miały podstawy prawne do nauczania religii, wszędzie tam gdzie ludzie będą się o to ubiegać dla swych dzieci.

Grażyna Ziółkowska



Nauka religii – tak, ale nie w szkole państwowej

Gwoli modnego obecnie eksponowania fragmentów własnych zyciorysów: w szkole podstawowej podlegałem obowiązkowej nauce religii, zaś na koniec roku na świadectwie otrzymałem z tego przedmiotu „bardzo dobry”. Później, będąc uczniem liceum pedagogicznego, dostałem się pod ideowe wpływy pionierów wychowania laickiego w szkole socjalistycznej, m.in. obecnego Marszałka Sejmu RP. Jednocześnie Mikołaj Kozakiewicz, jako chyba pierwszy wówczas w Polsce Ludowej, opowiadał się za wychowaniem „religijnym” w rodzinie niewierzącej¹. Dlatego, nie tak bardzo jak KTT w „Polityce”, zdziwiło mnie, iż niedawno marszałkowie Sejmu i Senatu *wprowadzali solennie pod ręce pry-masa Polski do sali parlamentu (...) dzieląc się z nim opłatkiem wśród ogólnego śpiewania kołęd*². Jednocześnie jednak, jako tak „laicyzowany” nauczyciel akademicki i aktualnie niekonfesyjny badacz aktywności społeczno-religijnej młodzieży, podzielał zaniepokojenie K. T. Toeplitza wyrażone w cytowanym artykule, iż *jedynym oprócz Polski krajem, w którym oficjalnie wyznaczono kapelana, mającego sprawować opiekę duchową nad członkami parlamentu, jest Iran Chomeiniego*. Ów patronat dominującej religii katolickiej już nie tylko tradycyjnie dotyczy NSZZ „Solidarność” (np. rozpoczęcie II Zjazdu mszą w bazylice oliwskiej), ale i obejmuje coraz liczniejsze aspekty życia publicznego. Niekorzystny wydaje mi się obecny mariaż religii z polityką z jednej strony, a z drugiej mam obawę, iż będzie to prowadzić do instrumentalnego traktowania wiary religijnej. Można osobiście wierzyć, iż Bóg pomoże teraz bardziej Polsce, a w tym i naszej biednej oświacie – tylko dlaczego należy upowszechniać myślenie magiczne w życiu publicznym! Jest to potwierdzanie, mocą panujących instytucji, niepokojącego wielu socjologów konfesyjnych (np. prof. W. Piwowarskiego) obrzędowo-rytualnego charakteru polskiego katolicyzmu na niekorzyść wiary refleksyjnej. Tym samym dostrzegam „ideologiczne” niebezpieczeństwo dalszego utrwalania życzeniowego myślenia typowego Polaka-katolika: *Bóg pomoże i jakoś to będzie*, zamiast kształtowania właści-

¹ Por. M. Kozakiewicz, *Niebadane ścieżki wychowania*, „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1964, s. 105-178.

² KTT, *O smażeniu omeletu*, „Polityka” nr 2/1990.

wego stosunku do pracy i brania indywidualnej odpowiedzialności za własne życie jak i rozwój społeczeństwa. Byłoby jeszcze gorzej, gdyby te irracjonalne postawy wobec życia tu, na ziemi, były upowszechniane obowiązkowo w szkołach państwowych. Wystarczająco dużo złego w tej sprawie zrobiło już tzw. socjalistyczne wychowanie: oczekiwanie, że można się dobrze urządzić w życiu za pomocą bycia w partii (*partia pomoże*) bądź (i) przynależności do organizacji młodzieżowych. Można odnieść wrażenie, że dotychczasowy monopol partii ma zostać oficjalnie przejęty przez monopol Kościoła katolickiego w sferze utrwalania tzw. wyuczonej bezradności i oczekiwania na cud gospodarczy (tym razem przy Boskiej pomocy). W sferze natomiast postaw wobec państwa można oczekiwać, iż będzie kontynuowane kształtowanie poprzez kościelny system wychowawczy swoistej pokory wobec władzy, tym razem władzy rządu katolickiego, co jest oficjalnie eksponowane w kraju, gdzie żyją też nie-katolicy. Można by uznać wysiłki pacyfikujące Kościoła za generalnie pozytywne (np. wśród młodych, zaangażowanych katolików jest mniej potencjalnych opozycjonistów wobec obecnego, chociaż również wobec poprzedniego rządu), zapobiegające anarchizacji młodzieży. Z drugiej jednak strony nie wydaje się słuszne, aby zwiększać liczbę konformistów i biernych politycznie tylko dlatego, że ten, obecny rząd jest „nasz”. Nauka religii w szkole państwowej stałaby się środkiem utrwalania bezwzględного posłuchu dla władzy i remedium kształtowania „jedynie słusznych” postaw i poglądów. Kiedyś już miałem na świadectwie szkolnym jednocześnie stopnie z „nauki o Konstytucji” i z religii, a ponadto nosiłem czerwony krawat – będąc harcerzem. Może więc ponownie wracają lata pięćdziesiąte...? Jest obawa, że się cofamy do systemu monocentrycznego rządzenia przez państwo, tym razem katolickie (wówczas komunistyczne)... Dlaczego jednak – pomni doświadczeń jedności wymuszanej przez instytucje – nie przeciwstawiamy się takim tendencjom? Tymczasem właśnie teraz jesteśmy świadkami ofensywy publicystycznej na rzecz nauki religii rzymsko-katolickiej w szkołach publicznych (...) ks. dr Romuald Niparko dowodzi, że religia w szkole „byłby to powrót do normalności”³. Nie jestem przekonany, że tą normalnością jest tworzenie państwowych szkół wyznaniowych. Dziwny wydaje się fakt, że Kościół katolicki w Polsce, jak dotąd przeciwny totalizmowi ideologicznemu, przez usta swych kapłanów ma zamiar wyrzucić nacisk na prawodawców, aby zmienić taki m.in. zapis ustawy z dnia 17 V 1989 r. (rozdz. 2, art. 18, pkt 3): *Nauczanie religii jest wewnętrzną sprawą Kościoła, jest organizowane przez parafie i domy zakonne pod zwierzchnictwem biskupa diecezjal-*

nego⁴. Dlaczego – pomijając względy prawne – część opinii społecznej akceptuje powrót religii do szkół publicznych? Jako psycholog przypuszczam, iż wynika to przede wszystkim ze wzrastającego poczucia zagrożenia i bezradności wobec rosnącej fali chamsstwa, przemocy, przestępczości czy – inaczej – szeroko rozumianej demoralizacji, w tym również młodzieży. Z tego wynika też wzrost oczekiwań wobec religii jako panaceum. Dzięki zaś wprowadzeniu obowiązkowej nauki religii w szkole, nowe, objęte nią w całości, pokolenie będzie uzdrowione moralnie. Można i należy wierzyć, iż *wiara cię uzdrowi*, lecz nie jest pewne, iż przy- mus wychowania religijnego w istocie polepszy kondycję moralną społeczeństwa! Niewątpliwie – co jest intencją szlachetną – Kościół pragnie poszerzyć i pogłębić swe wpływy misjonarskie, również w zakresie profilaktyki demoralizacji społecznej, a także pokolenie „schodzące” chce ratować swych następców przed upadkiem. Wyniki badań sondażowych, i to nie tylko opinii ludzi tzw. prostych, ale młodej inteligencji wskazują, iż połowa zdecydowanie (49.1% odp. *tak*), a dalsze 30% *raczej tak* akceptuje stwierdzenie, iż *wychowanie religijne jest ważne dla kształtowania charakteru dziecka*⁵. W nauce religii zaś (w formie katechizacji) upatrywany jest przez część czynnik ładu moralnego. W obliczu eksponowanych w TV ekscesów, dokonywanych przez „mafiołatów” (nawet wybijanie szyb w sejmie), część z nas odczuwa nieodpartą ochotę nawrócenia ich siłą (dzięki organom porządkowym), inni – bardziej subtelni – przez naukę religii. Tyle tylko, że zapominamy iż ponad 70% naszych dzieci i młodzieży podlegało i podlega katechizacji. Widocznie wyrażamy brak zaufania do efektów działania punktów katechetycznych, skoro 30% młodych rodziców (według niereprezentatywnych badań) pragnęłoby, aby ich dzieci pobierały naukę religii właśnie w szkole⁶. Dalsze dane wskazują, iż rzeczywiście w Kościele właśnie, w jego naukach duża część społeczeństwa upatruje pomocy i ratunku w prawidłowym wychowaniu dzieci i młodzieży. W pełni popierają stanowisko papieża Jana Pawła II, który w kazaniu na mszy w Pradze, powiedział iż *świat bez Boga okazał się iluzją* (a nawet *tragiczną utopią*). Ale dlaczego Bóg katolików ma wkraczać do szkół publicznych, i to w sposób ustawowy?

³ Cyt. za art. E. Nowakowskiej, *Co za drzwiami?* „Polityka” nr 12 1990.

⁴ Dziennik Ustaw PRL, nr 29, s. 459, 23 V 1989.

⁵ M. Kłockowski, A. Sztylka, *Świadomość społeczna młodej inteligencji*, IBPM, Warszawa 1989.

⁶ Źródła tych i dalszych danych liczbowych szerzej omawiam w artykule *Aktywność religijna w: Młode pokolenie czasu kryzysu i reform. Polska Młodzież 87*, s. 118-135, IBPM, Warszawa 1988.

Może byłoby słuszniej lepiej starać się, by uczniowie mieli Boga przede wszystkim „w sercu”, a nie na państwowej cenzurze? O ile pamiętam, to m.in. W. Gomułka w czasach szkolnych miał „piątkę z religii” na świadectwie. Przypuszczam, iż gorsze jest sformalizowanie i przymuszanie do nauki religii niż jej uatrakcyjnienie, lepsze metodyczne prowadzenie wśród dzieci i młodzieży, poza państwowym systemem oświatowym. Radykalizm rozwiązań w tym zakresie utrwali stronę obrzędową i fasadową nauki religii, ważniejszy stanie się kult ołtarzy niż wiara. Należy też wziąć pod uwagę komentowany przez niekonfesyjnych, cytowanych w tym artykule publicystów fakt, iż w tym kraju żyje kilka milionów przedstawicieli innych – poza katolicką – religii oraz także niewierzący. Czyżby w obliczu wzrostu liczby młodych zielonoświątkowców i świadków Jehowy, a także członków i sympatyków ruchów orientalnych, rozpoczynała się ofensywa katolicyzmu wobec „innowierców” i „ateuszy”? Klóciłoby się to z duchem ekumenicznym i otwartością, które (podobno) charakteryzują współczesny katolicyzm. Nie sądzę, by w społeczeństwie, nazywającym się dumnie pluralistycznym, większość narzucała swą wolę w sferze sumienia, a kryterium „normalności” jednostki było uczęszczanie przez nią na lekcje religii. Byłby to powrót do teokracji... Można by też spodziewać się powrotu nie tolerancji. Dużo bezpieczniej jest spełniać funkcje wychowawcze wobec dzieci rodziców akceptujących czy wręcz wymagających nauczania religii katolickiej. Jest to, co prawda trudniejsze, gdyż wymaga „odciągania” uczniów od uciech życia na rzecz lekcji w punkcie katechetycznym, gdyż obecnie – jak pisze cytowana E. Nowakowska, *liczne domy katechetyczne wcale nie tętnią życiem*. Podobne uwagi co do poziomu organizacyjnego i atmosfery zajęć wygłaszają nie tylko publicyści z „reżimowej” prasy. Np. Z. Nosowski, nazywając tzw. oazy młodzieży katolickiej *drzemającym olbrymem* zwraca uwagę na brak w nich dawnej spontaniczności i autentycznego zapału młodzieży, zapewne osłabionej faktem, iż *czasem proboszczowie tworzą „na siłę” grupki oazowe, by mieć się czym pochwalić*. Może więc zlaicyzowane przez szkołę i środki społecznego przekazu dzieci i młodzież niezbyt chętnie garną się do proponowanych im przez Kościół sposobów pogłębiania wiary? Nie sądzę, by było to skutkiem jedynie przebywania na co dzień w niereligijnej szkole... Toteż mało skutecznym środkiem będzie opanowanie jej systemu wychowania przez katolickich katechetów, którzy i tak do tej pory mogą odnotować na swym koncie liczne sukcesy wychowawcze. Cytowane wyniki badań (najczęściej realizowane przez CBOS) wskazują bowiem, iż co trzeci przedstawiciel obecnego młodego po-

kolenia zetknął się na swej drodze życiowej z księdzem lub osobą duchowną, którą chciałby naśladować⁸. Najbardziej jednak niedogodną cechą, utrudniającą to utożsamianie, są zasady katolickiej etyki seksualnej. Rozpoczęła się więc już wcześniej religijna ofensywa zwalczania tzw. niezależnej etyki seksualnej, propagowanej oficjalnie przez podręcznik „Przysposobienie do życia w rodzinie”. Od paru lat (prawie dziesięciu) coraz bardziej wyraźne są oskarżenia szkoły (do niedawna: socjalistycznej) o karygodną wręcz indoktrynację ideologiczno-moralną⁹. Potwierdzam, iż istnieją znaczne luki w działalności właśnie wychowawczej szkoły, jednak sądzę, iż eksterioryzacja działalności duszpasterskiej Kościoła na teren szkoły państwowej zwiększyłaby jeszcze liczbę problemów wychowawczych w jej działalności. Przykładem tego typu skutków w formie zwaśnienia uczniów jak i tzw. środowiska lokalnego był strajk szkolny o zawieszenie zdjętych w szkole krzyży we Włoszczowej w 1984 r. O ile więc widzę konieczność mądrego, sprawnego organizowania nauczania religii dla zainteresowanych rodziców dzieci i młodzieży szkolnej, o tyle przeciwny jestem w tym względzie krucjatom i „polowaniom na czarownice”. Zdaję sobie sprawę, iż tradycją większości religii jest nawracanie pogan, co ks. prof. J. Mariański nazywa elegancko przeciwstawianiem się repoganizacji, które to zjawisko występuje *na niektórych odcinkach życia moralnego*¹⁰. Można jednak żywić obawę, iż takie akcje, jak spektakularne walki o krzyże, przeciw podręcznikom i przerywaniu *poczętego życia* – o ile zostaną usankcjonowane przez państwo, coraz częściej pod wpływem radykalizującego się kleru katolickiego – przyniosą na terenie szkoły więcej szkód w świadomości dzieci i młodzieży niż wprowadzanie religii do szkół (chyba żeby było to obiektywnie prowadzone religioznawstwo). Powyższe przekonanie nie pozostaje też w sprzeczności z poglądem, który przedstawiłem ponad rok temu w „reżimowym” kwartalniku „Pokolenia”: *Sądzę bowiem, iż pustka filozoficzno-moralna, skrajny relatywizm i światopogląd wulgarny mogą być o wiele groźniejsze dla stylu życia i przyszłości młodego pokolenia niż posiadanie przez nie w tym*

⁷ Z. Nosowski, *Oazy, drzemący olbrzym*, „Więź” nr 4/1989.

⁸ Por. dane zawarte w moim artykule, *Aktywność społeczno-religijna młodzieży katolickiej*, w: *Aktywność polskiej młodzieży końca lat osiemdziesiątych*, IBPM. Warszawa 1989, pod red. M. Balcerka, M. Szymańczaka, J. Tatarowicza.

⁹ Por. J. Hennelowa, *Rodzice wobec szkoły jako instytucji wychowującej*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamskiego, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1982.

¹⁰ Ks. J. Mariański, *Kierunki badań polskiej socjologii religii w latach 80.*, „Życie katolickie” nr 12/1989, s. 68.

