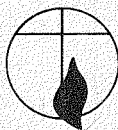


przegląd powszechny

9/829/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

Spis treści

Karl Rahner SJ

Ignacy Loyola do współczesnych jezuitów 247

Znakomity teolog, K. Rahner SJ, wypowiada swoją opinię o Kościele w świecie współczesnym w formie mowy wygłoszonej dzisiaj przez I. Loyolę.

Dariusz Filar

Nowa geopolityka 260

Geopolityczna wizja, w której Polska jest wyłącznie strefą buforową między ekspansjonizmami Niemiec i Rosji, razi dzisiaj głębokim anachronizmem.

Wizerunek obcego 273

O obrazie obcego w Polsce z dr. Lechem Mrozem z Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego rozmawia Krzysztof Renik.

Jan Pleszczyński

Z ewolucyjnej teorii poznania 283

Ewolucyjna teoria poznania bazuje na swoistym, biologicznym rozumieniu pojęcia „poznanie” i na przyrodniczej teorii naukowej. Skazuje ją to na liczne trudności związane z jej filozoficznymi implikacjami.

Grzegorz Górski

Administracja Polskiego Państwa Podziemnego w latach 1943–1944 295

Dorobek podziemnej administracji jest jednym ze świadectw instytutu państwowego, zdolności organizacyjnych i przywiązania Polaków do swego państwa w okresie II wojny światowej.

Mikołaj Bierdiajew

Dusza Rosji (dokończenie) 312

Rosja nie ma daru tworzenia kultury średniej i tym głęboko różni się od krajów Zachodu, nie tylko zacofaniem swoim, ale także duchem swoim.

Krzysztof Karasek

Wiersze 328

Przymiarka do racjonalnej etyki 331

(Aleksandra Putrament)

Zabobon i etyka	339
<i>(Jakub Gorczyca SJ)</i>	
Korzenie totalitaryzmu	349
<i>(François-Xavier Dumortier SJ)</i>	
Straty wojenne Polski – problem nadal otwarty	363
<i>(Janusz Wróbel)</i>	
Sztuka – procent od kontemplacji: Jak pożar lasów	369
<i>(Zbigniew Florczak)</i>	

Sesje – Sympozja

P. Gutowski, T. Szubka: Argumentacja etyczna i jej znaczenie 380
(Spotkanie filozofów z KUL-u i Wielkiej Brytanii, Kazimierz Dolny, 24-30 III 1990)

Książki

- A. Szymańska: Miłosierdzie Słowa* 383
(Kazimierz Nowosielski, „Uparte oddychanie“)
- S. Obirek SJ: Charyzmat ignacjański* 385
(„Ignatianisch. Eingenart und Methode der Gesellschaft Jesu“)
- ks. S. Pamuła: Między totalitaryzmem a demokracją* 389
(Yves R. Simon, „Philosophy of Democratic Government“)
- W. Roszkowski: Polskie paradoksy* 393
(Stanisław Gomulka, Antony Polonsky (red.), „Polish Paradoxe“)
- E. C. Król: Polacy w ZSRR* 397
(Julian Siedlecki, „Losy Polaków w ZSRR w latach 1939-1986“)
- W. Roszkowski: Reformy gospodarcze ZSRR* 402
(Anders Aslund, „Gorbacher's Struggle for Economic Reform“)
- E. Kośmicki: Etyka ekologiczna* 405
(Gotthard M. Teutsch, „Lexikon der Umweltethik“)

Teatr

J. Kłossowicz: „Święty Wacław“ 408
(Teatr Powszechny im. J. Kochanowskiego w Radomiu, „Kuszenie“ Václava Havla, reżyseria – Zygmunt Wojdan)

Książki nadesłane 412

Sommaire

Karl Rahner SJ

Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui 247

Théologien éminent, Karl Rahner dit son opinion sur l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui, sous forme du discours qu'aurait tenu de nos jours saint Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus.

Dariusz Filar

Nouvelle géopolitique 260

La vision géopolitique, dans laquelle la Pologne ne serait qu'une sphère d'expansionisme allemand et russe, est aujourd'hui un anachronisme outré.

La perception de ce qui est étranger 273

La perception en Pologne de ce qui est étranger fait l'objet d'un entretien avec le Dr Lech Mróz de la Chaire d'ethnologie et d'anthropologie de la culture de l'Université de Varsovie. Entretien animé et recueilli par Krzysztof Renik.

Jan Pleszczyński

De la théorie évolutionniste de la connaissance 283

La théorie évolutionniste de la connaissance se fonde sur une conception spécifique, biologique, de la notion de „connaissance”, et sur une théorie scientifique déduite du monde de la nature. C'est ce qui la voue à des problèmes multiples, se rattachant à ses implications théologiques.

Grzegorz Górski

L'administration de l'Etat polonais clandestin en 1943 et 1944 295

L'expérience de l'administration clandestine est l'un des témoignages de l'instinct d'Etat, du don d'organisation et de l'attachement des Polonais à leur Etat à l'époque de la seconde guerre mondiale.

Nicolas Bierdiaiev

L'âme de la Russie (fin) 312

La Russie n'a pas de don de générer une culture moyenne; en cela elle en diffère profondément des pays occidentaux. C'est dire qu'elle en diffère non seulement par son niveau de développement, mais encore par son esprit.

Krzysztof Karasek

Poésies 328

Essais et comptes rendus

Do naszych Czytelników!

Informujemy, że cenę pojedynczego zeszytu „Przeglądu Powszechnego” w roku 1991 ustaliliśmy na 4000 zł. W związku z powyższym koszt prenumeraty w przyszłym roku wyniesie 44000 zł (I półrocze – 24000 zł, II półrocze – 20000 zł). W przypadku prenumeraty zagranicznej do ceny miesięcznika doliczamy koszt wysyłki.

Prenumeratę „PP” można realizować wyłącznie za pośrednictwem administracji miesięcznika, dokonując wpłaty na konto w Banku PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136.