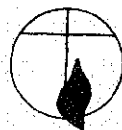
*zakresie niemarksistowskich przekonań i ocen*¹¹. Dla tej, jak wówczas szacowałem na podstawie różnych badań, sześćdziesięcio-procentowej populacji zdeorientowanej i indyferentnej moralnie młodzieży sterem w życiu winny stać się zasady i normy występujące w wychowaniu religijnym. Jednak pod warunkiem że zostaną one przede wszystkim świadomie uwewnętrznione, wpojone w trakcie długotrwałego, prawidłowego pod względem pedagogiczno-psychologicznym procesu wychowania, a nie przez kolejne spektakularne i bigoteryjne akcje bądź systemowy przymus. Nie zlikwiduje on, a co najwyżej zewnętrznie ograniczy wyraźną wśród młodzieży tendencję do tzw. eskapizmu, odchodzenia, a nawet ucieczki od odgórnie zorganizowanego, instytucjonalnego sterowania młodym pokoleniem. Sądzę, iż wystarczający jest w tym zakresie tzw. przymus edukacyjny w szkole, który – w obawie przed analfabetyzmem – istnieć musi. Ale skoro i tak młodzież narzeka na przeładowane programy i zatłoczone szkoły (np. w ciągu tygodnia chciałyby do nich uczęszczać najczęściej tylko 3 dni), po cóż jeszcze Kościół zamierza dokładać swoją zorganizowaną obecność w przeciążonej szkole publicznej? Nie sądzę, by przysporzyło mu to popularności wśród uczniów. Oczywiście, nie neguję ważności brania przez dorosłych pod opiekunów, umoralniające skrzydła młodych ludzi, cel jest zatem słuszny. Uważam natomiast, że z tego punktu widzenia, gdy niewielu uczniów „kocha chodzić do szkoły”, przebywać 5 dni z tymi samymi ludźmi, dodatkowe lekcje „z religii” będą przez większość z nich traktowane jako kolejne obciążenie. Nie wydaje się też słuszne, aby były one obowiązkowe – bo jak to uzasadnić młodzieży wobec lansowanego powszechnie hasła wolności, pluralizmu, swobody sumienia, podmiotowości. Warto by zwrócić uwagę, iż 65% badanej przez nas młodej inteligencji (z cytowanych danych M. Kloczkowskiego i A. Sztylki) uważa, że religia jest sprawą prywatną każdego człowieka. Brakuje też jak dotąd pełnych, reprezentatywnych badań opinii publicznej na temat wprowadzania nauki religii do szkół publicznych, zarówno wśród młodzieży jak i jej rodziców¹². Przedwczesne zatem wydają mi się wszelkie próby zmiany regulacji prawnych, przewidywanych prawdopodobnie przez Kościół, w zakresie wprowadzania religii do szkół państwowych. Natomiast słuszne jest – w moim mniemaniu – „pobudzanie sumień” młodego pokolenia, przeciwstawianie się bierności i indyferentyzmowi moralnemu dzieci i młodzieży (i w ogóle społeczeństwa), ale bez zakusów totalitarnych. Lepsze efekty w tym zakresie niż przez obowiązkową, państwową katechizację może, moim zdaniem, uzyskać Kościół katolicki m.in. przez coraz szerszy udział w ofi-

cialnych środkach społecznego przekazu... również w przygotowaniu młodych rodziców do wychowania religijnego swych dzieci (np. odpowiednie kursy pedagogiczne). Nie należy jednak komunistycznej indoktrynacji w naszym kraju zamieniać na religijną...

Jan Tatarowicz

¹¹ J. Tatarowicz, *Przemiany światopoglądowe młodzieży*, „Pokolenia” nr 2/1989.

¹² Dowiemy się o tym niebawem z danych CBOS, gdyż pytania na ten temat – dzięki uprzejmości sekretarza naukowego, dr. J. Głuszyńskiego – wprowadziłem do najnowszego sondażu.



Nie tylko o nauczaniu religii

Nauczanie religii w szkołach stało się w ostatnich miesiącach jednym z głównych tematów nie tylko w środkach przekazu, ale także w rozmowach towarzyskich, rodzinnych itp. O sprawie dyskutowano już wcześniej, ale wydarzeniem nadającym tej dyskusji tak szeroki zakres było niewątpliwie zajęcie zdecydowanego stanowiska przez Episkopat. *Konferencja Episkopatu Polski, mając na uwadze postulat społeczeństwa katolickiego, wypowiedziała się jednomyślnie za pełnym powrotem nauki religii do szkół oraz za potrzebą zagwarantowania tego w Konstytucji i w ustawie o edukacji narodowej. Konferencja postanowiła podjąć rozmowy w tej sprawie na forum Komisji Wspólnej oraz z właściwymi urzędami państwowymi* (Komunikat z 240. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski). Stanowisko to potwierdził kilkakrotnie ks. Prymas, a ks. bp A. Orszulik uzasadniał w komentarzu udzielonym „Gazecie Wyborczej” (nr 106). Najszerzej zostało ono przedstawione w Liście pasterskim z 16 VI 1990 r., który publikujemy w bieżącym zeszycie „PP”. Sądzę, że warto przyrzeć się bliżej motywom składającym pasterzy Kościoła do podjęcia tego problemu i sformułowania postulatów przywrócenia nauki religii w szkołach.

Racje

Komunikat z 240. Konferencji Episkopatu Polski powołuje się krótko na *postulat społeczeństwa katolickiego*. Ks. bp A. Orszulik wyjaśniał, że *biskupi przeprowadzili w tej sprawie sondaże wśród rodziców i duchowieństwa. Zarówno jedni jak i drudzy wypowiedzieli się za wprowadzeniem nauczania religii do szkół*. W Liście pasterskim biskupi zwracają uwagę na istniejącą w tej materii tradycję z okresu międzywojennego i bezpośrednio po wojnie. Mówią również o potrzebie uwzględnienia przez szkołę systemu wartości chrześcijańskich, którymi żyje polskie społeczeństwo.

Zrozumiałe, że charakter przytoczonych wypowiedzi nie pozwalał na dłuższe uzasadnienie wysuwanego postulat. Trzeba jednak pamiętać, że przynajmniej część społeczeństwa została nim zaskoczona, a wypowiedzi wielu osób przytaczane przez środki przekazu wskazują, że – delikatnie mówiąc – nie wszyscy podzielają punkt widzenia biskupów. Potwierdzają to zresztą wyniki sondażu przeprowadzonego przez CBOS, z którego wynika, że 21% pytanych wypowiedziało się za obowiązkowym nauczaniem religii w szkołach, 26% za traktowaniem religii jako przedmiotu nadobo-

wiązkowego, 10% za uznaniem religii za przedmiot obowiązkowy, ale fakultatywnie z etyką, zaś aż 42% było przeciwnych wprowadzaniu religii do szkół („Gazeta Wyborcza” nr 119). Można by oczywiście dyskutować nad reprezentatywnością badanych grup i innymi czynnikami mogącymi wpłynąć na konkretny wynik badań, ale niepodważalny pozostaje wniosek o zróżnicowaniu postaw polskiego społeczeństwa wobec problemu nauczania religii w szkole. Sądzę zatem, że w toczącej się dyskusji argumentem „postulatu społeczeństwa” zarówno za jak i przeciw nauczaniu należałoby się posługiwać bardzo ostrożnie. Wola społeczeństwa, a szczególnie wola rodziców, których dzieci uczęszczają do szkół, ma znaczenie podstawowe, ale wobec oczywistej różnorodności opinii nie jest argumentem rozstrzygającym.

Trudno również zaliczyć do takich racji często wysuwany argument tradycji. Wierność tradycji rozumianej jako zbiór pewnych wartości nie musi bowiem oznaczać w sposób konieczny przywracania starych rozwiązań instytucjonalnych, które mogą być już po prostu nieadekwatne do nowej sytuacji.

Również odwoływanie się do przykładu innych państw ma tylko względną wartość, gdy idzie o szukanie najlepszych rozwiązań w naszym kraju. Oczywiście, warto przyjrzeć się, w jaki sposób uregulowano tę sprawę gdzie indziej, ale trzeba przy tej okazji zapytać nie tylko o samo instytucjonalne rozwiązanie, ale także o jego funkcjonowanie, skutki i owoce. W większości wymienianych przy tej okazji krajów można przecież usłyszeć zarówno pozytywne jak i negatywne oceny przyjętych rozwiązań.

Wydaje się, że najpoważniejszym argumentem wysuwany w dyskusji za powrotem nauczania religii do szkół jest istniejący consensus społeczny w kwestii oparcia naszego życia społecznego na podstawowych wartościach i normach chrześcijańskich. Można chyba zakładać, że te fundamentalne wartości uznaje za własne również ta część społeczeństwa, która nie deklaruje swojej przynależności do Kościoła katolickiego czy do któregośkolwiek z Kościołów chrześcijańskich. Rodzi się więc pytanie: Czy formacji młodego obywatela-Polaka nie sprzyjałoby instytucjonalne włączenie nauki religii do systemu edukacji szkolnej, by w ten sposób bardziej zintegrować oddziaływanie trzech podstawowych ośrodków wychowawczych: rodziny, szkoły i Kościoła?

Zastrzeżenia

Na postawione wyżej pytanie nie ma oczywiście jednoznacznej odpowiedzi. Zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy proponowa-

nych zmian wysuwają wiele racji i dlatego ostateczne stanowisko może być tylko rezultatem wyważenia przytaczanych argumentów.

Najpoważniejsze obiekcje względem nauczania religii w szkołach biorą się z przekonania, że naruszałoby ono światopoglądową neutralność państwa. Państwo – by być państwem wszystkich – musi być światopoglądowo neutralne nawet wówczas, gdy większość jego obywateli deklaruje się jako katolicy. Obowiązkowa nauka religii rozumiana jako przekaz wiary, a nie tylko jako nauka o religii, czyli w sensie religioznawczym, wydaje się nie do pogodzenia z założeniem neutralności państwa, a zatem konsekwentnie także szkolnictwa państwowego i innych instytucji państwowych w sytuacji, gdy społeczeństwo jest światopoglądowo zróżnicowane.

Tę trudność uchyla – przynajmniej częściowo – założenie dobrowolności uczestnictwa w lekcjach religii i zagwarantowanie wszystkim wyznaniom możliwości prowadzenia lekcji religii w szkołach. Trzeba jednak wziąć pod uwagę liczne głosy wyrażające obawę, że takie rozwiązanie może prowadzić do dyskryminacji uczniów nie-katolików. Jest to stanowisko m.in. Polskiej Rady Ekumenicznej i głosu tego nie wolno lekceważyć. Wydaje się bowiem, że realizacja tego wariantu byłaby możliwa wyłącznie pod warunkiem akceptacji przez wszystkie Kościoły.

Jednak nawet wówczas nie rozwiązana pozostaje sprawa uczniów pochodzących z rodzin niewierzących, nie należących do żadnego z Kościołów. Fakt, że jest ich aktualnie w Polsce niewiele, nie może stanowić argumentu rozstrzygającego. Państwo ma bowiem konstytucyjny obowiązek ochrony wszystkich obywateli, także tych, którzy tworzą mniejszość jakiegokolwiek rodzaju. Istnieją zaś obawy, że nawet nieobowiązkowe nauczanie religii w szkołach może stwarzać sytuacje konfliktowe odbierane jako dyskryminujące dzieci z rodzin nie należących do żadnego Kościoła czy po prostu niewierzących.

Wobec ewentualności przeniesienia lekcji religii z sal przykościelnych do szkoły wysuwa się także inne zastrzeżenie. Zwraca się np. uwagę na trudności lokalowe w niektórych szkołach (nauka na 2-3 zmiany). Wprowadzenie do programu nauczania 2 godzin lekcji religii tygodniowo w każdej klasie dodatkowo pogorszyłoby sytuację dzieci uczęszczających do tych szkół. Nie sposób zaś zapomnieć, że w wielu parafiach pobudowano już znacznym nakładem sił i kosztów pomieszczenia katechetyczne. Czy parafie te – przyjmując ewentualność nauczania religii w szkołach – byłyby skłonne udostępnić szkołom własne pomieszczenia? Są to oczywiście trudności specyficzne, dotyczące być może niewiele szkół, ale przecież i o takich sytuacjach trzeba pamiętać.

Stawia się również pytanie, czy Kościół dysponuje wystarczającą kadrą katechetów przygotowanych do ewentualnego podjęcia nauczania religii w szkołach. Wiadomo, że katechezę przykościelną na poziomie szkoły podstawowej prowadzą w znacznej części siostry zakonne i katecheci świeccy. Jedynie część z nich ukończyła studia wyższe z teologii, inni przygotowywali się do nauczania religii na rozmaitych kursach dla katechetów. Wśród tych ostatnich są osoby z wyższym wykształceniem, ale zdarzają się jeszcze katecheci nie mający nawet średniego wykształcenia. Czy Kościół byłby gotów na – konieczne, jak się wydaje, w tej sytuacji – oddelegowanie wielu księży do pełnoetatowej pracy katechetycznej w szkołach podstawowych?

Ostatnia trudność, którą chciałbym przedstawić, pojawia się bardzo często w wypowiedziach osób deklarujących się jako wierzący. Zwracają na nią uwagę również przedstawiciele Polskiej Rady Ekumenicznej, stwierdzając, że nauczanie będące częścią misji Kościoła nie powinno odbywać się pod przymusem szkolnym. W licznych głosach zauważa się, że atmosfera, w jakiej odbywają się zajęcia prowadzone w budynku kościelnym czy w pomieszczeniach przykościelnych, jest zasadniczo różna od atmosfery sal lekcyjnych, że sprzyja ona głębszemu przeżyciu religijnemu, ułatwia włączenie dzieci we wspólnotę parafialną. Zauważa się też, że udział w takich lekcjach religii zakłada zawsze jakiś wybór rodziców i dziecka, jest wynikiem wyraźnej opcji, która nie będzie już tak czytelna, gdy zajęcia z religii (nawet w formie nadobowiązkowej) znajdą się w szkolnym planie lekcji.

Wnioski i propozycje

Przytoczone argumenty potwierdzają przekonanie, że problemy pojawiające się w szkole stanowią odbicie złożonej sytuacji społecznej w naszym kraju. Wydaje się zatem, że podstawową zasadą przy jakiegokolwiek próbie reformy czy naprawy winno być zdanie sobie sprawy z istniejącego splotu różnych elementów i szukanie takich rozwiązań, które gwarantowałyby realizację przynajmniej najistotniejszych wartości. Zrozumiałe, że będą to zawsze rozwiązania kompromisowe, czyli stanowiące jakieś odbicie złożoności problemu.

Trudno zatem uznać za korzystne w opisaney wyżej sytuacji wprowadzenie nauczania religii do szkół państwowych. Bardziej uzasadnione wydaje się raczej rozwijanie systemu katechezы pozaszkolnej prowadzonej w pomieszczeniach przykościelnych. Nie należy chyba traktować tego rozwiązania, które określano kiedyś polskim modelem, jedynie jako konsekwencji represyjnego systemu komunistycznego. Prawdą jest, że religia została usunięta

ze szkół siłą, że również nauczanie pozaszkolne napotykało nieraz szykany ze strony komunistycznych władz państwowych. Ale prawdą jest także, że nie wszystkie rozwiązania narzucone Kościołowi przez powojenną rzeczywistość należy uznać za niekorzystne, nawet jeśli wprowadzano je łamiąc prawo i praworządność. W taki sposób odebrano np. Kościołowi posiadłości ziemskie, a przecież liczni przedstawiciele Kościoła, których trudno posądzać o prokomunistyczne sympatie, uznali tę wymuszoną sytuację Kościoła za szczęśliwe wyzwolenie od zbytniego uwikłania w doczesną rzeczywistość. Zresztą również nauczania religii w ośrodkach przykościelnych nie traktowano wyłącznie jako dopust Boży. Wystarczy przypomnieć, że także Konferencja Episkopatu dyskutując problemy katechizacji w ubiegłych latach z satysfakcją podkreślała osiągnięcia katechezy prowadzonej w taki właśnie sposób. Nie sądzę, by zaistniałe zmiany polityczne w naszym kraju miały w tak istotny sposób wpłynąć na ocenę dotychczasowego sposobu realizacji posłannictwa Kościoła.

Stanowisko przedstawicieli Ministerstwa Edukacji Narodowej deklarujących wolę współdziałania z Kościołem (co chyba należałoby rozumieć szerzej: z Kościołami) w zakresie ewentualnego korzystania z pomieszczeń szkolnych wszędzie tam, gdzie istnieje taka potrzeba (ze względu na brak pomieszczeń przykościelnych lub uciążliwość dojazdu dzieci), należy uznać za oznakę zrozumienia rzeczywistych potrzeb społecznych i aideologiczne podejście do problemu. Dużo ważniejsze wydaje się zresztą deklarowane przekonanie, że *uniwersalne wartości chrześcijańskie powinny być obecne w wychowaniu i że w wychowaniu w szkole neutralnej wyznaniowo powinno być miejsce na uniwersalną etykę chrześcijańską, otwarcie na ważność metafizyki i obecność sacrum w kulturze* (Anna Radziwiłł, „Gazeta Wyborcza” nr 111). Wydaje się, że to stanowisko uwzględnia wiele postulatów społecznych zwracających uwagę na to, że *religia powinna wrócić do obrazu świata społecznego przekazywanego w treściach kształcenia wszystkich przedmiotów* (Barbara Szacka, „Życie Warszawy” nr 124). Polskiej szkoły i polskiego systemu edukacyjnego nie uzdrowią bowiem lekcje religii podobnie jak msza św. wpisana do politycznego protokołu nie przywróci autentyzmu i wiarygodności polskiemu życiu politycznemu. System edukacji w naszym kraju czeka na gruntowne reformy, które wyrażnią fundamentalne wartości, jakimi żyje dziś polskie społeczeństwo i na jakich chce oprzeć wychowanie swoich dzieci. Trzeba z tego systemu wykluczyć przeciwstawianie wartości lansowanych przez szkołę temu, czym żyją polskie rodziny. A ponieważ żyją one nadal w znacznej większości wartościami kultury opartej na tradycji chrześcijańskiej, taki profil edukacji musi również charakteryzować programy szkolne. Nie znaczy to

jednak, że w tych programach ma się znaleźć nauczanie religii rozumiane jako przekaz wiary. Myślę, że lepiej i skuteczniej dokona się to przede wszystkim w rodzinach, a także w przykościelnych ośrodkach, w których ogniskuje się życie wspólnoty wyznaniowej.