Mamy nadzieję, że podwyżka ceny „PP” od I I 1991 r. związana ze wzrostem kosztów wydawania nie zmniejszy liczby czytelników i sympatyków naszego miesięcznika.

Informujemy również, że wydrukowaliśmy *Bibliografię Przeglądu Powszechnego za rok 1989*. Zainteresowanym osobom *Bibliografię* prześlemy bezpłatnie.

Redakcja „PP”

Ogłoszenie

Pod auspicjami Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk i Archiwum Wschodniego powstaje „Lista strat ziemiaństwa polskiego w latach 1939-1956”. Obejmuje ona zamordowanych, zaginionych i zmarłych śmiercią naturalną, jeżeli zgon nastąpił bezpośrednio po represjach i był nimi spowodowany. Na „Liście” winny się znaleźć osoby (wraz z najbliższą rodziną) z terytorium całej II Rzeczypospolitej, a nawet spoza kraju, które po 1918 r. były właścicielami (współwłaścicielami) majątków ziemskich bądź dzierżawcami (administratorami), o ile pochodzili z rodzin ziemiańskich.

Prosimy o następujące dane: imiona, nazwisko (dla kobiet także nazwisko panieńskie), pseudonimy, imiona rodziców, datę i miejsce urodzenia, nazwę majątku i powiat, wykształcenie, zawód wykonywany, posiadane stopnie naukowe, wojskowe i odznaczenia, ostatnie miejsce zamieszkania, przynależność do organizacji społecznych i politycznych (również wojskowych konspiracyjnych) w całym okresie życia oraz pełnione w nich funkcje, datę, miejsce i okoliczności śmierci (zaginięcia, aresztowania), miejsce spoczynku, a także nazwisko, adres (telefon) osoby zgłaszającej.

Kompletne w miarę możliwości materiały należy przysyłać pod adresem: Krzysztof Jasiewicz, ul. Stawki 21 m. 32, 01-040 Warszawa.

Karl Rahner SJ

Ignacy Loyola do współczesnych jezuitów*

Ja, Ignacy Loyola, pragnąłbym opowiedzieć tu nieco o sobie i o zadaniu współczesnych jezuitów, jeżeli i ponieważ czują się oni jeszcze związani z duchem, który niegdyś we mnie i w moich pierwszych towarzyszach kształtował zręby tego zakonu. Nie mam zamiaru przedstawiać mego życia w formie historycznej biografii. Opisałem je już krótko, tak jak je pod koniec mego życia widziałem (tak i nie inaczej) w owym opowiadaniu, które jeszcze dotąd posiadacie i o którym to życiu od tego czasu przez wszystkie kolejne wieki aż po dzień dzisiejszy napisano dostatecznie wiele dobrych i złych książek. Będę usiłował, wspierany łaskawym milczeniem Boga, opowiedzieć tu coś o sobie, aczkolwiek to niemal niemożliwe opowiedziane niegdyś dzieje przemieścić na nowo z wieczności do czasu, nawet gdy je znowu obejmuje odwieczna tajemnica Boga. Nie twierdzę jednak nazbyt pochopnie i zbyt łatwo, że to, co mówię, przemienia się z mego w twoje, ponieważ, by mogło być usłyszane, musi zostać przejęte przez TWÓJ umysł, a może i przez TWOJE serce, nosząc w ten sposób na sobie wszystkie ewentualne cechy słuchacza i jego przemijającej postawy. Jako teolog musisz wiedzieć, że rzeczy powiedziane nie podlegają wskutek słuchania całkowitej i nieuniknionej zagładzie. Jeżeli to, co usłyszałeś, na swój sposób opiszesz, znajdzie się może w

* Fragment artykułu K. Rahnera SJ, *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, opublikowanego w książce Karla Rahnera SJ i Paula Imhofa SJ *Ignatius von Loyola*, Freiburg i.Br. 1978. Niniejszy tekst zamieszczamy w związku z rozpoczynającym się we wrześniu br. Rokiem Ignacjańskim obchodzonym dla upamiętnienia pięćsetnej rocznicy urodzin św. Ignacego Loyoli przypadającej w 1991 r. Książkę przygotowuje do druku Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy w Krakowie.

twoim opowiadaniu jeszcze coś z tego, co chciałem powiedzieć. A ponadto: gdyby moja relacja brzmiała dokładnie tak samo, jak moje słowa w „Opowiadaniu Pielgrzyma“, w „Ćwiczeniach duchownych“, w „Konstytucjach“ mego zakonu i w tysiącach listów, które wspólnie z moim sekretarzem Polanco napisałem, i gdyby to wszystko zostało przyjęte do wiadomości jako dojrzała mądrość świętego, wówczas przemawiałbym jedynie do moich, nie twoich czasów.

Bezpośrednie doświadczenie Boga

Wiesz, że chciałem, jak wówczas twierdziłem, „dopomóc duszom“, a zatem opowiedzieć, ludziom niejedno o Bogu i Jego łasce, i o Jezusie Chrystusie, tym ukrzyżowanym i zmartwychwstałym – że ich wolność miała znaleźć zbawienie w wolności Boga. Chciałem to tak wyrazić, jak to zawsze było mówione w Kościele, a przecież myślę (a mniemanie to jest prawdziwe), że o starych rzeczach mogę mówić nowym językiem. Dlaczego? Miałem przekonanie, że najpierw wstępnie podczas mojej choroby w Loyoli, a później już zdecydowanie w czasie mego osamotnienia w Manresie dostąpiłem bezpośredniego kontaktu z Bogiem, i że to doświadczenie, w formie w jakiej nastąpiło, powinienem przekazać innym.

Jeżeli więc twierdzę, że bezpośrednio doświadczyłem Boga, to zapewnienia tego nie trzeba zaraz łączyć z jakimś teologicznym kolegium orzekającym o istocie takiego bezpośredniego doświadczenia Boga; nie zamierzam też rozprawiać tu o wszystkich towarzyszących temu doświadczeniu zjawiskach, świadczących także o ich historycznych i indywidualnych właściwościach; mam na myśli nie plastyczne wizje, symbole, głosy, nie dar łez i tym podobne rzeczy. Twierdzę jedynie: doświadczyłem Boga, bezimiennego i niezgłębionego, milczącego, a przecież bliskiego, nachylającego się ku mnie w Trójcy. Doznałem Boga także poza

wszelką obrazową imaginacją. Jego, którego, gdy tak dobrowolnie i łaskawie przybliża się, nie można w ogóle na coś innego zamienić.

Tego rodzaju przeświadczenie przebrzmiewa może bezgłośnie w waszej pobożnej, prowadzonej przy wtórze możliwie jak najwznioślejszych słów działalności, jest ono jednak w gruncie rzeczy osobliwe i to zarówno ze względu na moje raz jeszcze całkiem inaczej przeżyte doświadczenie niepojętości Boga, jak i na bezbożność waszej własnej godziny, w której owa bezbożność usuwa ostatecznie jedynie bożki, które poprzednie czasy bezgłośnie i okrutnie zarazem postawiły na jednej płaszczyźnie z niewypowiedzianym Bogiem. Dlaczego nie mógłbym powiedzieć: bezbożność sięgająca samego Kościoła, skoro ma on być ostatecznie – w jedności z Ukrzyżowanym – wydarzeniem odrzucenia bożków?

Czy nie wprawiały was nigdy w zdumienie słowa wypowiedziane przeze mnie w „Opowiadaniu pielgrzyma“, że moja mistyka udzieliła mi tak wielkiej pewności w wierze, iż pozostałaby nienaruszona, nawet gdyby nie istniało żadne Pismo Święte? Czy nie można by tu wznieść zarzutu subiektywnego mistycyzmu i braku ducha kościelnego? Mnie właściwie nie wydawało się to tak znowu dziwne, gdy w Alcali, Salamance i jeszcze gdzie indziej rzucano na mnie podejrzenie, że jestem alumbrado. A ja naprawdę spotkałem Boga, prawdziwego i żyjącego, zasługującego na to imię usuwające w cień wszystkie inne imiona. Czy takie doświadczenie nazywa się mistyką lub czymś innym, to bez znaczenia; w jaki sposób można coś takiego w pewnym bodaj stopniu ludzkimi pojęciami w ogóle wytłumaczyć, nad tym mogą teolodzy spekulować. Dlaczego taka bezpośredniość nie niszczy relacji do Jezusa i konsekwentnie do Kościoła, o tym zamierzam jeszcze coś niecoś później powiedzieć. Najpierw jednak: spotkałem Boga, sam Go doświadczyłem. Mogłem już wtedy wprowadzić rozróżnienie pomiędzy Bogiem samym w sobie a słowami, obrazami, poszczególnymi

ograniczonymi doświadczeniami, wskazującymi w jakiś sposób na Boga. To moje doświadczenie miało naturalnie jeszcze samo w sobie własną historię, zaczynało się nieznacznie i skromnie; mówiłem i pisałem o tym w sposób, który oczywiście przedstawia mi się jeszcze teraz wzruszająco dziecinnie, pozwalając oglądać to, o czym myślę, jedynie pośrednio i z daleka. Jest jednak pewne: już od Manresy doświadczałem w wzrastającej mierze i coraz jaśniej bezgranicznej niepojętości Boga. (Mój przyjaciel, H. Nadal, określił to już wówczas we właściwy sobie filozoficzny sposób.)

Samego Boga. Doświadczyłem samego Boga, nie ludzkich o Nim słów. Jego i nieodłącznej wolności, która jest Mu właściwa i którą tylko z Niego samego można otrzymać, a nie wskutek splotu skończonych rzeczywistości i kalkulacji. Jego samego, nawet choćby owo „twarzą w twarz“, które jest obecnie moim udziałem, było zgoła inne (a przecież to samo), a ja nie zamierzam wygłaszać referatu na temat tej różnicy. Twierdzę, że tak było i że, owszem, wy sami możecie tego doświadczyć, jeśli wasz sceptycyzm (wywodzący się z podskórnego ateizmu) wobec tego twierdzenia odrzucicie nie tylko teoretycznie, ale także w gorzkiej praktyce życia. Wystąpi wówczas wydarzenie, w którym (przy biologicznym trwaniu życia) śmierć bywa doświadczana jako radykalna, przez siebie samą wyzwalamą się nadzieja albo jako absolutne zwątpienie, w którym to momencie Bóg ofiaruje samego siebie. (Nic dziwnego, że ja sam stałem w Manresie na krawędzi samobójstwa.) To doświadczenie jest wprawdzie łaską, ale dla tego też nie jest nikomu, z zasady, dostępne. O tym właśnie byłem przekonany.

Wprowadzenie do własnego doświadczenia

Poczytywałem łaskę z Manresy także w dalszym moim życiu aż po samotną moją śmierć za coś zgoła wyjątkowego, lecz nie za niezwyklej przywilej szcze-

gólnie wybranego człowieka. I dlatego udzielałem Ćwiczeń, gdy tylko taka propozycja duchowej pomocy rokowała przyjęcie. Udzielałem Ćwiczeń, zanim jeszcze zdołałem przestudiować waszych teologów i (śmieję się) zanim jeszcze z pewnym trudem otrzymałem dyplom paryskiego magistra, i jeszcze przed otrzymaniem przez święcenia kapłańskie uprawnień kościelno-sakramentalnych. Bo dlaczegoż by nie? Mistrz Ćwiczeń (jak go później nazwaliście) przekazuje w końcu zasady tych Ćwiczeń przy całej ich ortodoksyjności nie jako urzędowe słowo Kościoła, lecz udziela (jeśli potrafi) bardzo ostrożnie zewnętrznej pomocy, aby Bóg i człowiek spotkali się naprawdę bezpośrednio. Pierwsi współtowarzysze, których pozyskałem, mieli na tym polu także rozmaite uzdolnienia, a i ode mnie samego umknęli z Paryża ci wszyscy, których za pomocą Ćwiczeń chciałem pozyskać dla swych planów. Powtarzam: Czy wobec kościelnego charakteru moich czasów i ateizmu waszej epoki można przyjąć jako zrozumiałe samo przez się, że istnieje, że może istnieć coś takiego, czego by stare czasy nie odrzucały jako subiektywizmu godzącego w Kościół, a wasze, nowe czasy nie potępiały jako iluzji lub ideologii?