Omawiane zagadnienie nauczania religii ma jeszcze jeden aspekt, najczęściej przemilczany, a mianowicie finansowanie rozwinętego systemu katechizacji. Nie jest tajemnicą, chociaż rzadko mówi się o tym w oficjalnych wypowiedziach przedstawicieli Kościoła, że sytuacja materialna większości wspólnot parafialnych znacznie się pogorszyła. Bywają parafie, których nie stać już na godziwe opłacenie pracy katechetów świeckich i sióstr zakonnych. Nie jest to oczywiście racja przemawiająca za wprowadzeniem nauczania religii do szkół. Można się jednak zastanawiać nad jakąś formą pomocy finansowej z budżetu państwa udzielanej ośrodkom katechetycznym. Wydaje się, że stanowisko MEN gwarantujące szkołom prywatnym zwrot połowy, a w przyszłości pełnej sumy kosztów nauczania dziecka według stawek szkoły państwowej, jest dowodem dużej otwartości i znajdzie aprobatę społeczną. Można by więc konsekwentnie postulować, by także inne, pozaszkolne elementy integralnej edukacji młodych Polaków były wspierane ze wspólnego funduszu. Państwo, unikając własnej opcji światopoglądowej, powinno przecież – w miarę możliwości – pomagać w realizacji owocujących dojrzałą formacją społeczną wyborów podejmowanych przez poszczególnych obywateli i grupy społeczne.

Kilka refleksji bardziej ogólnych

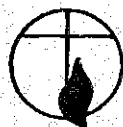
Wspomniałem już, że wiele osób zostało zaskoczonych tak stanowczo sformułowanym żądaniem biskupów dotyczącym wprowadzenia religii do szkół, wyrażonym w komunikacie z 240. Konferencji Episkopatu. Myślę, że taki sposób podejmowania trudnych spraw społecznych jest jeszcze świadectwem minionego okresu, w którym biskupi poprzez swoje listy i komunikaty wyrażali często faktyczne stanowisko społeczeństwa pozbawionego możliwości mówienia tego, co autentycznie myśli. Oświadczenia te i wypowiedzi spełniały wówczas niejako podwójną rolę: informowały społeczeństwo o zajęтым przez Episkopat stanowisku, ale jednocześnie były często konkretnym posunięciem w skomplikowanej grze z władzami politycznymi, którą Kościół prowadził z mandatu i w imieniu społeczeństwa. Byłoby niezmiernie interesujące opisanie tej złożonej roli, jaką w minionych latach spełniały oficjalne wypowiedzi Episkopatu, i pokazanie ich realnego wpływu na kształt podejmowanych przez władze

decyzji lub też na odstąpienie od pewnych zamiarów. Zmieniona sytuacja polityczna sprawiła, że ten drugi adresat zniknął. Rośnie natomiast przynajmniej wśród części katolików pragnienie szerszego udziału w życiu Kościoła, poszukiwania razem z pasterzami lepszych form realizacji chrześcijańskiego powołania i misji Kościoła w nowej rzeczywistości. Wiąże się z tym konieczność pełniejszego włączenia całej wspólnoty Kościoła w sam proces rozeznawania, ważenia racji, zanim proces ten znajdzie swój punkt kulminacyjny w ostatecznym zajęciu stanowiska przez biskupów. Interesującym przykładem takich poszukiwań są m.in. prace Konferencji Episkopatu USA (por. „PP” 4 i 10/1987), a ostatnio także Konferencji Episkopatu Austrii. Z tego punktu widzenia pełniejsza informacja nie tylko o postulatcie Konferencji Episkopatu, ale także wskazanie istotnych motywów takiej opcji czy wreszcie zaproszenie do refleksji rodziców chrześcijańskich nadałoby dyskusji, która wywiązała się po ogłoszeniu komunikatu, nieco inny charakter. Uchyliłoby przede wszystkim już u podstaw zarzut, że jest to jakaś walka o wpływy w społeczeństwie czy próba uzyskania ustawodawczych gwarancji dla pozycji Kościoła pojmowanego w kategoriach siły społecznej o charakterze bardziej politycznym niż religijnym. List pasterski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej, zapraszający do *wspólnej modlitwy i zadumy nad perspektywą pracy katechetycznej w szkole*, spełnia – przynajmniej częściowo – oczekiwania dotyczące pełniejszej prezentacji stanowiska biskupów. Jest jednak w stosunku do dyskusji wywołanej przez komunikat z 240. Konferencji Episkopatu nieco spóźniony.

Liczne wypowiedzi w prasowych i radiowych sondażach wskazują, że w społeczeństwie rośnie poczucie podmiotowości, pragnienie współdecydowania o kształcie naszego życia publicznego, wrażliwość na faktyczne czy tylko domniemane próby walki o rząd dusz. Sądzę, że trzeba się z tym liczyć także w życiu kościelnym. Warto więc przywołać na zakończenie słowa soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym. *Świeckie obowiązki i przedsięwzięcia należą właściwie, choć nie wyłącznie do ludzi świeckich. Kiedy więc działają oni jako obywatele świeccy, bądź z osobna, bądź stowarzyszeni, winni zachowywać nie tylko prawa właściwe każdej dyscyplinie, lecz także starać się o zdobycie prawdziwej sprawności na polu każdej z nich. Winni więc chętnie współpracować z ludźmi dążącymi do tych samych celów. Uznając wymagania wiary i obdarzeni jej siłą, niech bez ociągania się obmyślają, gdzie należy, nowe poczynania i niech je realizują. Rzeczą ich należycie już uformowanego sumienia jest starać się o to, aby prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego. Od kapłanów zaś niech świeccy oczekują światła i mocy duchowej.*

Niech jednak nie sądzą, że ich pasterze są zawsze na tyle kompetentni albo że są do tego powołani, żeby dla każdej kwestii, jaka się pojawi, nawet trudnej, mogli mieć na poczekaniu konkretne rozwiązanie. Niech raczej sami podejmują własny dział pracy, mądrością chrześcijańską oświeceni i pilnie bacząc na doktrynę Urzędu Nauczycielskiego. Niejednokrotnie sama chrześcijańska wizja spraw na świecie skłoni ich do jakiegoś określonego rozwiązania w pewnych okolicznościach. Zdarza się jednak często, i całkiem słusznie, że inni wierni powodowani nie mniejszą uczciwością, będą mieli w tej samej sprawie inne zdanie. Wielu łatwo łączy rozwiązanie stąd i stamtąd przedłożone nawet niezależnie od intencji stron z tym, co głosi Ewangelia: niech więc wszyscy pamiętają, że w podobnych wypadkach nikomu nie wolno domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swego zdania. Niech zaś starają się w szczerzej rozmowie oświecać się nawzajem, zachowując miłość jedni względem drugich i zatroskani przede wszystkim o dobro wspólne (43).

Grzegorz Schmidt SJ



Sztuka – procent od kontemplacji

Chagall i inni

1. Czasami słyszy się opinię, że naród żydowski, tak inteligentny, tak uzdolniony w matematyce, fizyce i muzyce, znacznie mniej ma do powiedzenia w sztukach plastycznych. Wydaje się, że przeczy temu piękna i głęboko interesująca wystawa „Żydzi polscy”. Miała ona parę aspektów, m.in. można się było przekonąć na niej, że wśród Żydów nie braknie dobrych plastyków.

Przypisywanie jakimś grupom etnicznym tego rodzaju zasadniczych braków jest w ogóle ryzykowne i bezpodstawne. Kompletnym nieporozumieniem był głośny spór Juliana Klaczki z Norwidem. Klaczko chciał udowodnić, że Polacy nie mają żadnych szans w rzeźbie czy malarstwie. Jaka to intrygująca postać, ten Klaczko! Szkoda, że od czasów dwóch monografii, Tarnowskiego i Hoesicka, nikt nie pokusił się o napisanie nowej dobrej książki o tym wykwintnym eseciście, pełnym przy tym gwałtownego temperamentu. Gabriela z Güntnerów Puzyńska notuje w swoim dzienniku: *Mieliśmy wczoraj u siebie kilka dam, a wśród nich małego Izraelitę deklamującego strofy Bairona „Bywaj mi zdrowy, kraju kochany” i „Ode do Króla” Krasickiego. Wtedy w Wilnie swoisty „polski” salon utrzymywała Tauba Leja Klaczko, znana w mieście ze swych powiązań z polskim światem kulturalnym. Z tego środowiska wyjdzie cudowne dziecko oświecenia, J. Klaczko, piszący później po francusku w najpoważniejszych pismach paryskich, autor „Wieczorów florenckich”. Henryk Wereszycki w biogramie w Polskim Słowniku Biograficznym odnotował, że urodzony w 1825 r. był Klaczko synem Hersza, bardzo zamożnego kupca sukienniczego, człowieka wykształconego i oświeconego, oraz Taby Lei z domu Grünberg, osoby pięknej i wykształconej. W swoim salonie przyjmowała ona wileńską elitę intelektualną, m.in. W. Pelikana, stąd pogłoski, jakoby Klaczko był jego synem.*

W 1857 r. Klaczko wydał pochopny wyrok na polską i w ogóle słowiańską sztukę. Odmówił *ludom północy* jakichkolwiek możliwości w tej dziedzinie. Pisał: *Brak im do tego wszystkiego nieomal, brak im przede wszystkim tej intuicji form, tej tajemniczej morfopedii, która od kolebki prawie, bez jego wiedzy i woli, kieruje każdym krokiem i ruchem południowego mieszkańca. W surowym klimacie stepione zmysły ani tak czujne są na wewnętrzne wrażenia, ani tak wprawne do ich zewnętrznego ukształtowania.* Prawie współcześnie Hipolit Taine w swoich wykładach o

„Filozofii sztuki” ogłosi zależność rozwoju sztuki od klimatu i ukształtowania ziemi. Nieco upraszczając jego poglądy: nie ma rzeźby tam, gdzie brak pięknych gór. 30 lat po wystąpieniu Klaczki Stanisław Witkiewicz nazwie je farsą i krótko powie: *Gdzie jest człowiek – tam jest i sztuka.*

Wśród Żydów polskich roilo się od talentów, jak Jankiel Adler, Roman Kramsztyk (zmarł w getcie w 1942 r.), Marek Włodarski (Henryk Streng), Efraim i Menasze Seidenbeutelowie, bliźniacy, których nie sposób było odróżnić, Eliasz Kanarek, Jan Gotard zamordowany przez Niemców, Jonasz Stern, który nadzwyczajnym zbiegiem okoliczności uszedł z masakry hitlerowskiej. Wszystkich nie wymienię. Miasto Drohobycz dało nam aż dwóch wybitnych twórców: Maurycego Gottlieba i Bruno Schulza; ten ostatni był jednak oryginalniejszym pisarzem niż rysownikiem. M. Gottlieb – miał trzech braci malarzy – był artystą żarliwym i niespokojnym jak jaskółka przed burzą. Jest on w Polsce chronologicznie najdawniejszym przypadkiem oświeconego (nie wyobcowanego z rodzimej tradycji) Żyda, który poszedł do malarskich akademii. Urodził się w 1856 r. Właśnie Klaczko przygotowywał swój artykuł o braku intuicji form w polskim środowisku.

Najwięcej malarskich talentów żydowskich objawiło się we Francji. Więc Camille Pissarro, patriarchalny brodac z gołębim sercu, straszliwie biedny, ze swoimi pięcioma uzdolnionymi synami, zwany przez Cézanne’a *pokornym i olbrzymim*. Krakowianin Mojżesz Kisling, Jakub Lipchitz, wyrafinowany Modigliani, którego matka miała krew Spinozy w żyłach, Chaim Soutine i wreszcie Chagall ze swoją magiczną sztuką. Tego rodzaju wyliczanie nie jest moim celem.

2. O co innego chodzi. O to mianowicie, że istotnie Żydzi dość późno w swej tragicznej historii zabrali się do uprawiania sztuki. Odstępowała ich od tego własna religia. Judaizm nie lubi obrazowania, jest aikoniczny. Synagogi (z charakterystycznymi wyjątkami) są pozbawione obrazów i posągów, potrzeba płastycznego piękna sprowadza się do misternych sprzętów, świeczników, reliefów. W tych warunkach, do tego w warunkach diaspory, gdy wszystkie przepisy miały na celu przetrwanie, ocalenie wiary i obyczaju, nie mogła się ukształtować sztuka rodzima, narodowa. Sztuka starodawnych Izraelczyków była zawsze odbiciem sztuki narodów, w których żyły społeczności żydowskie. W Palestynie zasłynęły zwłaszcza mozaiki, ta odmiana malarstwa, wynalazek orientalny, sumeryjski bodaj – najstarsze znane mozaiki, z III tysiąclecia przed Chr., pochodzą właśnie z Sumeru. Na terenie Ziemi Świętej odślonięto wiele cennych mozaik

posadzkowych, a lista odkryć wciąż jeszcze rośnie w wyniku intensywnych prac archeologicznych w stacjach badających wykopaliska antyczne i judeochrześcijańskie, nad którymi państwo Izrael roztoczyło skuteczną opiekę. Muszę w tym miejscu opowiedzieć parę słów o ciekawej wystawie zabytków z Ziemi Świętej, którą oglądaliśmy z żoną dwa lata temu w Toronto.

„Treasures of the Holy Land“ (Skarby Ziemi Świętej) – taki tytuł nosiła wystawa w Royal Ontario Museum (1988 r.) w Toronto, zorganizowana przez Muzeum Izraela. Objęła 151 drobnych i dużych eksponatów, od wykopalisk sprzed 10 tys. lat do końca ery bizantyjskiej w VII w. Wąskie pasmo ziemi między Jordanem a Morzem Śródziemnym było sceną wielkiego targu idei, ścierania się kilku kultur, formowania się podstaw cywilizacji. Pamiętam to lato kanadyjskie, zawsze gorące i wilgotne, zwalające z nóg. Do chłodnych i mrocznych sal wchodziło się z ulgą. Nie usiłuję zarejestrować różnorodnych wrażeń, za dużo tego było, teraz jak koniem szachowym wypunktuję parę wspomnień. Większość izraelskich inskrypcji znajduje się na skorupach naczyń, tzw. ostrakonach, albo w postaci małych kamiennych pieczęci. Jeden z takich ostrakonów głosi: *A co do sprawy, którą mi zleciłeś, wszystko jest dobrze. Znajduje się w Domu Boga. Z Cezarei, z około 30 r. po Chr., pochodzi rewelacyjne znalezisko – fragment bloku gipsowego z inskrypcją, która jest dedykacją Poncjusza Piłata dla Tyberiusza. Ledwie parę zanikających słów z ubytkami liter – a tak dużo, a takie to robi wrażenie! TIBERIUM [PO] NTIUS PILATUS [PRAEF] ECTUS JUDA[EA]JE.*

Właśnie eksponatami najwyższej rangi artystycznej były tu mozaiki okresu bizantyjskiego. Wtedy Konstantyn pobudował liczne wspaniałe kościoły, rozwinął ruch zakonny, napływały tłumy pielgrzymów. Żydzi cieszyli się tolerancją. Kościoły i synagogi, stawiane na planie bazylikowym, pokryły się mozaikowymi posadzkami, od których oczu nie można oderwać. Intrygująca jest trwałość motywów pogańskich. Pamiętam fragment posadzki z El-Hammam (około VI w. po Chr.) przedstawiający typowo rzymskich chłopców we wdzięcznych pozach. Szkło i kamuszek grają żywymi tonami rudoczerwonymi, szarymi, czarnymi i w barwie bladomusztardowej. Jakby tlił się na chłopcach ogień. Mozaika z Kissufim, również szkło i kamień, ma motywy animalistyczne i łowieckie. Wtedy w synagogach gdzieś się podziwały zakazy przedstawiania postaci! Z absydy synagogi w Bet Szean (VI w. po Chr.) pochodziła mozaika przedstawiająca klasyczne wnętrze synagogi, z kolumnami, menorą, rogiem (szafar) i utensyliami. Niezwykłą ekspozycję zamykały gabloty z manuskryptami znad Morza Martwego. W 1947 r. pasterz beduiński natknął się w judejskiej pustyni na grootę z siedmioma rękopisami –

najdonioślejsze odkrycie archeologiczne z Ziemi Świętej. Następne poszukiwania, w jedenastu grotach na północno-zachodnich wybrzeżach Morza Martwego, dały około 800 fragmentów rękopisów, w hebrajskim i aramejskim. W pobliżu, w Khirbet Qumran, odnaleziono ślady osiedla monastycznej sekty żydowskiej, która używała tych rękopisów. Były wśród nich wszystkie księgi Starego Testamentu, prócz księgi Estery, i komentarze do nich. Znane dotychczas manuskrypty Starego Testamentu pochodziły najdalej z X w. po Chr. W Masadzie, na południowych brzegach Morza Martwego (tu w ostatnim boju z Rzymianami zadało sobie śmierć 960 obrońców, w tym kobiety i dzieci), wśród szczątków pałacu Heroda znaleziono 14 manuskryptów z tekstami biblijnymi, apokryficznymi i sekciarskimi. Mam w oczach postrzępiony szary pergamin z trzema Psalmami. Wyjście na skwar dnia było wtedy szokiem. Czasem trudno wyszarpnąć samego siebie z tego rodzaju przeszłości, którą uważa się za własną. Trywialność tego białego światła, tej powszechnej oczywistości i banalności wydawała się przez jakąś chwilę zniewagą w stosunku do tamtego mroku sal i ich autentycznych tajemnic.

3. Historycy najczęściej przytaczają słynną posadzkę z Madaba (Jordania), odkrytą w 1844 r., o powierzchni 27 x 7 m, w kościele z II poł. VI w. Przedstawia ona mapę Ziemi Świętej z Jeruzalem w środku. Pod koniec ubiegłego wieku posadzka uległa częściowemu zniszczeniu. Mapa ogarnia kraje Dwunastu Plemion, Moab, Niższy Egipt i część biblijnej Palestyny, Idumeę, Syrię. Odczytać na niej można wszystkie miejscowości Starego i Nowego Testamentu, z charakterystycznymi monumentami. Na posadzce w Beth Alpha jest wyobrażony zodiak z rydwanem Słońca zaprzężonym w 4 nieforemne zwierzęta, które trudno zidentyfikować, a także wizerunek tabernakulum z Torą, między dwoma lwami. Najgodniejsze uwagi mozaiki znajdują się na górze Nebo, gdzie niedawne poszukiwania ujawniły zoomorficzne panneau ze zwierzętami, dzikimi i domowymi, osaczonymi przez łowców albo w spoczynku.

Miedzy monumentalnymi synagogami w Palestynie najśłynniejsza jest synagoga Kafarnaum, Tell Hum, klejnot świątyn galilejskich. Malowideł tam nie ma, tylko posadzkowe mozaiki, dekoracyjne i figuratywne. Motywy przedstawień mozaikowych w innych miejscowościach, jak w Beth Alpha, Kefr Birim, Dżerasz, Maon, Ain są bardzo urozmaicone, nie pozbawione czasem symboliki: Orfeusz zaklina dzikie zwierzęta, Abraham składa syna w ofierze, Dawid w lwiej jaskini. Z tego widać, że Żydzi epoki chrześcijańskiej nie stronili od wizerunków żywych istot w miejscach kultowych, co się im na ogół przypisuje. Co do malar-

stwa ściennego, synagoga w Dura Europos pozostaje nieprześcigniona. Miasto partyjskie nad Eufratem, Dura, zwane przez Greków Europos, założone przez Seleukosa I w II w. przed Chr., w 400 lat później opanowane przez Rzymian i wreszcie zniszczone przez Persów – zostało odkryte w latach dwudziestych. Było to dzieło archeologów francuskich, których w kolejnej fazie prac zasilili Amerykanie z Yale. Wydobyte wtedy inskrypcje na kamieniach, listy, pergaminowe i papirusowe kontrakty pozwoliły po raz pierwszy odtworzyć historię pustynnego miasta hellenistycznego, poddanego wpływom greckim, rzymskim, partyjskim i perskim. Malarstwo grecko-orientalne, znane dotąd tylko z grobowców w Palmirze, tutaj przejawia się w trzech wersjach: pogańskiej, chrześcijańskiej i żydowskiej.

Synagoga w Dura Europos, wzniesiona w 245 r., w 10 lat później została zamknięta; staranna rekonstrukcja, sporządzona w Muzeum w Damaszku, ukazuje czworoboczną salę o płaskim suficie i ścianach pokrytych malowidłami. Ścisłej – znajdują się one na ścianie zachodniej, naprzeciw wejścia, po obu stronach niszy z Torą. Sceny, ułożone w dwóch albo trzech rejestrach, są ilustracją Biblii i tradycyjnego żydowskiego folkloru w kilku cyklach: Abrahama, Mojżesza, Saula, Dawida, Eliasza, Ezechiela, Estery. Nie widać w tym jasnego ładu chronologicznego, wyczuwa się raczej pewien sens symboliczny. Częściowo zniszczona ściana wschodnia nie ma dekoracji; może tam znajdowały się sceny nadające całości wyraźną wymowę. W ogóle jest to malarstwo figuralne i frontalne, zapowiadające sztukę bizantyjską, bardzo okazałe. Jego znaczenie polega także na tym, że sugeruje ono konieczność zweryfikowania kwestii pochodzenia malarstwa figuralnego w Kościele chrześcijańskim. Czy wzorowało się ono na wcześniejszym malarstwie żydowskim? Czy też, odwrotnie, samo dało początek malarstwu żydowskiemu? Kwestia czeka na rozwiązanie.

4. Kilka lat temu, w roku śmierci Marca Chagalla, obejrzałem w Montrealu wystawę jego rysunków do Biblii. Właściwie wszystko, co zostało dotąd napisane o talencie plastycznym Żydów, o zabytkach w Ziemi Świętej i w Dura Europos, było tylko wstępem do opowieści o Chagallu, czarodzieju wśród malarzy, wielkim baśniarzu, którego sztuka przypomina nastrojem gawędy pisarza żydowskiego, Szolem Alejchema, choć ma znacznie większy zasięg uniwersalny.

W 1940 r. Chagall namalował obraz pt. „Męczennik“. Zareagował nim na wieści z Polski o martyrologii Żydów. Dowiedział się o tym wcześniej niż inni i od razu uwierzył. Mieszkał wówczas koło Awinionu; już w rok później, w dniu inwazji niemieckiej na Związek Sowiecki, znalazł się w Nowym Jorku. „Mę-

czennik" nie był więc wytworem fantazji, która u tego malarza wciąż domagała się ujścia, tylko reakcją na rzeczywiste fakty. Przywiązany sznurami wisi na słupie półnagi Żyd w charakterystycznej czarnej czapce z daszkiem. Aluzja do ukrzyżowania Chrystusa jest oczywista. Ale i w tym obrazie całe miejsce wolne od głównej symboliki wypełnia Chagallowska, pozornie niesubordynowana, fantazja. Byłoby nietrafne nazywać go surrealistą, zresztą chronologicznie to niemożliwe, bo Chagall dawno dojrzał, gdy surrealiści zaczęli się zwoływać pod sztandar swego papieża, André Bretona, który dopiero w 1925 r. wydał swój „Manifest surrealizmu”. Breton przyznał, że Chagall otworzył okna przed nim i jego kolegami. W odwrotnym kierunku żadnych wpływów nie było. Chagall czułby się okropnie w towarzystwie tych doktrynerów, kierujących się bardziej spekulatywnym rozumowaniem niż impulsem, na który się powoływali. Chagall uważał, że najważniejsza jest cudowność życia. Przenosił ją nieustannie, z krańcową prostotą, do swoich obrazów.

Wiszący na słupie Żyd zajmuje główną partię obrazu, inne postaci, których nie brakuje, są kilkakrotnie mniejsze. U stóp ofiary widać płaczącą, małą figurkę kobietę. Rozmiary tych wszystkich figurek zależą nie od reguł perspektywy, tylko od roli, jaką grają w dramacie kompozycji. Tak samo jest ze zwierzętami. Jedno z nich, nierzeczywiste, wyobraża pół krowy i pół kobiety. U góry biegnie ptak przypominający koguta. Nie ma tu żadnego realizmu, kształty są podporządkowane barwom i uproszczone. Służą zaznaczeniu stref zmienności kolorów. Ciało mężczyzny jest żółte, przecięte białą koszulą w czarne pasy. Żółtość ciała nadaje ton przedstawianej tragedii, podczas gdy różowość woalu i bluzy rozpaczającej kobiety, błękit, oranż i zieleń jej spodnicy sugerują łagodny ból, rezygnację i melancholię. W kontraście do tego pozostają barwy tworzące postać skrzypka, z lewej u dołu: jest on zielony i różowy, skrzypce są różowe i jasnoniebieskie, aby zasugerować rodzaj ucieczki przed tragedią. Ciemny niebieski kolor matki z niemowlęciem, po prawej stronie, podkreśla strach i rozpacz, widoczne już zresztą w pozie postaci. Wszystkie więc kolory są aktorami dramatu i odcinają do tła, gdzie widać nieregularne domostwa miasteczka z kłębam dymu i językami ognia. Dopiero na samej górze ukazuje się wąska taśma niebieskiego i białego nieba. Kłęb dymu niejasno obrazuje groźną formę ludzką. Domy są rozchylane, jakby pod wpływem trzęsienia ziemi. Fantastyczne zwierzę trzyma w tylnej łapie świecznik. Żyd w chałacie wylatuje z okna, przed nim spada krzesło. Głowa skrzypka jest w połowie ucięta.

Sceny te są powiązane psychologicznie: śmierć, katastrofa, cierpienie, strach, prawo, życie, które trwa dalej, bestia Apoka-

dyskusja, która kończy się łatwym do przewidzenia akcentem. Pomówiony o ignorancję i konserwatyzm, ślepy wobec „głębszego wymiaru” nie godzien jestem dalszego wyjaśniania. Jeśli chcę się rzeczywiście „nawrócić”, to mogę sobie poczytać coś z literatury New Age. Tak spotkałem wyznawców Nowego Wieku.

New Age poszukuje okultystycznych alternatyw dla wiary judeochrześcijańskiej. Stąd nagła potrzeba nowych „dowodów” na reinkarnację. Jak grzyby po deszczu pojawiły się nagle dziesiątki mediów, zwłaszcza na zachodnim wybrzeżu Stanów, dzięki którym na prywatnych (oczywiście płatnych) seansach można było wymienić poglądy z samym sobą we wcześniejszych wcieleniach. Chyba nie przez przypadek ideologia New Age rozkwita właśnie w zachodnich stanach, gdzie amerykańską pogoń za dolarem hamuje słoneczny żar i gdzie żyje się wolniej mając czas na „metafizyczne dreszcze”.

Nie jest to ruch ujęty organizacyjnie, ale jego spontaniczność nie jest wszakże pozbawiona pewnych szczególnych punktów zwrotnych. Z pewnością dobrą propagandą dla całego ruchu jest zaangażowanie i aktywna postawa znanych gwiazd ekranu, a zwłaszcza Shirley MacLaine. W 1983 r. jej trzecia autobiograficzna książka „Out on a Limb” stała się kolejnym bestsellerem w Stanach. Prócz historii swego romansu z anonimowym dla czytelnika członkiem brytyjskiego parlamentu główna część tej książki jest poświęcona opartej na przykładzie z własnego życia propagandzie sfery paranormalnej. Media, życie pozaziemskie, vibracje wywoływane przez uczucia, inne wymiary, głosy z zaświatów, karma i buddyjskie medytacje, nakładające się kolejne wcielenia – to tylko niektóre z niezliczonych elementów okultystycznego świata, który tak urzeka MacLaine. Na kartach książki pojawiają się nazwiska tych, którzy wprowadzali ją w ten nie znany przedtem świat. Właściwiej byłoby powiedzieć – ich aktualne nazwiska, gdyż pod jedną cielesną powłoką kryją się czasem całe genealogie dusz – od pierwotnego łowcy mamutów przez rzymskich Cezarów po Gagarina. Czemu jednak zwężać perspektywy wędrówki dusz do ziemskiego obszaru? David Hanning, jeden z tych, którym Shirley zawdzięcza swą inicjację w paranormalny świat, jest złożony z *czterech duchowych ludzi*, z których każdy kontaktował się z pozaziemskimi cywilizacjami usytuowanymi w Plejadach.

Dla przybysza z normalnej, tylko trójwymiarowej prowincji te szokujące historie mają smak pociągającej egzotyki. *To takie piękne i głębokie* – powiedział w czasie dyskusji zięć starsuszkini-rodaczki. Piękno tych wizji bywa podpierane socjologicznym argumentem: *Coraz więcej ludzi w to wierzy*. Na dodatek, jeżeli są to ludzie z twarzą tak ładną, jak Shirley oraz z popularnością i perfekcją aktorskiego warsztatu nagradzaną Oscarami, to czyż

można się oprzeć czarowi innych światów i spotkaniu ze sobą w skórze jaskiniowca?...

Nie jest to jednak takie proste, jak by się wydawało. Kubłem zimnej wody dla poszukiwaczy egzotyki w n-tym wymiarze bywa często cena, którą przychodzi płacić za próbę wejścia w ten kuszący świat. Na dodatek, jeśli nawet poświęcimy 400 dol. za seans lub 1500 za tygodniowe seminarium, to próba może się nie udać z bardzo „obiektywnych” przyczyn. Nie każdy przecież ma odpowiednie dyspozycje, nie tylko by być medium, ale także by nie blokować medium dostępu do swych poprzednich wcieleń. Zazwyczaj jednak próby się udają i uczestnicy – jak moi rozmówcy z Arizony – z wypiekami na twarzach mogą teraz dzielić się niezwykłymi wrażeniami.

Gdy słuchałem opowiadania o prawie stuprocentowym powodzeniu w nawiązywaniu kontaktów z duchami, przypomniła mi się historia gazdy, co to siedział na Gubałówce i patrzył na Tatry. Jakiś przechodzący turysta-nowicjusz spytał go, gdzie jest Kasprowy. *A dajcie panie 50 zł, to wam pokaże.* Otrzymawszy tę „opłatę turystyczną” gazda wskazał na jakiś górski szczyt. Gdy zadowolony z nowo zdobytej wiedzy turysta podążył w stronę kolejki, ktoś lepiej zorientowany zwrócił gaździe uwagę, że wprowadził nowicjusza w błąd, bo przecież tego dnia Kasprowy był zasłonięty chmurami. Na to gazda nie stropiony: *Panie, za 50 zł to mo prawo widzieć.* Pewnie podobnie działa i tamten mechanizm sukcesu – jak się tyle zapłaci, to nie sposób „nie widzieć”.

Znajoma w Waszyngtonie opowiadała, jak mieszkańcy jej bloku zorganizowali seminarium z treningiem reinkarnacyjnym za jedyne 500 dol. Sama nie brała w tym udziału, ale dziwnie się czuła, gdy wychodząc z pokoju spotkała sympatycznego skądinąd sąsiada chodzącego na czworakach z pomrukiem niedźwiedzia, jako że taką zwierzęcą postacią był obdarzony w którymś z poprzednich wcieleń. Na szczęście był to niedźwiedź oswojony, bo jej nie rozszarpał.

Podobne historie mogą już budzić mieszane uczucia, ale wciąż pozostawiają margines na akceptację czy tolerancję tego *nieszkodliwego dziwactwa*, które choć kosztowne rujnuje jedynie zainteresowanych. Bywają jednak bardziej surowe oceny tego ruchu, zależne nie tylko od stopnia krytycyzmu oceniających, ale i od niejednokrotnie wstrząsających konsekwencji, jakie pociąga za sobą udział w „nowej wierze”. Pamiętam, jak w czasie dyskusji zaskoczył mnie relatywizm moralny, niezdolność do prostych rozróżnień między dobrem a złem, wiernością a zdradą. Wszystko tonęło w powodzi nowomowy, gdzie dzięki językowym zabiegom w stylu *paranormal is normal* gubiło się nie tylko ostrość używanych pojęć, ale i w efekcie przekreślało wszelką możliwość racjo-

nalnej dyskusji. Dopiero później odkryłem źródła tej postawy. Tkwią one w nowym religijnym podejściu, które w miejsce odrzuconego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba jak i Syna Bożego w osobie Jezusa Chrystusa podstawia boga Nowego Wieku. Aby zrozumieć to ujęcie, trzeba choćby w skrócie poruszyć teoretyczne podstawy tej „nowej wiary”, a ponieważ nie sposób podać jakiegось jednego zwartego systemu, gdyż poglądy każdej z grup zależą bezwzględnie od przywódcy, ograniczmy się tylko do jednej z grup.

Shirley MacLaine w swej napisanej w 1985 r., czwartej już w kolejności, książce autobiograficznej pt. „Dancing in the Light” powieli swój schemat z poprzednich prac. Znowu mamy dzieje romansu, tylko tym razem współbohaterem jest Wasyl, przyniesiony na fali pieriestrojki radziecki filmowiec. Oboje dzielą oczywiście wiarę w duchową wędrówkę, bo ich obecny związek to tylko powtórne spotkanie przypominające im starożytne, dobre, greckie czasy, kiedy on był kobietą, a ona mężczyzną. Różnica między nimi polega jedynie na przywiązaniu, którym Wasyl obdarza swą dawną chrześcijańską wiarę w dobro i zło. Dla Shirley zło nie istnieje albo jest jedynie *skierowaną wstecz energią*. „Dowód” na to jest równie prosty jak i „oczywisty”. Jeśli przeliterujemy angielskie „live” od końca do początku, to otrzymamy właśnie *przeciwnie skierowaną energię*, czyli „evil”.