Do moich „Ćwiczeń“ dodałem w Paryżu „Reguły o trzymaniu z Kościołem“; przebrnąłem zwycięsko wobec władz kościelnych przez wszystkie procesy, jakie mi raz po raz wytaczano oraz poddałem pracę moją i moich współtowarzyszy bezpośredniemu kierownictwu papieża. O tym muszę jeszcze później obszerniej pomówić. Pozostanmy jednak przy tym stwierdzeniu: Bóg może i pragnie postępować ze swym stworzeniem bezpośrednio; że tak właśnie się dzieje, może się człowiek naprawdę przekonać; może on zrozumieć suwerenne zrządzenie woli Boga nad swoim życiem; zrządzenia tego nie da się określić na drodze rzeczowego rozumowania jako nakazu ludzkiego rozsądku (ani filozoficznie, ani teologicznie, ani też „egzystencjalnie“).

Duchowość ignacjańska

Wydaje mi się, że to całkiem proste, a przecież właściwie niezmiernie ważne przekonanie, (łącznie z tym, o czym będę jeszcze mówił), stanowi istotę tego, co zwykliście nazywać moją duchowością. Czy to z punktu widzenia historii kościelnej pobożności jest czymś starym czy nowym? Czymś zrozumiałym czy szokującym? Czy wskazuje na początek „nowej ery” w Kościele i jest może bardziej spokrewnione z początkowymi doświadczeniami Lutra i Kartezjusza, aniżeli wy, jezuici, chcieliście to przez wieki dostrzec? Czy to w Kościele dzisiejszym i jutrzejszym będzie znów zanikać, kiedy ludzie niemal nie mogą już znosić samotności przed Bogiem i usiłują uciekać w jakąś eklezjalną wspólnotowość, chociaż taką wspólnotę winni budować ludzie uduchowieni, którzy Boga spotkali bezpośrednio, nie zaś ci, którzy nadużywają Kościoła, aby uniknąć spotkania z wolnym, niepojętym Bogiem? Przyjacielu, dla mnie takie pytania już nie istnieją i nie wymagają żadnej odpowiedzi; nie odgrywam tu obecnie roli jakiegoś proroka przyszłych dziejów Kościoła; wy jednak musicie postawić sobie to pytanie, udzielając na nie odpowiedzi z teologiczną precyzją i równocześnie dziejowym zdecydowaniem.

Fakt jednak pozostaje faktem – człowiek sam może Boga doświadczyć. I wasze duszpasterstwo cel ten musi mieć bezwzględnie zawsze i wszędzie na uwadze. Jednakże to tzw. duszpasterstwo i misjonarzowanie zapomina lub zdradza moją „duchowość”: jeżeli ludzką świadomość wypełniacie jedynie waszą uczoną i „nowoczesną” teologią, sprowadzającą się ostatecznie do potoku słów; jeżeli tylko tresujecie ludzi w eklezjalnym posłuszeństwie na entuzjastycznych podwładnych kościelnego establishmentu; jeżeli czynicie z ludzi w Kościele jedynie posłusznych poddanych odległego Boga, którego miałyby reprezentować zwierzchność kościelna; jeżeli nie pomagacie ludziom wydobyć się z tego wszystkiego, porzucić wszelkie uchwytnie obietnice i

częstkowe poznania, a zanurzyć się w Bożej niepojętości we wszystkich sytuacjach życiowych, zwłaszcza w chwili śmierci (w łączności z opuszczonym przez Boga, umierającym Jezusem).

Wszyscy ludzie są grzeszni i krótkowzroczni. Moim zdaniem wy, jezuici, nierzadko w waszej przeszłości grzeszyliście niepamięcią i zdradą. Często broniliście Kościoła, jak gdyby był czymś ostatecznym, absolutnym, jak gdyby w końcu nie stanowił wtedy, gdy jest wierny swej istocie, tylko wydarzenia, w którym człowiek w milczeniu oddaje się Bogu, nie chcąc w ogóle wiedzieć, co przez to czyni, ponieważ Bóg właśnie jest niepojętą tajemnicą i tylko jako taki może stanowić nasz cel i naszą szczęśliwość.

Muszę powiedzieć teraz wyraźniej do was, ukrytych współczesnych ateistów, że Boga można tak właśnie bezpośrednio spotkać aż do takiego rozwinięcia tego doświadczenia, kiedy Boga spotyka się w każdym – nie tylko „mistycznym” – momencie, a wszystko doczesne, choć nie znika, staje się niejako przezroczyste ukazując Boga. Muszę jeszcze powiedzieć o sytuacjach sprzyjających w szczególniejszy sposób takim doświadczeniom (jeżeli tego rodzaju doświadczenia mają po raz pierwszy wyraźnie nastąpić), które w waszych czasach nie muszą koniecznie tak wyglądać, jak usiłowałem to zestawić w „Uwagach” do moich „Ćwiczeń”, aczkolwiek jestem również o tym przekonany, że te „Ćwiczenia” także w waszym czasie, nawet dosłownie wzięte, mogą wciąż jeszcze być bardziej pożyteczne aniżeli niektóre modne „ulepszenia”, jakie tu i ówdzie sami wprowadzacie. Muszę jaśniej wytłumaczyć, że powstanie takiego Boskiego doświadczenia nie jest bynajmniej indoktrynacją czegoś uprzednio nie znanego człowiekowi, lecz jest po prostu wgłębieniem się w siebie samego i wolną akceptacją stanu człowieka, który – zawsze otrzymywany – bywa jednak najczęściej zapoznany i przytłumiony, ale jest nieunikniony, a nazywa się łaską, w której jest bezpośrednio obecny sam Bóg.

Być może powinienem (brzmi to komicznie) powiedzieć wam jasno, iż nie macie żadnych podstaw do gonitwy do wschodnich źródeł kontemplacji niby jacyś zwątpiali i spragnieni ludzie, jak gdybyście nie mieli już własnych źródeł wody żywej, choć nie możecie pyszałkowato twierdzić, jakoby w tych źródłach Wschodu zawarta była tylko głębia ludzkiej mądrości, a nie mogła z nich popłynąć prawdziwa łaska Boga. Nie mogę jednak o tym wszystkim obecnie rozprawiać. Musicie sami te rzeczy przemyśleć, poszukiwać ich i doświadczać. Właściwą nagrodą tego doświadczenia, które mam na uwadze, jest serce ofiarujące się w wierzącej nadziei i miłujące bliźniego.

Instytucja religijna a doświadczenie wewnętrzne

Chciałbym to, o czym właśnie myślałem, jeszcze raz wyjaśnić na pewnym przykładzie. Oto gleba serca. Czy ma być wiecznie skazana na nieurodzaj, pozostawać pustynią zamieszkaną przez demony, czy ziemią urodzajną, wydającą owoce na wieczność? Kościół, tak może się niejednemu wydawać, uruchamia niezliczone i skomplikowane systemy nawadniające, by ziemię tego serca użyźnić, uczynić owocną za pomocą swego słowa, swoich sakramentów, swych instytucji i przez życiową praktykę. Wszystkie powyższe „systemy nawodnienia“, jeżeli można się tak wyrazić, są na pewno dobre i konieczne (nawet gdy sam Kościół przyznaje, że rola serca może przynosić owoce na wieczność także tam, gdzie owe „systemy nawadniające“ Kościoła należą nie do prosperujących). Przykład ten może oczywiście być źle rozumiany. Działalność bowiem Kościoła ma w Ewangelii i sakramentach aspekty, podstawy i wymagania, których ten przykład nie uwzględnia.

Pozostańmy jednak przy tym przykładzie. Otóż myślę, że obok tych z zewnątrz niejako napływających, z zewnątrz doprowadzonych i mających użyźnić rolę

dusz wód (nie posługując się obrazem: obok religijnej indoktrynacji, poza twierdzeniami o Bogu i Jego przykazaniach, poza tym wszystkim innym, co tylko na Boga wskazuje, a zalicza się tu także Kościół, Pismo, sakramenty itd.) występują na tej roli swego rodzaju głębokie wierzenia, z których tryskają na życie wieczne źródła wody ożywiającego Ducha, jak to zaznaczył już św. Jan. Jak już powiedziałem, przykład jest niedokładny, nie istnieje ostatecznie przeciwieństwo pomiędzy tym własnym źródłem a „systemem nawadniającym” z zewnątrz. Oczywiście te obie rzeczywistości zazębiają się ze sobą, wzajemnie. Każde pochodzące z zewnątrz wezwanie w imię Boga (jest to już inny obraz) ma jedynie na celu uczynić wewnętrzne samoprzyrzeczenie Boga wyrazistym, a to ostatnie z kolei wymaga tego wezwania w jakiejś ziemskiej postaci, chociaż i ta „postać” może być znacznie bardziej różnorodna i skromna, aniżeli to dawniej wasi teolodzy dopuszczali. Takie wezwanie z zewnątrz, wezwanie do odpowiedzialności, miłości i wierności, do bezinteresownego zaangażowania się w sprawę wolności i sprawiedliwości w społeczeństwie może też brzmieć znacznie bardziej po „światowemu”, aniżeli wasi teolodzy chcieliby to słyszeć.

Jednakże, podkreślam to stale z uporem, taka indoktrynacja i takie zewnętrzne imperatywy, taki zewnętrzny dopływ łaski jest w końcu pożyteczny jedynie wtedy, gdy spotyka się z łaską wewnętrzną. To właśnie stanowiło moje własne doświadczenie od czasu moich pierwszych Ćwiczeń w Manresie, gdzie oczy duszy otworzyły mi się tak, iż mogłem dostrzec wszystko w samym Bogu. Doświadczenie powyższe pragnąłem przekazać innym za pomocą Ćwiczeń, których udzielałem.

Wydało mi się samo przez się zrozumiałe, że taka pomoc do bezpośredniego spotkania z Bogiem (lub może należałoby powiedzieć: do doświadczenia, że człowiek wciąż Boga spotykał i spotyka?) ma dzisiaj

jeszcze większe znaczenie aniżeli kiedykolwiek przedtem, ponieważ w przeciwnym wypadku teologiczne indoktrynacje i wszystkie moralne nakazy z zewnątrz zatoną w śmiertelnej ciszy, którą współczesny ateizm roztacza wokół każdego poszczególnego człowieka, nie zwracając na to uwagi, że ta przerażająca cisza także mówi o Bogu. Raz jeszcze i wciąż na nowo: nie mogę obecnie udzielać Ćwiczeń, dlatego oczywiście moje zapewnienie, że Boga można bezpośrednio spotkać, pozostaje nie dotrzymaną obietnicą.