Kolejne strony przynoszą nam wiele podobnych ciekawostek, aż docieramy do postaci niezwykle duchowego przewodnika, który swą mocą zaciemnia wszystko do reszty. Chodzi tu o jedno z współcześnie najbardziej w Stanach znanych mediów, Judy Zebra Knight (w skrócie J.Z.). J.Z. jest tzw. channelerem, czyli pośrednikiem do innego świata, z którego mówi do wyznawców ten najprawdziwszy i jedynie godny posłuchu niewidzialny przywódca zwany Ramtha. Jego głos, którym mówi za pośrednictwem J.Z., utrwalony na kasetach magnetofonowych i video sprzedaje się bardzo dobrze. Według „New York Timesa” J.Z. zarabia rocznie kilka milionów dolarów za swe występy i nagrania. Cóż mówi ten duchowy guru?

Pomiędzy jego bez wątpienia niezwykle zyciorys sięgający 35 000 lat wstecz i rozpoczynający się na słynnej Atlantydzie. Po niezliczonych przygodach z prędkością większą od światła poszybował Ramtha do Tybetu i tam on i bóg stali się jednym. Po tym zjednoczeniu stał się częścią *niewidzialnego bractwa* superbytów, które nas kochają i wysłuchują naszych modlitw. Wkrótce już bractwo wprowadzi nas w *Wiek Boga*.

Kim jest bóg? Jest wszystkim! Czystą myślą, czystą radością i *kosmicznym spoiwem* zwanym *miłością*, które utrzymuje wszystko razem. Nie jest on ani dobry, ani zły. Jest całkowicie amoralny. Piekło i szatan to *wstrętne pomysły* chrześcijaństwa, produkt tej

*zdradzieckiej Księgi, której Ramtha radzi swym słuchaczom nie czytać. Nie ma czegoś takiego jak zło. Nic, cokolwiek byś zrobił, nawet morderstwo, nie może być złem. Bóg jest na wszystko całkowicie obojętny. On nigdy nie płacze. Nie ma nawet zdolności do osądzania ludzkich czynów. Nie ma więc przebaczenia grzechów, bo w ogóle nie ma grzechów. Cokolwiek wstrętnego i przerażającego byś zrobił, poszerza twoje zrozumienie. Cokolwiek robimy, robimy dlatego, że tego potrzebujemy. Jeżeli chcesz coś zrobić – mówi głos Ramtha na kasecie – **BEZ WZGLĘDU NA TO, CO TO JEST, nie byłoby rozsądne hamować to pragnienie, bo czeka na ciebie nowe doświadczenie i wielka przygoda, która uczyni twe życie miłszym.***

Bez względu na to, co to jest. Czyli nawet gdy jest to pragnienie gwałtu i morderstwa, nie stawaj przeciw temu pragnieniu. To nie jest grzech, to tylko *nowe doświadczenie*. Nie odpowiadasz za nie. W ogóle za nic nie odpowiadasz. Dlaczego jednak morderca czuje winę i dlaczego czyn jest zwany *wstrętnym*, skoro nie ma zła, tego Ramtha nie wyjaśnia. Znajdujemy jednak wy tłumaczenie, jak ma się objawiać miłość. *Każdy, czy umierający z głodu, czy trędowaty, wybrał swoje doświadczenie. Kochać ludzkie masy to nie znaczy, że musisz iść do nich i nauczać je lub troszczyć się o nie. Po prostu zostaw ich sobie samym i pozwól im rozwijać się według ich własnych potrzeb i celów.*

Zostaw ich sobie samym jako zasada miłości. To dokładnie ta zasada, która połączona z karmą pozwala spokojnie patrzeć na cierpiących ludzi w krajach, gdzie reinkarnacja kwitnie nie od dziś. Cóż prostszego? Jeżeli dziecko umiera z głodu z powodu złej karmy lub, jak by to powiedział Ramtha, z powodu tego, że jego dusza wybrała głodzenie się jako *doświadczenie*, to czyż trzeba interweniować? Dlaczego potępiać Holocaust? Przecież każdy Żyd **WYBRAŁ** swe zabójstwo, zaś Hitler był jedynie dostarczycielem tego *doświadczenia*.

Myślę, że te słowa wystarczą, by pozbawić nas złudzeń co do naiwnej i dziecięcej formy tych *nieszkodliwych fantazji*. Dla mnie, choć od spotkania w Arizonie upłynęło już sporo czasu, wspomnienie tamtej rozmowy do dziś stanowi przedmiot zdziwienia i zasmucenia. Jak to możliwe? – pytałem. Przecież to nie są ludzie pierwotni, są wykształceni, żyją dostatnio, świat nauki – tak przez nich ponizany – wchodzi na każdym kroku w ich życie. To nie jest też odosobniony przypadek, ale wielka, masowa sprawa obliczana milionami dolarów i tysiącami wyznawców. Czy współczesne „dzieje głupoty” wydawane w tysiącach egzemplarzy nie świadczą jednak o jakimś strasznym wołaniu człowieka? Jest to wołanie z głębi pustki, która zagarnia coraz większe kręgi, ale i stanowi rachunek sumienia dla tych, którzy mają „klucze poznania”. Dlaczego tylu napotyka zamknięte drzwi? Co się dzieje z Kościołem,

nauką, racjonalnością, co z tym wszystkim, co łączy się z prawdą, miłością, odpowiedzialnością? Dlaczego ten głos słabnie?

Gdy wróciłem do kraju i dostrzegłem na półkach naszych księgarń astrologiczne broszury i przepowiednie, zaś na murach budynków rozwieszone reklamy spotkań Towarzystwa Psychotronicznego, gdy znajomi z zadowoleniem informowali, że udało im się jednak dostać książkę Dānikena, poczułem, że problem nie leży tylko za oceanem, ale jest bardzo bliski. „Nowy Wiek“ zagląda nam do okien i stanowi jedno z tych wyzwań naszych czasów, które domagają się zrozumienia.

Anatomia ucieczki w absurd

Wiele różnorodnych czynników zadecydowało o popularności współczesnych ucieczek w absurd przedstawiany jako najgłębsze misterium. Wzrost zainteresowania „wiedzą“ tajemną stanowi naturalną reakcję na uproszczenia popularnego w przeszłości pozytywizmu, w którym jedynym źródłem wartościowej wiedzy miały być nauki szczegółowe. Po etapie pozytywistycznych uproszczeń, w którym kategorycznie odrzucano tradycyjną filozofię i teologię, przyszedł okres wypranej z krytycyzmu mody na samozwańczych filozofów. Nie przemęczając swych sympatyków ścisłością rozmowań, zapowiadają oni natychmiastowe osiągnięcia. Te ostatnie mają nadejść dzięki odkryciu tajemnych prawd zawartych w gwiazdach, opisanych przez nawiedzonych mistrzów czy odkrytych dzięki kolejnym wcieleniom wirtuozów paranauki.

W każdej epoce można było znaleźć pseudonaukowych szarlatanów, którzy korzystając z technik Trofima Łysenki zapowiadali głębokie odkrycia prawd nie znanych zwykłym zjadaczom chleba. W każdej epoce istnieli również sympatycy spektakularnych efektów, którzy deklarowali bliski naukowy przełom demonstrując zjawiska mało znane ówczesnej nauce. Z epoki Ludwika XIV ocalały np. pełne barw i podziwu opisy efektów elektrycznych demonstrowanych w kołach dworskich przez Charlesa François de Cisternoy du Fay. Późniejsze odkrycia Faradaya i Maxwella odarły z uroku tajemnicy i piękna podziwiane przez dworzan efekty przeskoku iskry z naelektryzowanego materiału. Nauka rozwinięła się nie dzięki dworskim zachwytom, lecz dzięki refleksji teoretyków.

Ta ostatnia staje się współcześnie coraz mniej zrozumiała. Podczas gdy w XIX w. można było bez większego wysiłku uchwycić sens teorii Darwina i nowych osiągnięć technicznych, współcześnie zarówno doskonalone techniki komputerowe jak i nowe próby poszukiwania unifikacji w fizyce pozostają niepojęte dla przeciętnego miłośnika sensacji z codziennej prasy. Skutkiem tego tworzy

się swoista subkultura, w której puste miejsce po niezrozumiałej informacji zostaje wypełnione przez nie wymagające wysiłku „informacje” o UFO, Trójkacie Bermudzkim czy kolejnych wcieleniach lokalnego guru.

Ta tęsknota za niewyszukaną namiastką tajemnicy tworzy współcześnie znamienny fenomen kulturowy. Jego mechanizmy można by analizować badając młodzieżowe protesty ostatnich 20 lat. Można by badać uwarunkowania ruchu hippisów czy nam współczesnych punków i poppersów, zastanawiać się nad związkiem i ekspresją tych ruchów w muzyce. Psychologicznie rozumiały jest sprzeciw wobec stechnicyzowanego świata ludzkich roboli, gdzie w pogoni za pieniądzem czy w walce o przetrwanie gubi się czułość, ciepło rodzinnego domu i duchowe wartości. Zapotrzebowanie na pseudo- czy paranaukową działalność jest z pewnością również wyrazem tęsknoty za *utraconym światem dzieciństwa*, w którym rzeczywistość baśni i faktu przenikała się wzajemnie tworząc kolorowy świat dziecięcej wyobraźni. Racjonalna refleksja, brzytwą Ockhama oraz owoc wiadomości z drzewa teorii naukowych doprowadziły do naszego rozstania z uroczym królestwem dziecięcej naiwności, które miało w sobie coś z uroku „Małego Księcia”. Swą tęsknotę za jego poezją niektórzy z wyrosniętych książąt lubią koić, niezależnie od upływu lat, przez ucieczkę do świata ponownej naiwności. W świecie tym UFO zjawia się niczym wspaniały czarnoksiężnik z bajek, zaś Yeti i Trójkąt Bermudzki wprowadzają zastępy znudzonych Alicji w wymaginowany świat krainy czarów¹.

Filozofia często spełnia względem nauki rolę mitu. *Mit stawia pytania bardzo ogólne, podstawowe i daje na nie odpowiedzi równie ogólne i z zasady niesprawdzalne. Nauka wydaje się mniej ambitna pod tym względem – zadaje jedynie pytania szczegółowe dotyczące jednosłkowych zdarzeń i zjawisk, ale za to dostarcza odpowiedzi konkretnych i poddających się weryfikacji.* Mit ma wiele wad, osiąga jednak to, co dla nauki jest niedostępne: pomaga człowiekowi w walce z lękiem, poczuciem bezsensu, pozwala mu też w znalezieniu swego miejsca w świecie. Tak zwany obiektywny świat nauk odseparowany jest od ludzkich uczuć, od bólu i radości, od smutku i nadziei². Jesteśmy więc niejako skazani na mit, skazani na filozofię. Zastąpienie filozoficznego mitu, który za jedynie wartościowe poznawczo uważał poznanie naukowe, innym mitem, w którym zostanie ono uznane za największy błąd ludzkości, jest w obu przypadkach bardzo dalekie od współczesnej fizyki, która z uporem trzyma się bardzo ograniczonych pytań.

¹ J. Życkiński, *Trzy kultury*, „W drodze”, Poznań 1989 r.

² F. Jacob, *Gra możliwości*, Warszawa 1987, s. 5-6.

Poszukując uwarunkowań „alternatywnego myślenia” trzeba również zauważyć bardzo niski, ale często komercyjny motyw polegający na pogoni za sensacją i interesem finansowym osiąganym dzięki ludzkiej naiwności. Tak było np. z rzekomymi odkryciami medycznymi amerykańskiego ginekologa, Hermana Tallera³. Zasłynął on jako odkrywca nowej diety, która gwarantowała powrodozenie bez względu na ilość spożywanych pokarmów podczas kuracji. Wydawnictwo Simon and Schuster od razu dostrzegło niepoważny charakter publikacji Tallera; wyraziło jednak zgodę na druk bez pytania o recenzje wydawnicze. Przewidywania wydawców sprawdziły się. Co prawda dieta nie przynosiła spodziewanych efektów, ale książka okazała się najbardziej rentowną pozycją wydawniczą w 1962 r.

Dodatkowym źródłem popularności współczesnych ucieczek w pozanaukowy absurd jest rozczarowanie współczesną postacią realizacji dawnych prognoz o postępie niesionym przez wiek XX. W nieskomplikowanych wizjach ubiegłego stulecia szczęście miało stanowić nieuchronny wynik rozwoju społeczeństwa czy postępu w nauce. Obserwacja najbardziej rozwiniętych współczesnych społeczeństw ukazuje, jak wiele iluzji i utopii zawierały programy XIX-wiecznych marzycieli wyznających swą wiarę w postęp i konieczność historyczną. Jako psychologiczna reakcja na istniejące status quo rodzi się pokusa ucieczki w okultyzm, paranaukę, świat natury wyzwolonej z logiki i technologii.

Radykalnej zmianie perspektywy towarzyszą prognozy o nowym wieku i nowej nauce. Ich autorzy bardzo rzadko rozumieją trudny formalizm teorii naukowych, za to z zapalem mogą godzinami dyskutować o otwierających się nowych perspektywach poznawczych. Tymczasem John Bell, którego nazwisko łączy się z jednym z bardziej tajemniczych zagadnień fizyki, z problemem tzw. paradoksu Einsteina-Podolskiego-Rosena, w przeprowadzonym w miesięczniku „Omni” wywiadzie stwierdza: *Interpretacja kopenhaska to termin dwuznaczny. Niektórzy używają go do nazwania doświadczalnej strony mechaniki kwantowej; coś tak jak jazda na rowerze bez zrozumienia, co się właściwie robi. Uwzględniamy wtedy tylko prawa mechaniki kwantowej i doświadczenie, które mamy operując nimi. Prawa takiej pragmatycznej mechaniki kwantowej, które są absolutnie wspaniałe, działają bardzo dobrze. Jest i inne możliwe użycie zwrotu „interpretacja kopenhaska”, które jest filozoficzną interpretacją całości. Stara się ona być bardzo głęboka i tłumaczy, że dwuznaczności, które sprawiają tyle kłopotu, są nieredukowalne. Są one w naturze rzeczy. Słyszałem, jak poważni ludzie mówili, że ta filozofia była dla nich ważna jako dla fizyków. Einstein nazwał tę filozofię „uspokajającą filozofią z Kopenhagi”⁴.*

W końcu XIX w. „uspokajające filozofie“ głosiły, iż nauka stanowi jedyne źródło prawdy. Uspokajające ideologie teraźniejszości informują, iż prawdę najłatwiej znaleźć po odrzuceniu nauki, przez przyłgnięcie do nieomylnego guru lub ucieczkę w zaświaty. Następstwem podobnego podejścia pozostaje oczywisty antyintelektualizm. Nie zawsze jawi się on w równie irracjonalnej postaci jak poufne informacje rodaczki z Arizony. Pozorów racjonalności mogą dostarczać głębokie przeobrażenia, które dokonują się zarówno w samej nauce jak i w filozofii nauki.

Nauka, która w dużej mierze przestała mieć wyobrażeniowy charakter, stała się, wbrew szlachetnym ideałom Franciszka Bacona, na powrót nauką tajemną, tym razem z przyczyn najzupełniej wewnętrznych. Mimo nieustannych prób popularyzacji osiągnięć nauki jej znajomość wciąż wydaje się niewystarczająca. Jedną z zasadniczych przeszkód jest powszechna nieznamość współczesnego języka nauki, którym jest matematyka. Z matematycznej ignorancji uczyniono cnotę, co oczywiście musi mieć swe konsekwencje. Sprawę pogarsza publikacja pseudonaukowych pozycji, w których hipotezy, fakty i fikcja są zestawiane na wspólnej płaszczyźnie epistemologicznej. Wrażenie zrozumienia towarzyszące lekturze jest bardzo kojące, ale pojęciowy i teoretyczny bałagan powstały w wyniku takiego „rozumienia“ jest bardzo często nie do usunięcia.

Refleksja nad postępowaniem naukowym dała początek filozofii nauki. Filozofia ta nie ograniczała się do opisu naukowej metody, ale kreśliła też normy, według których należy osiągać wartościową wiedzę. To na tej filozoficznej płaszczyźnie zrodziło się pojęcie racjonalizmu naukowego, który dla neopozytywistów miał oznaczać postępowanie oparte na faktach, wyprowadzające metodą indukcji hipotezy naukowe, które z kolei można weryfikować empirycznie. Racjonalizm ten przeżywał w okresie pozytywizmu swój okres świetności, stając się nawet uniwersalnym kryterium oceny innych dyscyplin. Z tego piedestału sprowadziły go prace Kuhna i Lakatosa, w których ponadczasowy racjonalizm okazał się marzeniem, czyste fakty fikcją, zaś weryfikacja czy nawet falsyfikacja nieskutecznym narzędziem. Klarowny dotąd obraz naukowej racjonalności skomplikował się i obejmuje obecnie całe spektrum stanowisk od krytycznego racjonalizmu Poppera po anarchistyczne stanowisko Feyerabenda.

Mit racjonalnej metody naukowej został obalony także w inny sposób. Pozytywizm nadawał temu racjonalizmowi wymiar aksjo-

² Zob. J. Życiński, dz. cyt.

³ „Omni“, May 1989, s. 86.

logiczny, to co naukowe stawało się dobrem, drogą do prawdy, czymś godnym zaufania i źródłem niekwestionowanego postępu. Tymczasem – jak się wydawało niektórym – obdarzona takim zaufaniem nauka zaczęła produkować śmiercionośne owoce. Bomba rzucona na Hiroszimę stała się pewnie nie mniejszym ciosem dla pozytywistycznej ideologii niż analizy Poppera czy Kuhna w filozofii nauki. Amsterdamski pisze, że *naukowcy poznali co to grzech*, oraz że *dyktatura próbówek nie jest wcale lepsza od dyktatury podkutych buciorów*⁵. Zbrodnią polityków obciążono naukowców i z „grzechu” decydentów uczyniono pretekst do kontestacji nauki. Współczesne ruchy ekologiczne wołające o czyste niebo, ziemię i wodę są zarazem oskarżeniem nauki o zdradę pokładanego zaufania i manipulację przyrodą. To powierzchowne i niesłuszne oskarżenie rodzi niewątpliwie zrozumiały odruch ucieczki od techniczno-naukowej cywilizacji. Upadek mitu racjonalizmu bywa brany za upadek samej nauki i potrzebę jej odrzucenia. Całkowite odrzucenie staje się jednak coraz trudniejsze, jeśli nie z góry niemożliwe, i ludzkość zostaje zmuszona do zawierania kompromisów.

Uznanie nauki za winną wielorakich braków prowadzi do wielkiego nieporozumienia. Wydaje się bowiem, że jest akurat całkiem odwrotnie – każda historyczna próba odrzucenia nauki kończyła się nie zbawiennym wyzwoleniem, ale upadkiem kultury danej cywilizacji. Sprawcami i świadkami takiego upadku stali się już starożytni Rzymianie. W historii matematyki Rzymianie pojawili się tylko raz, ale za to tak skutecznie, że zahamowali jej rozwój na długie stulecia. Archimedes, najwybitniejszy grecki matematyk i naukowiec, został zabity przez rzymskich żołnierzy w 211 r. przed przyjściem Chrystusa, ślącąc podobno do końca nad matematycznymi tablicami. Dla Whiteheada śmierć ta ma charakter symboliczny. *Teoretycznie zorientowani Grecy, z ich miłością abstrakcyjnej nauki, zostali pozbawieni przewodnictwa w europejskim świecie przez praktycznych Rzymian. Lord Beaconsfield w jednej ze swych nowel zdefiniował praktycznego człowieka jako tego, który praktykuje błędy swoich przodków. Rzymianie byli wielkim narodem, ale ciążyło na nich przekleństwo bezpłodności, która jest służką praktyczności. Nie rozwinęli wiedzy swych przodków, a wszystkie ich osiągnięcia sprowadzają się do niewielkich technicznych detali natury inżynierskiej. Nie byli wystarczająco wielkimi marzycielami, by spojrzeć z nowego punktu widzenia, który dawałby bardziej fundamentalną kontrolę nad siłami Natury. Żaden Rzymianin nie stracił życia z powodu kontemplacji tablic matematycznych*⁶.

Na ironię zakrawa fakt, iż w naszym społeczeństwie spod znaku postępu i nowoczesności znacznie więcej uwagi przykuwają horoskopy niż tablice matematyczne. Krzykliwe prognozy sympatyków

kontrkultury i paranauki pozostają niepokojącym znakiem świadczącym o kolejnym wirażu w kulturowym rozwoju ludzkości. Ci, którzy nie potrafili wytrzymać przyspieszenia rozwoju, znaleźli się w stanie pustki. Próba jej wypełnienia za pomocą krzyku rodzi żałosne efekty. Antyintelektualizm epoki, która zaczytuje się Dānikenem i Nostradamusem, stanowi smutne signum na horyzoncie deklaracji o rozwoju i postępie.

Być może nasze stulecie uniknęłoby wielu iluzji, gdyby optymistycznym proroctwom XIX-wiecznych historiozofów przeciwstawiono krytyczną refleksję. Być może postać naszej przyszłej kultury zależy w dużym stopniu od tego, czy refleksję taką przeciwstawimy wołaniu z głębi pustki praktykowanemu przez współczesnych sympatyków antyintelektualizmu.

ks. Włodzimierz Skoczny

⁵ Zob. S. Amsterdamski, *Miedzy historià a metodà*, Warszawa 1983, s. 12–13.

⁶ Cyt. za M. Kline, *Mathematics in Western Culture*, Oxford 1953, s. 11–12.



sesje · sympozja

*Światłość
i ciemność*

„Sztuka a cierpienie“.

20-lecie Sceny Plastycznej KUL,
Katolicki Uniwersytet Lubelski,
27-29 IV 1990 r.

Nie wiem, jak jednoznacznie określić to trzydniowe spotkanie. Najmniej przydatna wydaje się nazwa „jubileusz”. Raczej właśnie spotkanie – tych, którzy rocznicę Sceny Plastycznej uznali za sprawę ważną dla nich samych. Zresztą prawie nie było typowo rocznicowych obchodów. Po mszy św. odprawionej przez ks. Franciszka Szulca, prorektor KUL, ks. Bolesław Bartkowski, otworzył sesję „Sztuka a cierpienie”. Wzięli w niej udział m.in.: prof. Irena Sławińska, prof. Stefan Sawicki, prof. Wiesław Juszcak, ks. prof. Józef Tischner, ks. prof. Janusz Pasierb, Jerzy Nowosielski. A obok tego wernisaże rzeźb Adama Myjaka i kolaży Romana Cieślewicza, koncert chóru KUL i występy dwóch teatrów: Starego z Krakowa z „Hamletem” w reżyserii Andrzeja Wajdy i Studio z Warszawy z „Ostatnią taśmą Knappa” Becketta w reżyserii Antoniego Libery. Na tym nie koniec – jeszcze pokazy filmów Grzegorza Królikiewicza: „Idź” i „Fort 13”, recital Przemysława Gintrowskiego. Oczywiście też – najnowszy

spektakl Sceny Plastycznej, „Wrota”, i wystawa „Scena Plastyczna KUL”... Obok naukowców i plastyków – aktorzy z Tadeuszem Łomnickim, Teresą Budzisz-Krzyżanowską i Jerzym Bińczyckim na czele oraz masa zaproszonych gości, którzy o Scenie Plastycznej pisali, którzy fotografowali jej przedstawienia, którzy ją po prostu cenią i lubią.

To wyliczenie nazwisk, imprez i spektakli przypomina po trosze „katalog” nazw greckich okrętów u Homera i pełni też podobną funkcję. Jest nie tylko ozdobnikiem, ale chyba oddaje znaczenie i rangę dość niezwykle uroczystości, festiwalu myśli i sztuki, który odbywał się w obu aulach, w salach wykładowych KUL-u i na dziedzińcu, gdzie wśród trawy wyrosły głowy poustawiane tam przez A. Myjaka. Trochę mi się i w mojej własnej głowie zakreśliło od takiego bogactwa, zwłaszcza że sesja „Sztuka i cierpienie” nie miała wcale okazjonalnego charakteru, tylko mogła skłaniać do rewizji osobistych, zdawałoby się już dawno ustalonych i wygodnie poukładanych, poglądów na sztukę.

Wychodząc z kolejnego spektaklu przypominałem sobie wieczór na KUL-u sprzed kilkunastu lat. Oglądałem wtedy jedno z widowisk Leszka Mądzika. Może to był „Ikar”? Po przedstawieniu, kiedy widzowie już wyszli, poszedłem w głąb „sceny” i dokładnie obejrzałem wewnętrzny mechanizm tego teatru. Wszystko było niesamowicie proste. Jakieś sznurki, beleczki, kółka, papier, folia, bardzo mało reflektorów. Wspaniałe efekty uzyskiwane najbardziej zwykłymi środkami. Oczywiście nie

było mowy o jakichś elektrycznych napędach, o zdalnym sterowaniu. Cała maszyneria zrobiona ręcznie i w taki sam sposób wprowadzana w ruch. Teatr, który uznano wówczas, i słusznie, za awangardowy, posługiwał się techniką z XVII w. Potem razem sprzątałimy salę zabierając całe wyposażenie, a później ustawialiśmy krzesła, bo Ksiądz Rektor bardzo by się gniewał, gdyby rano następnego dnia wszystko nie było w zupełnym porządku.

Ten awangardowy teatr był wtedy po prostu jednym z wielu polskich zespołów studenckich. Powstał w okresie apogeum ruchu nazywanego młodym lub nowym teatrem, ruchu związanego z szerszym zjawiskiem określanym jako kontrkultura. Jednak Scena Plastyczna od samego początku pozostawała na uboczu i zasadniczo różniła się do teatrów wyrażających młodzieżowy bunt i kontestację.

Czy wynikało to z tego, że Mądzik stworzył ją w jednym z krajów położonych na Wschód od Łaby katolickim uniwersytecie? Na pewno. Przede wszystkim jednak zadecydowała oryginalność postawy i wybór wynikającego z niej programu artystycznego, indywidualne cechy talentu i estetyczna wrażliwość założyciela tej sceny. Wybór dokonany przez Mądzika stanowił niewątpliwie dowód szczególnej odwagi. Przeciwwstawiał się nie tylko tradycyjnemu teatrowi, ale w równym stopniu – własnym sojusznikom z kręgu młodego teatru. Nie naśladował, jak większość, Grotowskiego, nie poszedł też w kierunku anarchicznego buntu czy jakiegokolwiek agitacji. Zamiast gwał-

townej ekspresji wybrał starannie przemyślaną kompozycję, zamiast hałasu i krzyku – muzykę, ponad aktorstwo przedłożył grę płam i kształtów. Teatr uznał przede wszystkim za gatunek sztuki. Widowisko potraktował jako punkt wyjścia, jako pobudzenie widza do kontemplacji i refleksji, a nie jako środek bezpośredniego oddziaływania.

Dlatego brak u niego wyraźnie określonego manifestu czy „deklaracji ideowej”. Dlatego jego spektakle nie są opatrywane żadnymi komentarzami. Pozbawione warstwy słownej, funkcjonują jak obrazy czy rzeźby, ale nie trwają, tylko dzieją się – w czasie i przestrzeni. Właśnie przestrzeń i czas wyznaczany rytmem muzyki to główne składniki widowisk Sceny Plastycznej. Ich struktura opiera się na kilku elementach podstawowych: światło i mrok, głębia i zamknięcie, abstrakcyjny kształt i postać ludzka. Są to zarazem, jak widać, zawsze – przeciwstawienia. Dualizm bytu, świata, ludzkiej egzystencji. Cierpienie i pociecha, rozpacz i nadzieja, wino i odkupienie.

Sam L. Mądzik, jak już wspomniałem, nigdy nie mówi wprost o „treści” czy przesłaniu swojego teatru, o jego podstawach filozoficznych czy religijnych, ale oglądając spektakle Sceny Plastycznej nie ma się wątpliwości, że te na pozór całkowicie abstrakcyjne kompozycje sięgają swoim oddziaływaniem do najgłębszych pokładów naszego myślenia i odczuwania.

Wybór tematu sesji zorganizowanej w rocznicę Sceny Plastycznej, „Sztuka a cierpienie”, jest pod tym względem bardzo znamieny. Zawiera się w nim teza, że istotny składnik

ludzkiej egzystencji stanowi cierpienie, i pytanie, jaką rolę wobec ludzkich cierpień ma odgrywać czy odgrywa sztuka. Oczywiście sztuka tak rozumiana nie jest ani abstrakcyjna, ani nie jest samą „radością dla oczu”, o co czysto wizualny teatr można by podejrzewać. Wprost przeciwnie, przez wybór takiego tematu Mądzik bardzo wyraźnie określił refleksyjny charakter swojego teatru.

Zarówno referaty wygłoszone na sesji jak i tocząca się tam dyskusja nie dotyczyły bezpośrednio Sceny Plastycznej. Mówiono o samym zagadnieniu stosunku sztuki do cierpienia. Do cierpienia jako „tematu” i do cierpienia jako „problemu”, który sztuka na swój sposób rozwiązuje. Nie da się w krótkim omówieniu ustosunkować do wszystkich, nawet zasadniczych, wysuniętych tam tez, a tym bardziej streścić szczegółowych rozważań. Zresztą materiały z tej sesji będą na pewno w przyszłości opublikowane. Ograniczę się więc do kilku uwag i paru wystąpień, które od razu najmocniej utkwiły mi w pamięci.

Najbardziej istotna wydała mi się teza ks. J. Tischnera, który określił sztukę jako w pewnym sensie *konkurentkę* religii, gdyż i ona na swój sposób podejmuje próbę wyzwolenia człowieka od cierpień stanowiących jeden z atrybutów jego świadomej egzystencji. W tym rozumieniu cierpienie nie jest oczywiście „tematem” dla sztuki, ale organicznym składnikiem jej tworzenia i przeżywania. Z kolei W. Juszczak, analizując postawę wobec ludzkich cierpień u Homera, wykazał, że poeta (aojd) w

rozumieniu autora „Iliady” jest, niejako z obowiązku, tym, kto daje zadośćuczynienie cierpiącym (*po to cierpimy, aby aojdowie później opiewali nasze losy*). Zresztą temat sesji był tak obszerny i pojemny, że na pewno nikt spośród uczestników nie pragnął, aby dokonano tu jakichś podsumowań. Poza tym referaty miały na ogół charakter bardziej eseistyczny niż naukowy. I to może lepiej. Bo miało się wrażenie uczestnictwa w swoistej grze intelektualnej prowadzonej na najwyższym poziomie.

Na zakończenie warto zapytać, skąd te wszystkie holdy, uroczystości, ta sesja? Wiadomo, że Scena Plastyczna jest już od dawna znana w całej Europie, a L. Mądzik prowadził warsztaty artystyczne we Francji, Niemczech, Szwecji, Portugalii, Jugosławii, USA. Najbardziej istotne jest jednak to, że jego Scena zdobyła sobie powszechne uznanie za prawdziwą oryginalność. On jeden zbudował na początku lat 70., w okresie rozchwiania kryteriów estetycznych, ten teatr tak prosty i zarazem odwołujący się do najgłębszych prawd i najbardziej istotnych wartości. Oparł go na elementarnych składnikach, niemal na zasadach czy żywiołach: światła, mroku, przestrzeni i czasu. I każdy jego spektakl przypomina wejście do ciemnego tunelu, na którego końcu zawsze pojawia się jasność. Przez 20 lat, z konsekwencją i uporem, wbrew modom, tendencjom, katastrofom i zwyczajstwu, komponuje kolejne widowiska. Tak samo jak dawniej, współpracuje ze studentami. I tak jak kiedyś starannie uprząta aulę po każdym przedstawieniu.:

Jan Kłossowicz

Homo eschaticus

„Obrazy końca świata
w literaturze“,
Szczecin, 23-25 IV 1990 r.

Żyjemy w porządku apokaliptycznym. Kiedy zanika możliwość relacji do prawa naturalnego, to co pozostaje, to prawo nadnaturalne. Mamy szansę odnalezienia własnego znaczenia tylko na poziomie supernaturalnym. Taki już jest dziwny los człowieka wieku elektronowego, że albo jest religijny, albo pozostaje niczym – mówił w wywiadzie dla „Tekstów“ ponad 10 lat temu (nr 2/1979) francuski filozof kultury Marshall Mac-Luhan. Człowiek zmęczony swą wiarą w rozum, w technikę etc. musi zwrócić się ku temu co ostateczne. Tylko to jest w stanie przywrócić mu wiarę w sens ludzkiej egzystencji.