Czy już zrozumiałeś teraz moje twierdzenie, że główne zadanie, wokół którego mają koncentrować się wszystkie inne, musi dla was, jezuitów, stanowić udzielanie Ćwiczeń? Przez to naturalnie wcale nie mam na myśli organizowanych przez władze kościelne kursów, w których uczestniczy równocześnie wielu ludzi, lecz mistagogiczną pomoc dla drugich, aby nie przesłaniać bezpośredniego działania Boga, ale Go wyraźnie doświadczać i przyjmować. Nie znaczy to, jakoby każdy z was mógł i powinien „Ćwiczeń duchownych” w tym znaczeniu udzielać; nie może każdy z was sobie wmawiać, że to potrafi. Nie oznacza to deprecjacji wszystkich pozostałych duszpasterskich, naukowych, społecznych i politycznych przedsięwzięć, jakie w biegu waszych dziejów uważaliście za godne podjęcia.

Wszystkie jednak pozostałe zajęcia powinniście uważać właściwie za przygotowanie do lub za następstwo podstawowego zadania, które i w przyszłości powinno waszym pozostać: udzielanie pomocy w bezpośrednim doświadczeniu Boga, w którym staje się dla człowieka jasne, że niepojęta Tajemnica, którą nazywamy Bogiem, jest blisko, że można do Niej przemawiać i że wtedy właśnie zapewnia nam samym szczęśliwość, gdy nie usiłujemy Jej sobie podporządkować, lecz bezwzględnie się Jej oddać. Powinniście zbadać, czy temu celowi służy całe wasze działanie. Jeżeli tak, to jezuita-biolog może badać nawet duchowe życie karalucha.

Nachylenie się Boga nad światem

Jeżeli twierdzę, że i w waszych czasach równie dobrze jak w moich własnych można Boga spotkać bezpośrednio, to mam rzeczywiście na myśli Boga, Boga niepojętego, niewymowną Tajemnicę, Ciemność, która tylko dla tego staje się Światłem, kto pozwoli się Jej bezwzględnie wchłonąć, Boga nie posiadającego żadnego innego imienia. Tego właśnie Boga, Tego, a nie innego, doświadczyłem jako Boga zstępującego do nas, który wychodzi na nasze spotkanie, w którego niepojętym ogniu nie podlegamy spaleniu, lecz właściwie dopiero stajemy się i wiecznie coś znaczymy. Ten niewypowiedzialny Bóg sam siebie nam obiecuje i dzięki tej obietnicy sami stajemy się, żyjemy, jesteśmy kochani i mamy wieczną wartość. Gdy pozwolimy się Mu zabrać, nie zostajemy przez Niego zniszczeni, lecz dopiero wówczas stajemy się sobą. Nikt nie stworzenie staje się nieskończenie ważne, niewymownie wielkie i piękne, ponieważ Bóg obdarza je sobą samym.

Bez Boga błakalibyśmy się w obrębie naszej wolności i naszych decyzji, wiecznie niepewni, pograżając się w końcu w rozpaczliwej nudzie, ponieważ wszystko, co pozostaje do wyboru, bywa zawsze ograniczone, a w konsekwencji ostatecznie wyparte przez coś innego, stając się w końcu czymś obojętnym. Doświadczyłem, że w obrębie tej mojej wolności i jej możliwości nieskończenie wolny Bóg ze wszystkich moich możliwości niektóre darzy swoją szczególniejszą miłością i w odróżnieniu od innych wyraźnie je na siebie samego kieruje, tak jednak, że nie „przeinaczają” Go, lecz pozwalają miłować Go w sobie a siebie w Nim i ukazują się w ten sposób jako „wola Boża”.

Świadom możliwości, jakimi cieszy się moja wolność, ważyłem je, mając na uwadze aktualne decyzje do podjęcia. Doświadczyłem, że jedna z możliwości przyłączyła się wyraźnie i w sposób całkowicie wolny do Boga i pozostała w Nim, druga zaś nie, aczkolwiek

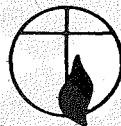
obydwie mogłyby stanowić równie dobrze znaki nieskończonego Boga, jako że – każda z nich na swój sposób – od Niego pochodzi. Tak mniej więcej (trudno to wypowiedzieć w bardziej oczywisty sposób) nauczyłem się także w obrębie rzeczywistych i racjonalnych możliwości i kościelno-społecznych uprawnień rozróżniać pomiędzy tym, w czym niepojętość nieograniczonego Boga chciała być bliska memu ograniczeniu, a tym, co – aczkolwiek empirycznie doświadczone i w sobie też racjonalne – pozostawało w pewnym stopniu ciemne i „nie przepuszczające” Boga. Byłoby przecież nierozsądnie twierdzić wprost, że każda rzeczywistość, ponieważ właśnie jest rzeczywistością i jako taka pochodzi od Boga, musi być dla każdego człowieka jednako „przejrzysta”, ponieważ skutek tego każda, nawet nieunikniona, wolna decyzja miałaby tę samą wartość.

Nie powiedziałem jeszcze wszystkiego o doświadczeniu „wcielenia” Boga w stworzenie, dzięki któremu – zbliżając się do Stwórcy – nie ginie ono, lecz uzyskuje pełniejszą wartość. Istnieje, jakkolwiek wydawałoby się to niepojęte, coś takiego, jak współdokonywanie tego zstąpienia Boga do istniejącej prawdziwie skończoności i to przez człowieka, którego Bóg tak bardzo pragnie. Bóg jest bezimienny, niepojęty, nie mogący podlegać manipulacji, nieomylny. Nie może On jednak zniknąć z pola widzenia modlącego się i działającego człowieka. Bóg nie może być słońcem, które czyni wszystko widocznym, w które jednak nie można spojądać. Bóg musi pozostać bezpośrednio dostępny i musi wszystko inne – chciałbym niemalże powiedzieć – z niemiłosierną wyrazistością utrzymywać w skończoności i relatywizmie.