Dobrze się więc stało, że właśnie literackie wizje Końca były tematem konferencji teoretycznoliterackiej zorganizowanej przez Zakład Teorii Literatury Uniwersytetu Szczecińskiego, kierowany przez Erazma Kuźmę. Myśl o symposium powstała w zupełnie innej sytuacji politycznej i przełamywała pewien schemat myślenia o młodej szczecińskiej uczelni jako „bastionie komunizmu“. Jeszcze tak niedawno, w listopadzie 1989 r., pytano nas w Lublinie ze zdziwieniem: *Panowie ze Szczecina i zajmują się literaturą religijną?* Co więcej, szczecińskie symposium stanowi początek wzajemnego otwierania się dwóch środowisk naukowych – literaturoznawczego i teologicznego. Stało się tak za sprawą o. Franciszka Siega SJ (Warszawa), który wygłosił

podstawowy dla interesującej nas problematyki referat „Cechy pism apokaliptycznych okresu międzytestamentowego i kwestia ich genezy“. Okazało się, iż mimo niekiedy zupełnie innego podejścia metodologicznego dyskusja literaturoznawcy i egzegety czy teologa może być bardzo twórcza, może prowadzić do poszerzenia perspektywy badań i modyfikacji ich wyników. Wydaje się, że w środowisku literaturoznawczym można zauważyć (nie zawsze czy też raczej rzadko wprost wyznawane) znużenie nowoczesnymi kierunkami metodologicznymi i chaosem, jaki wprowadzają one w ludzkie rozumowanie. Interpretacja dzieła literackiego jest przez nie uznawana jako jedynie wyraz nietzscheańskiej *woli mocy* interpretatora. Natomiast samo dzieło jest tylko *maszynką do wytwarzania interpretacji* (Umberto Eco). Przekonanie bibliistów o możliwości dotarcia do jednego, prawdziwego, zamierzonego przez autora sensu było dla części uczestników konferencji bardzo optymistyczne, a nawet budziło podziw.

Na symposium zaprezentowano 18 referatów. Ich zdecydowana większość (14) dotyczyła literatury XIX i XX w. Trochę więc brakowało wystąpień o interesujących nurtach apokaliptyczno-eschatologicznych średniowiecza (jak np. joachimizm i jego literacka recepcja), a także baroku.

Pierwszą ważną tendencją w literaturze, jaką można zaobserwować na podstawie prezentowanych tekstów, jest zagubienie przez twórców właściwej treści Apokalipsy św. Jana, a mianowicie katechezy głoszonej przez jej najistotniejszą część – listy

do 7 Kościołów – mówiącą, że ten sam Jezus, który w niedalekiej przyszłości powróci w eschatologicznym sądzie, działa teraz w chrześcijańskich wspólnotach mówiąc przez apostołów i proroków, którzy przepowiadają zmartwychwstałego Chrystusa. Kiedy zapomniano o tym, a skoncentrowano się na Ap 4 i nn. i uznano je za najważniejsze ze względu na plastyczne, symboliczne obrazowanie, w pewnym momencie dokonano się zupełnie nieuzasadnione przesunięcie semantyczne i słowo „apokalipsa” zaczęło funkcjonować jako synonim katastrofy. Tymczasem w starożytnej apokaliptyce jeżeli występowały elementy katastroficzne, były one zdecydowanie drugoplanowe. Tak więc apokaliptyka przestała być doktryną religijną, zawierającą określoną historiozofię (o takim jej rozumieniu mówił referat F. Siega SJ) i stała się pewnym stylem twórczości, „apokaliptyką wyzwoloną”, sztuką uprawianą dla sztuki. Z Janowej Apokalipsy pozostały tylko symbole i przekonanie o konieczności nastania końca świata oraz ewentualnie o nadejściu owej ulubionej przez romantyków *stonecznej Jeruzalem*, zupełnie różnej od świata doczesnego.

Podobnie zmianom podlegała przyczyna Końca. W starożytnej apokaliptyce panuje przekonanie, że Bóg bez udziału ludzi położy kres temu światu. Wszystko zostanie uśpione, wyciszzone – tak, jak to miało miejsce na początku. Natomiast w literaturze współczesnej przyczyną jest jakaś klęska polityczna, np. ulubiona w międzywojniu *żółta katastrofa* czy siła naturalna (przedwojenna litera-

tura SF) lub klęska ekologiczna, czasem świadomie zaplanowana (najnowsza literatura SF, o której mówiła Anna Martuszczyńska, Gdańsk). Najbardziej pesymistyczna jest jednak myśl o końcu cywilizacji jako utracie tożsamości jednostki. Część literatury SF wyraża nawet lęk przed grożącą nam anonimowością, przed *byciem pustym w środku*. Rozpaczliwie woła o jakąś enklawę, w której można by rozpoznać prawdy świata (Dariusz Wojtczak, Poznań).

Wątpliwy jest optymizm literatury popularnej obwieszczającej, iż końca świata nie będzie, gdyż człowiek zdoła się przed nim uchronić dzięki fundamentalnym wartościom racjonalistycznej kultury, takim jak rozum czy dobro. Klęska jest do uniknięcia, gdyż zło pochodzi tylko z homofery (Piotr Śliwiński, Poznań).

Kolejną ważną zmianą, jaką możemy zaobserwować w literaturze, jest zasięg Końca (czy apokalipsy). Pierwotny powszechny i absolutny jego charakter zostaje zsubiektywizowany, zindywidualizowany. Dlatego w literaturze międzywojnia koniec Europy rozumiany jako koniec wartości jest utożsamiany z apokalipsą (Maria Bujnicka, Katowice i Erazm Kuźma, Szczecin: „Koniec Europy – koniec świata”). Wcześniej zaś, w romantyzmie, indywidualne doświadczenia twórcy zyskują już miano apokalipsy (Anna Kubale, Gdańsk, „Rzym w epistolografii Z. Krasińskiego”). Odtąd każde przekonanie, iż to, co się dzieje, jest nie do przyjęcia, gdyż przekracza wszelkie granice – owo egzystencjalne doświadczenie jednostki, grupy czy narodu – przywłaszcza sobie tę

nazwę. Dlatego referaty Danuty Dąbrowskiej („Stan wojenny, czyli apokalipsa po polsku”) oraz Ewy Tierling („Młodopolska wizja końca świata w »Hymnach« J. Kasprowicza”).

Koniec literatury jako symptom końca świata to myśl przewodnia referatu Zbigniewa Majchrowskiego o Tadeuszu Różewiczu. Warto przywołać tu słowa Ewy Nawrockiej (autorki ciekawego referatu „Romantyczna apokalipsa”) wypowiedziane w dyskusji. Sądzi ona, że dla statusu literatury ważna jest jej sytuacja w stosunku do Objawienia. Dla romantyków przekonanie, że ich odczytanie Apokalipsy św. Jana jest prawdziwe i że nitka łącząca literaturę z Absolutem istnieje, jest bardzo ważne. W naszym stuleciu dochodzi do zerwania owej nitki, czego konsekwencją jest utrata sensu, środka, prowadząca do zanegowania sensu istnienia literatury. Mówiąc inaczej – literatura utraciła swój charakter podmiotowy. Myśli te stanowiły punkt wyjścia dla toczącej się także w rozmowach prywatnych dysputy o stanowisku literatury w dobie elektronowej. Niestety, byliśmy raczej pesymistami, choć wołaliśmy o konieczność zachowania dla przyszłych pokoleń niszczącego dziedzictwa kultury.

Niewielu zwolenników miały tezy zawarte w referacie M. Bujnickiej i E. Kuźmy, iż koniec świata jest wytworem semantyki dychotomicznej, jaką wprojektowuje w nas Biblia i de Saussure. Zastąpienie jej semantyką trychotomiczną, opartą o Peircowską koncepcję znaku, likwiduje początek i koniec, likwiduje apokalipsę.

Nizej podpisany stanowczo wystąpił przeciwko wszelkim manipulacjom teminem „apokalipsa” i symboliką apokaliptyczną (jak np. postać Antychrysta) oraz wykorzystywaniu jej do celów walki politycznej. To przesunięcie apokalipsy ze sfery religii, eschatologii w sferę polityki można uznać za najgroźniejsze, gdyż prowadzi ono do waloryzacji laickiej wizji historii i metod używanych w celu uzyskania dominacji w społeczeństwie – waloryzacji za pomocą symboliki religijnej. Dlatego postulowałem powrót do początku, do pierwotnego rozumienia apokalipsy – zarówno terminu jak i księgi. W swym referacie „»Ludus de Antichristo« wobec tradycji postaci Antychrysta” próbowałem ukazać, że literatura może z powodzeniem przekazywać pewne treści katechetyczne, zgodne z ortodoksyjną egzegezą, w sposób bardzo atrakcyjny artystycznie.

Interesującym uzupełnieniem referatów literaturoznawczych było bogato ilustrowane przezroczami wystąpienie Barbary Ochendowskiej-Grzelak (Szczecin) „Przedstawienie Sądu Ostatecznego w sztuce do XVI w.”. Plastyka pozostawała wierniejsza biblijnym wizjom Końca niż literatura i aż do Reformacji obrazowała Sąd zgodnie z pewnym kanonem. Nie prowadziło to jednak do schematyczności, zaś walory katechetyczne tej sztuki są nie do przecenienia. Na sympozjum zrodziła się myśl, iż warto by stworzyć album ukazujący ilustracje do Apokalipsy św. Jana od czasów najdawniejszych aż do współczesności. Dzięki temu można by ocalić od całkowitej zagłady wiele

niszczyjących dzieł. Niestety, takie przedsięwzięcie wymaga bogatego sponsora.

Cieszy liczny i aktywny udział referentów. Dodajmy, że przyjechali oni na własny koszt. Było to spowodowane programem oszczędnościowym Uniwersytetu. Jest to symptom optymistyczny, skoro znajdują się jeszcze ludzie, którym zależy na rozwoju nauki i kultury. W przeciwieństwie do innych sesji, w jakich miałem ostatnio możliwość uczestniczyć, dopisali także studenci. Duże ich grupy przysłuchiwały się referatom i dyskusjom. Niektórzy także zabierali głos.

Piotr Urbański

książki

Wypisy z najnowszej historii

Marta Fik

Kultura polska po Jalcie

Kronika lat 1944–1981

Polonia Book Fund Ltd.,
London 1989, ss. 835

Jakub Karpiński

Portrety lat

Polska w odcinkach 1944–1988

Polonia Book Fund Ltd.,
London 1989, ss. 286

Coraz częściej pojawiają się zapisy kronikarskie dziejów najnowszych. Atrakcyjny to gatunek twórczości dla obu stron. Autor przedstawia swoje dzieło już na etapie gromadzenia materiałów, nie czuje się znużony obowiązkiem artykułowania uogólniających wywodów, wyzwała się, przynajmniej po części, z konstrukcyjnych schematów. Czytelnik nie musi przedzierać się przez stylistyczne rafa naukowej prozy, obcuje z konkretnymi faktami, sam wybiera interesujące go wątki. Nie oznacza to wszelako stosowania taryfy ulgowej. Dobra kronika powinna spełniać takie same kryteria, jak publikacje historyczne innego rodzaju, a więc

kompetencji merytorycznej (szeroka kwerenda źródłowa, właściwy dobór i krytyka materiału) i formalnej (odpowiednia liczba zapisów, wyważenie proporcji między faktem jednostkowym a informacją zbiorczą, rozłożenie akcentów zgodne z rzeczywistym biegiem wydarzeń). Dobra kronika powinna być zwięzła a jednocześnie kompletna, zarazem różnorodna i wewnętrznie spójna. Napisanie kroniki historycznej z prawdziwego zdarzenia i w nowoczesnym sensie tego słowa to wbrew pozorom przedsięwzięcie trudne i żmudne.

Z tym większym więc uznaniem należy skwitować ukazanie się najświeższych prób tego rodzaju, starannie wydanych przez londyńską oficynę bardzo zasłużoną dla promocji publikacji niezależnych. Książka M. Fik, od lat zajmującej się krytyką teatralną, zwraca uwagę skalą erudycji. Autorka spożytkowała roczniki niemal wszystkich krajowych i wielu emigracyjnych czasopism społeczno-literackich, takich jak: „Tygodnik Powszechny”, „Odrodzenie”, „Kuźnica”, „Nowa Kultura”, „Przegląd Kulturalny”, „Kultura”, „Polityka”, „Teatr”, paryska „Kultura” i „Zeszyty Historyczne”, londyńskie „Wiadomości” i „Pamiętnik Literacki”. Reprezentowane są w szerokim wyborze artykuły z prasy codziennej i periodyków drugiego obiegu („Zapis”, „Puls”, „Opinia”, „Krytyka”, „Res Publica”). Wykorzystana została literatura przedmiotu o profilu historycznym i literackim, sięgnięto też do prac nie publikowanych i informacji prywatnych. Zrezygnowano natomiast z kwerendy archiwalnej ze względu na trudny dostęp, obfitość mate-

riałów a jednocześnie ich wycinkowość. Z konieczności uczyniono cnotę: ograniczenie się do źródeł ogólnie dostępnych ma – powiada autorka – tę zaletę, że prezentuje materię tworzącą kształt świadomości powszechnej. Dodaje też, że chodzi jej o wydobyte i przypomnienie dokumentacji odbijającej prawidłowość egzystencji kultury w Polsce Ludowej. Jeden z głównych motywów to ukazanie zależności między różnymi dziedzinami twórczości kulturalnej a polityką, co tak znamienne dla życia umysłowego i artystycznego lat 1944–81. Były to oczywiście sprzeczania o różnej mocy i zakresie, jednoznaczne i wyraźne, czasem podskórne i niekonsekwentne. Zawsze jednak istniejące, zgodnie z PRL-owskim rygorem podrzędności spraw kultury wobec ideologii i polityki.

Aby owe współzależności wydobyć, autorka zamieszcza w swej książce wiele zapisów stricte politycznych, lokuje też kwestie kultury w szerszych kontekstach społeczno-ekonomicznych. Dbą też o to, by kronika nie stała się suchym zestawem faktów, wprowadza więc swego rodzaju komentarz, zbudowany za pomocą cytatów prasowych. Obejmują one głównie fragmenty ważnych dyskusji literackich, polemik artystycznych, opinii i recenzji, tekstów programowych, oficjalnych stanowisk i deklaracji. Nie jest to dodatek odautorski, interpretację faktów i sposobów ich powiązania pozostawia się czytelnikowi. Ma on uczestniczyć w rekonstrukcji procesu zniewalania kultury, ale jednocześnie obserwować te zjawiska, które takiemu procesowi zapobiegały, lub go w istotny sposób ogra-

niczały. To nie tylko kwestia postaw poszczególnych twórców, decydujących się z różnych względów na non-konformizm, „emigrację wewnętrzną” czy też – w późniejszym okresie – na przynależność do grup dysydencjów. To także coraz śmielsze inicjatywy zbiorowe, manifestujące odrębność poglądów „wprost”, a również w sposób zawołany i aluzyjny, z wykorzystaniem tematów zastępczych, co wyraźnie zwłaszcza dla dyskusji literackich.

Dążąc do oddania niuansów kondycji kultury w Polsce powojennej autorka zestawia zapisy różnego kalibru: od tekstów poważnych i zasadniczych przez informacje na miarę imprez środowiskowych, aż po wyjątek z utworu literackiego, nawet dowcip i krążąca plotkę. Wprowadza też opinie pochodzące ze środowisk emigracyjnych oraz, od II poł. lat 70., głosy prasy krajowej spoza zasięgu cenzury. Czyni to ze słuszną intencją uplastycznienia ukaziwanych wydarzeń i zjawisk, często jawiących się przeciętnemu obserwatorowi w postaci splaszczonych, tak jak ujmowały to oficjalne środki przekazu.

Już pobieżny kontakt z książką M. Fik nakazuje respekt dla trudu zgromadzenia tak obszernego materiału. To prawdziwa kopalnia wiadomości o egzystencji różnych dziedzin polskiej kultury, choć daje się zauważyć preferencja dla literatury, teatru i filmu, domen zapewne autorce najbliższych, a też najsilniej zaangażowanych w bieg spraw publicznych. Wpleciona w tekst warstwa faktów o charakterze ogólnopolitycznym w zasadzie spełnia rolę porządkującą sygnalizując istotne punkty odniesienia. Krytyczny

czytelnik może jednak wątpić w celowość zamieszczenia niektórych informacji w rodzaju: oddziały I Frontu Ukraińskiego wkraczają do Katowic (1945 r., s. 28), proces działaczy komunistycznych w Albanii (1949 r., s. 119), konferencja europejskich partii komunistycznych w Karlovych Varach (1967 r., s. 400) czy też oficjalna wizyta Edwarda Gierka w USA (1974 r., s. 552).

Pojawia się od razu i towarzyszy podczas lektury całej książki podstawowe pytanie: Czy wysiłek badawczy autorki przyniósł w efekcie miarodajne odtworzenie pełnego wizerunku kultury w Polsce pojałtańskiej, czy może wyszła mechaniczna, mniej lub bardziej zręczna, składanka faktów, opinii i anegdot? Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie jednoznacznie, jako że przedmiot oceny jest bardzo złożony i rozciągnięty w czasie, a materia gorąca, częściowo tylko spenetrowana. Z całą pewnością można znaleźć w książce M. Fik rozległe fragmenty, których zawartość spełnia wymóg wielostronnego naświetlenia wydarzeń, ukazania właściwych proporcji i dynamiki prezentowanych zjawisk. Temperatura życia publicznego podnosi się wokół węzłowych momentów współczesnej historii, takich jak lata 1956, 1968, 1980–81. Liczba i stopień uszczegółowienia zapisów odpowiednio przy tych datach wzrasta w porównaniu np. z okresem forsownej stalinizacji czy też względnej stabilizacji początku lat 60.