Lecz właśnie to, co zostało wyróżnione samoofiarującą się miłością Boga jawi się właśnie w tym niemiłosiernym świetle jako umiłowane i faworyzowane, jako coś wybrane do bytowania dla Niego spośród wielu pozostałych czystych możliwości. Człowiek – opromie-

niony Bożym światłem – współdziała w tym zwróceniu się Boga ku określönemu, skończönemu stworzeniu. Może on i powinien wziąć tę skończoność prawdziwie poważnie; ona sama jest dla niego godna miłości, piękna, o wiecznie trwałej wartości, ponieważ sam Bóg może dokonywać i dokonuje tego niepojętego cudu miłości darując siebie samego. Człowiek współuczestnicząc w tym nachylaniu się Boga, w Jego zstępowaniu w skończoność bez umniejszania siebie samego i bez niszczenia tego co skończone, nie może już być człowiekiem, którego najskrytszą udręką i zarazem pragnieniem jest wszechstronne zdemaskowanie relatywności i braku znaczenia, nie może już być człowiekiem albo ubóstwiający jakąś określoną skończoność, albo ją (w końcu) niszczącym. To doświadczenie współudziału w zwróceniu się Boga ku temu, co nie jest Bogiem i co pozostaje dzięki temu sobą, jednocześnie nie mogąc już odłączyć się od Niego, dokonuje się najpierw tam, gdzie – jak wyżej wskazałem – coś jest doświadczane jako wybrane przez Boga w odróżnieniu od czegoś innego. Ponieważ jednak tym, ku czemu zwraca się Bóg, jest – ściślej mówiąc – bliźni, a nie jakaś rzecz, współudział w tym zwróceniu się Boga oznacza prawdziwą miłość bliźniego (do tego tematu wrócę jeszcze nieco dalej). Umiłowanie Boga, które zdaje się godzić na zagładę świata, jest miłością ogarniającą świat razem z Bogiem i dzięki temu sprawiającą, że rodzi się on ku wieczności.

thum. Julian Humeński SJ



Dariusz Filar

Nowa geopolityka

Od dwóch albo nawet trzech stuleci geopolityczną świadomość Polaków określało poczucie uwięźnięcia w kleszczach, których szczęki stanowiły dwa ościennie mocarstwa. Takie akty polityczne, jak traktat Fryderyka Wielkiego i Katarzyny II z 1764 r., konwencja Alvenslebena z 1863 r. czy wreszcie pakt Ribbentropa i Mołotowa z 1939 r. umacniały w Polsce przekonanie o zagrożeniu czającym się jednocześnie na wschód i na zachód od kraju, a także o gotowości obu mocarstw do tego, by przy pierwszej sprzyjającej okazji przekształcić się w destrukcyjną siłę zgodnie działającą z obu kierunków.

Położenie geopolityczne nie pozostawiało zbyt wielkiego wyboru w zakresie działań na rzecz ocalenia, później odzyskania, a wreszcie utrwalenia polskiej państwowości. Rysowały się w tej mierze trzy podstawowe opcje, z których każda zyskała sobie zagorzałych zwolenników i zaowocowała tomami uzasadnień. Mogliśmy z Niemcami iść przeciwko Rosji. Albo z Rosjanami przeciwko Niemcom. Czy też wreszcie – najambitniejsza i chyba najtrudniejsza w realizacji opcja – zachować taki sam dystans wobec jednych i drugich po to, by spróbować uchwycenia równowagi, dla której gwarancje dałyby sojusze z potęgami leżącymi w odleglejszych rejonach Europy lub konfederacje z innymi mniejszymi państwami z bezpośredniego sąsiedztwa.

Wyniki II wojny światowej i porozumienia jałtańskie sprawiły, że pod myślenie geopolityczne zaczęto podciągać w Polsce proste przyjęcie do wiadomości faktu radzieckiej dominacji we wschodniej części Europy. Myślenie to przybierało zresztą co najmniej dwie najzupełniej różne postaci. Orientacja komunistyczna próbowała upiększać swoją rację bytu odwołując się do

hasła pansłowiańskiego sojuszu, który pozwala okiełznać żywioł germański. Orientacja niepodległościowa siłą rzeczy musiała być tyleż antykomunistyczna, ile antyrosyjska. Z różnych więc powodów, ale z jednaką siłą na pierwszy plan obu orientacji wysuwała się Rosja (czy też Związek Radziecki), podczas gdy Niemcy spadły do drugorzędnej roli uzupełniającego obraz tła.

Wydarzenia 1989 r. wywołały w Polsce bardzo znaczącą reakcję. Wskazuje ona na odżywianie w świadomości społecznej wyobrażeń geopolitycznych sprzed kilkudziesięciu lat. Proces zjednoczeniowy w Niemczech przywrócił temu krajowi w oczach wielu Polaków równorzędną pozycję wobec Związku Radzieckiego, a zarazem ponownie nadał mu cechy stanowiącej potencjalne zagrożenie potęgi. Postępująca dekomunizacja Polski sprawiła z kolei, że wpływy Związku Radzieckiego wewnątrz kraju są odczuwane mniej wyraźnie; na nowo postrzegany jest on już jako siła zewnętrzna, a nie bezpośredni twórca i uczestnik układów nad Wisłą. Nie zmieniło to faktu, że sile tej jest przypisywana wrogość wobec narodowych aspiracji Polaków i zdolność skutecznego działania przeciw nim. W ostatecznym efekcie znaczne odłamy polskiego społeczeństwa – jak przed ponad półwieczem i jak przed prawie ćwiercią tysiąclecia – na nowo poczuły się schwyte w miażdżące kleszcze, granice na wschodzie i zachodzie stały się dla nich raz jeszcze cienkimi ścianami trzeszczącymi pod naporem potencjalnych agresorów i zaborców.

Geopolityczna wizja, w której Polska jest wyłącznie strefą buforową między ekspansjonizmami Niemiec i Rosji, razi dzisiaj głębokim anachronizmem. Utrwała nieaktualne stereotypy, a tym samym może być przeszkodą w kształtowaniu postaw odpowiadających wyzwaniom współczesności. Tuż za polskimi granicami działają bowiem potężne siły i tworzą się wielkie napięcia, ale ich charakter i kierunki przemian, jakie mogą zapoczątkować, są zasadniczo odmienne od tych, które określały sytuację przed laty.