Nie jest to zarzut braku konsekwencji, ale skonstatowanie oczywistej prawdy, że rozwój kultury, a także jej regres, nie dokonuje się płynnie, przypomina raczej linię sinusoidy. Pro-

blem, czy zapis zaproponowany przez autorkę tę linię w sposób adekwatny i pełny odzwierciedla, to kwestia do szczegółowej dyskusji dla większego grona specjalistów. Można mieć w tym względzie postulatory zważające (zbyt dużo o rozmaitych plenach i naradach, za wiele dat jednostkowych, zwłaszcza zgonów), niekiedy chciałoby się widzieć rozwinięcie niektórych wątków ledwie zamarkowanych krótką informacją względnie kombinacją skąpych z konieczności cytatów prasowych (m.in. polemiki przed i po wydarzeniach marcowych 1968 r.).

W każdym razie nie zagubiła się żadna istotniejsza cezura, nie zostały pominięte ważniejsze negatywy i pozytywy życia umysłowego i artystycznego w powojennej Polsce. M. Fik uważa, że w obrazie kultury wyłaniającym się z kroniki dominują barwy czarne. Opinia ta nie w pełni przekonuje, paleta barw na pewno jest bogatsza. Zresztą autorka nie podziela tezy o całkowitym upadku kultury w PRL, sądzi raczej – nie bez racji – że największym nieszczęściem krajowych twórców była konieczność funkcjonowania w nienormalnych, często absurdałnych ramach narzucanych przez totalitarne państwo. Książkę M. Fik można potraktować jako wnikliwy, długoterminowy zapis stanu zdrowia polskiej kultury po II wojnie światowej. Składa się nań rejestracja zarówno rozwijających się objawów chorobowych, oznak okresowej poprawy, jak też – należy ufać – trwałych – symptomów ozdrowienia.

Jako uzupełnienie można przywołać opracowanie J. Karpińskiego, eseisty i socjohistoryka, od lat zwią-

zanego z kręgami myśli niezależnej. Publikacja o skromniejszym zamyśle badawczym prezentuje najnowszą i współczesną historię Polski w odcinkach, zbiór migawkowych portretów kolejnych lat doprowadzony do przedwczoraj. Zestawienie najważniejszych faktów z dziedziny stosunków międzynarodowych plus zwięzły przegląd wydarzeń wewnętrznych, od polityki i gospodarki poczynając, zaś na kulturze i sporcie kończąc – wszystko to jest wzbogacone wyrywkowymi cytatami źródłowymi (prasa, oficjalne dokumenty), oszczędnym komentarzem i nie mniej lapidarną rekapitulacją. Odbываяc wraz z autorem tę przyspieszoną podróż w czasie wypadnie oczywiście zastanowić się nieraz nad doborem faktów i ich oceną. Do dyskusji skłoni zapewne sztywny schemat kompozycji: na każdy rok przypada po 6 stron tekstu, z jedynym wyjątkiem 1981 r., dla którego znalazło się niemal dwa razy więcej miejsca. Niezależnie od wątpliwości, które musi wywołać takie założenie, dla czytelników ważny pozostaje fakt, iż pojawił się poręczny, skondensowany zarys dziejów PRL, kalendarium 45 lat pobytu Polski w komunistycznym obozie. Wygląda na to, że autorowi zabrakło do pełnego rachunku tylko jednego, 1989 roku...

Obie książki – M. Fik i J. Karpińskiego – mogą liczyć, każda na swój sposób, na szersze zainteresowanie. W pierwszej kolejności powinny trafić do rąk historyków stojących dziś przed wielką, jak nigdy dotąd, szansą przyspieszenia rzetelnych badań nad dziejami Polski powojennej.

Eugeniusz C. Król

Kompendium hermeneutyki biblijnej

R.J. Coggins, J.L. Houlden
(wyd.)

A Dictionary of Biblical Interpretation

SCM Press London,
Trinity Press International,
Philadelphia 1990, ss. XVI + 751

Zastosowanie rozmaitych odmian analizy krytycznej do badań Pisma Świętego sprawiło, że głównym celem biblistów stało się odtwarzanie tekstu oryginalnego, ustalanie jego pierwotnego znaczenia oraz zależności i powiązań z literaturą i twórczością ościennych starożytnych ludów i narodów. Specjalistyczny wysiłek krytyków pozostaje w wyraźnej dysproporcji wobec oczekiwań przeciętnego czytelnika Biblii. Zgłębiając Słowo Boże chce on przede wszystkim rozpoznać i przyswoić jego znaczenie dla siebie, a zarazem stwierdza, że dociera ono do niego przekazywane w długiej – żydowskiej i chrześcijańskiej – tradycji. Rozległe bogactwo dotychczasowej refleksji może być postrzegane na dwa sposoby: jako ułatwiająca i orientująca pomoc w lekturze albo jako przeszkoda ponad miarę obciążająca percepcję rozmaitymi i sprzecznymi niezarobnymi objaśnieniami. Przedzierając się przez gąszcz rozwiązań odbiorca spotyka rozmaite terminy, metody i techniki, wiele nazwisk i szkół interpretacyjnych. Ten stan rzeczy rodzi zainteresowanie metodami objaśnia-

nia Pisma i potrzebę ich przewartościowania. Jeśli to nie nastąpi, odbiorca czuje się zdany na własne siły, zaś obfity materiał powoduje spadek lub zanik zaufania do wypracowanych objaśnień i interpretacji. Co więcej, każdy człowiek podejmuje czytanie Biblii z określonym „przedrozumieniem”, które stanowi wynik przynależności religijnej i wyznaniowej, wieku, formacji intelektualnej i duchowej, płci itp. To „przedrozumienie” określa interpretację i stanowi ważny czynnik pośredniczący między tekstem a czytelnikiem. Rodzi się pytanie, jak subiektywne uwarunkowania i predyspozycje mają się do szerokiego tła istniejących wykładni ksiąg świętych, jakie są zasady interpretacji i które z nich można wykorzystać w trakcie studium Pisma Świętego.

We współpracy brytyjskiego wydawnictwa SCM Press z amerykańskim Trinity Press International ukazała się książka, która jest nieocenionym przewodnikiem w zakresie objaśniania Biblii. Opracowany przez R. J. Cogginsa i J.L. Houldena „Słownik interpretacji biblijnej” nie przedstawia treści Biblii ani jej cywilizacyjnych i religijnych uwarunkowań, lecz sposoby objaśniania jej w przeszłości i dzisiaj. Kilkaset haseł zawiera pojęcia związane z wykładnią ksiąg świętych, pokazuje rolę, jaką każde odegrało w dziejach ich interpretacji oraz jak samo było przez wieki objaśniane. Hasła można uporządkować w kilka kategorii. I tak omówione zostały wszystkie księgi biblijne, dzieje ich interpretacji oraz funkcja, jaką poszczególne księgi odegrały w interpretacji Biblii

jako takiej. „Słownik” odzwierciedla protestancką koncepcję kanonu: hasła dotyczą ksiąg Biblii Hebrajskiej, objętych w kanonie katolickim nazwą protokanonicznych, natomiast księgi deuterokanoniczne omówiono pod hasłem „apokryfy” (Abraham, Adam, Dawid itd.) wyszczególniając perykopy, które o nich traktują, pozycję, jaką każda zajmuje w religijnej tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej, jak też wpływ, jaki refleksja nad nimi wywarła na objaśnianie ksiąg świętych w całości. Sporo miejsca zajęła prezentacja różnych szkół, ruchów i okresów w dziejach interpretacji Biblii. Autorzy wnikliwie omawiają specyfikę i dzieje egzegezy żydowskiej, główne fazy wykładni chrześcijańskiej (patrystyczna, średniowieczna i nowożytna) oraz współczesne kierunki objaśniania Pisma Świętego (egzegeza feministyczna, murzyńska, teologia wyzwolenia itp.). Kolejną kategorię tworzy refleksja nad rozmaitymi metodami interpretacyjnymi, terminami technicznymi (alegoria, analogia, apokaliptyka, etiologia, itd.) i specjalistycznym językiem hermeneutycznym – od krytyki tekstu do krytyki literackiej i strukturalizmu. Bardzo pozytywne są biogramy uczonych zasłużonych dla interpretacji Biblii, poczynając od najodleglejszej starożytności do dzisiaj (Augustyn, K. Barth, W. Blake, R. Bultmann itd.). Na osobną grupę składają się hasła poświęcone interpretacji Biblii w muzyce, sztuce, poezji, literaturze, chociaż z konieczności mają one charakter wybiórczy, bo chodzi o nader rozległe pole badawcze.

Hasła zostały doskonale opracowane. Zaletą jest również jasność i precyzja wykładu oraz jego spójność. Autorzy wykorzystali najnowsze osiągnięcia hermeneutyki biblijnej i książka stanowi nieocenione kompendium zestawiające i porządkujące wiedzę i osiągnięcia w dziedzinie interpretacji Biblii. W ramach poszczególnych haseł gwiazdki odsyłają do tych samych lub podobnych wątków i tematów podjętych w innych miejscach. Ogromną pomocą są wskazówki bibliograficzne z literaturą w języku angielskim, a gdy jej brakuje – niemieckim i francuskim. Na książkę składają się artykuły prawie 150 uczonych, głównie z Wielkiej Brytanii, a także z Australii, Hiszpanii, Irlandii, Izraela, Kanady, Norwegii, RFN, Szwecji i USA. Jest to więc rezultat zakrojonej na szeroką skalę międzyakademickiej i międzyreligijnej współpracy. Można podziwiać udane skoordynowanie pracy mnóstwa uczonych oraz trud i zrzeczność wydawców, którym udało się pozyskać tylu wybitnych specjalistów z różnych stron świata. Dzięki temu obszernie przedstawiono problematykę związaną z interpretacją ksiąg świętych, rozproszoną w niezliczonych opracowaniach i przyczynkach, do których dotarcie nie jest łatwe. Poszczególne tematy zostały naświetlone z wielu stron, często też zaprezentowano odmienne sposoby ujęcia tej samej kwestii. Na końcu książki umieszczono dwa indeksy: wybranych imion, nazwisk i rzeczowy oraz indeks cytatów biblijnych.

Tytułem przykładu wybierzmy trzy hasła i zasygnalizujemy ich treść.

KSIĄŻKI NADEŚLANE

„Aneks“

Stanisław Barańczak, *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia, po co i dlaczego się pisze*. Londyn 1990

Kazimierz Brandys, *Sztuka konwersacji*. Londyn 1990

Piotr Guzy, *Requiem dla pani Tosi*. Londyn 1990

Instytut Wydawniczy Pax

Berthold Altaner, Alfred Stuibler, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. Paweł Pachciarek. Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 9650 + 350 egz.

Cezary Chlebowski, *Wachlarz. Monografia Wydzielonej Organizacji Dywersyjnej Armii Krajowej wrzesień 1941 – marzec 1943*. Warszawa 1990, wyd. III poprawione, nakł. 40 000 + 350 egz.

Jan Dobraczyński, *Ptaki śpiewają, ryby słuchają*. Warszawa 1990, wyd. II, nakł. 29 650 + 350 egz.

Antoine de Saint-Exupéry, *Twierdza*, przeł. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1990, wyd. II, nakł. 19 650 + 350 egz.

Antoni Stańko *Gdzie Karpat progi... Armia Krajowa w powiecie dębickim*. Warszawa 1990, wyd. II poprawione i rozszerzone, nakł. 19 650 + 350 egz.

Jerzy Ślaski, *Skrobów. Dzieje obozu NKWD dla żołnierzy AK 1944-1945*. Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 79 650 + 350 egz.

Historia o Męce Najświętszej i Chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim. Misterium Ludowe w czterech częściach w układzie Leona Schillera, oprac. Jerzy Timoszewicz. Warszawa 1990, nakł. 2650 + 350 egz.

Jan Paweł II w Indiach 31 I – 11 II 1986. Homilie i przemówienia, wstęp o. Antoni Kurek OMI, zarys historii Kościoła Adam Wieczorek, zdjęcia Ryszard Rzepecki. Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 19 650 + 350 egz.

Libella

Mądreemu biada? Szkice literackie. Paris 1990

Norbertinum

Tadeusz Nowak, *Zanim powstała Solidarność*. Lublin 1990, wyd. I, nakł. 20 000 + 125 egz.

OO. Redemptoryści

o. Théodule Rey-Mermet CSSR, o. Czesław Kudroń CSSR, *Święty Gerard Majella opiekun matek*. Warszawa 1989, nakł. 30 000 egz.

Sekcja Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich

Muzyka źle obecna. Materiały sympozjum, Warszawa 8, 9, 10 grudnia 1988, tom I – II, pod red. Krystyny Tarnawskiej-Kaczorowskiej. Warszawa 1989, nakł. 600 + 10 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

o. Władysław Kluz OCD, *Gdy się ma jedną duszę... Brat Albert Chmielowski*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10 000 + 350 egz.

Carlo Maria Martini kard. abp Mediolanu, *Ludu mój, wyjdź z Egiptu. Medytacje*. Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650 + 350 egz.

Czesław Ryszka, *Od Ostrej Bramy po Fatimę*. Kraków 1990, wyd. I, nakł. 20 000 + 350 egz.

Wydawnictwo Znak

Stanisław Barańczak, *159 wierszy 1968-1988*. Kraków 1990, wyd. I, nakł. 6500 + 350 egz.

André Frossard, *Portret Jana Pawła II*, przeł. Maria Tarnowska. Kraków 1990, wyd. I, nakł. 10 000 + 350 egz.

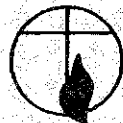
George Herbert, *Wiersze wybrane*, wyboru dokonał, przeł. i posłowiem opatrzył Stanisław Barańczak. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 5000 + 350 egz.

Edward Kołpak, *Piętnaście lat tułaczki 1940-55; Jadwiga Mielżyńska, Syberyjskie notatki*. Kraków 1990, wyd. I, nakł. 20 000 + 350 egz.

Ewa Szumańska, *Trasy. Półprzewodnik turystyczny*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10 000 + 350 egz.

Raymond Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, przeł. Krystyna Kisielewska-Sławińska. Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650 + 350 egz.

Michał Żółtowski, *Tarcza Rolanda*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10 000 + 350 egz.



Ogłoszenia

Dom Rekolekcyjny Księża Jezuitów w Kaliszu (ul. 23-go Stycznia 2, 62-800 Kalisz) zaprasza na ośmiodniowe Ćwiczenia Duchowne, czyli rekolekcje prowadzone według metody św. Ignacego Loyoli.

Pod nazwą „ćwiczenia duchowne” rozumie się wszelki sposób odprawiania rachunku sumienia, rozmyślenia, kontemplacji, modlitwy ustnej i myślniej i inne działania duchowe (...) Albowiem jak przechadzka, marsz i bieg są ćwiczeniami cielesnymi, tak podobnie ćwiczeniami duchowymi nazywa się wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nie uporządkowanych, a po ich usunięciu – do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy (Uwaga pierwsza z „Ćwiczeń Duchownych” Ignacego Loyoli).

Na program dnia rekolekcyjnego składają się: wprowadzenie w modlitwę, cztery medytacje, Eucharystia, rachunek sumienia. Odprawiającemu rekolekcje towarzyszy prowadzący Ćwiczenia, zaś w ich codziennej rozmowie dokonuje się refleksja nad przebiegiem Ćwiczeń. Ważne jest wewnętrzne skupienie i zgoda rekolektanta na całkowite milczenie.

W dniach 20-23 IX 1990 r. na Jasnej Górze odbędzie się VI Ogólnopolski Kongres Mariologiczny i Maryjny. Jego tematem będzie „Kult Matki Boskiej w Polsce od «Lumen gentium» do «Redemptoris Mater»”, zaś przewidziany motyw Maryjny to „Maryja Gwiazdą ewangelizacji w rodzinie i przez rodzinę”.

Plenarne sesje naukowe będą odbywać się przed południem. Przewidziany jest udział prelegentów zagranicznych. Wykłady w sekcjach tematycznych odbędą się 20 i 21 IX po południu w następujących grupach tematycznych: I – sanktuaria maryjne, II – czciciele Maryi, III – Sługa Boży Stefan Kardynał Wyszyński, IV – zakonny kult maryjny, V – maryjność diecezji i dzielnic polskich, VI – polska religijność maryjna, VII – teologia czci maryjnej, VIII – Maryja w polskiej poezji, muzyce i plastyce. Główne uroczystości maryjne wraz z zakończeniem Kongresu odbędą się 22 i 23 IX.

Zgłoszenia uczestnictwa w Kongresie z zaznaczeniem czasu pobytu, korzystania z noclegów i posiłków oraz z podaniem sekcji tematycznych prosimy nadsyłać do 1 IX 1990 r. pod adresem: Sekretariat VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego, ul. Kordeckiego 2, 42-200 Częstochowa.