Znacznie więcej niż Niemcy

Data 31 XII 1992 r. była już przywoływana w Polsce bardzo wiele razy, ale wciąż wydaje się, że zrozumienie istoty wielkiej przemiany, jaką przeżyje w tym dniu zasadnicza część Europy, jest u nas niedostateczne. W 1993 r. (za niespełna trzy lata!) przekroczenie linii Odry będzie oznaczać znalezienie się nie tyle na terytorium Niemiec, ile przede wszystkim na obszarze zjednoczonej Europy rozciągającej się aż po skalisty przylądek Cabo da Roca. Na zachód od nas żyć będzie nie tylko 77 mln Niemców, lecz jednocześnie 77 mln z 340-milionowej rzeszy Europejczyków.

Wspólnota interesów połączonych dwunastu krajów – a w 1993 r. może już trzynastu lub nawet czternastu, bo rozpoczęły się negocjacje dotyczące przystąpienia do EWG Austrii i coraz częściej są wyrażane przypuszczenia, że nie zdoła też zachować swego tradycyjnego wyizolowania Szwajcarii – będzie sięgać bardzo głęboko. To już nie tylko nieskrępowany przepływ towarów, lecz także swobodny ruch ludzi – prawo każdego do zdobywania wiedzy, podejmowania pracy i osiedlania się w dowolnym punkcie kontynentu. To także tysiące wspólnych, ponadnarodowych przedsięwzięć, rozwiązań komunikacyjnych, programów edukacyjnych i badawczych, przedsięwzięć kulturalnych etc. To wreszcie zintegrowana struktura militarna, w której zasadniczymi czynnikami stabilizującymi są NATO i europejska obecność armii amerykańskiej. W nieco dalszej przyszłości – ale najpewniej jeszcze przed końcem stulecia – wspólnotę interesów pogłębi zastąpienie marek, franków i funtów przez jeden jedyny ogólnoeuropejski pieniądz.

Bardzo wiele wskazuje na to, że po 1992 r. wspólne interesy polityczne i gospodarcze zjednoczonej Europy będą miały większe znaczenie i siłę sprawczą w sferze bieżących posunięć rządów niż lokalne preferencje narodowe, a w najgorszym wypadku będą stanowić dla

tych preferencji solidną przeciwwagę. Niemcy od wielu lat są włączone w proces europejski, a w najbliższych latach siła ich związków z kontynentalną strukturą stanie się jeszcze większa. Nowe osadzenie Niemiec w Europie całkowicie zmienia ich pozycję wobec Polski; przywykliśmy widzieć za naszą zachodnią granicą zamknięte w sobie, agresywne, gotowe do podobajów mocarstwo, a dzisiaj czas zacząć tam dostrzegać siłę napędową mechanizmu scalającego kontynent. Lęk przed Niemcami staje się anachroniczny, bo siłą rzeczy musiałby być lękiem przed Europą, a dla tego ostatniego najzupełniej brak uzasadnienia.

Nowe supermocarstwo o nazwie Zjednoczona Europa (czy też Wspólnota Europejska) nie będzie miało powodów do ekspansji w znaczeniu tradycyjnym. Równocześnie trudno oczekiwać, by tak ogromny potencjał ludnościowy i gospodarczy nie oddziaływał na kraje bezpośrednio z nim graniczące. Na granicy Polski z Europą nie pojawi się więc prawie na pewno agresywny napór (jakiś nowy „Drang nach Osten”), ale bez wątpienia wyzwołają się tutaj inne, potężne siły. Wielce prawdopodobne jest, że przybiorą one postać jednoczesnego, równoległego PRZYCIĄGANIA i ODPYCHANIA, a od samych Polaków zależy, które z nich będzie dominować.

PRZYCIĄGANIE to naturalna kontynuacja dotychczasowego procesu tworzenia europejskiej jedności; od samego początku nastawiony on był na włączanie w zintegrowaną strukturę kolejnych narodów i zmierzał do ogarnięcia jak największej części kontynentu.

ODPYCHANIE będzie czerpać energię z faktu, iż budowanie Europy było i jest czymś znacznie głębszym niż porozumienia osiągane przez polityków; stanowi ono przede wszystkim długofalowe dostosowywanie do siebie i ujednolicanie najróżniejszych sfer życia wszystkich łączących się krajów. W każdym z nich w podobny sposób zawiera się dzisiaj umowy (bo zharmonizowano kodeksy prawa cywilnego i handlowego), na

tym samym poziomie się studiuje (bo wyrównano wymogi akademickie, a to z kolei pozwoliło na powszechne honorowanie dyplomów), przestrzega tych samych norm jakości towarów (bo ujednolicono standardy), a wkrótce będzie się na identycznych zasadach przyznawać emerytury, renty i zasiłki (program tzw. jednolitej europejskiej przestrzeni socjalnej), według jednakowych reguł wymierzać podatki, a także nie różniącymi się niczym metodami ratować środowisko naturalne.

W nieunikniony sposób Zjednoczona Europa już dzisiaj musi – a tym bardziej będzie musiała w przyszłości – odpychać od siebie kraje nie przystające do jej norm, reguł i zasad. Dążenie do poszerzania obszaru zintegrowanego przez PRZYCIĄGANIE doń nowych krajów będzie napotykać kontrtendencję właśnie w postaci ODPYCHANIA tych spośród nich, które z konieczności będą musiały zostać uznane za ciała obce. Jeśli więc około = 2000 r. Polska ma być pełnoprawną i pełnowartościową częścią Europy, to jak najszybciej trzeba zacząć pracować nad tym, by w niezbyt odległej przyszłości rzeczywiście wszystko można było robić u nas po europejsku: produkować, zawierać umowy, kupować i sprzedawać akcje, uczyć się i chronić środowisko. Bez tego wielkiego jakościowego procesu dostosowawczego, który obejmie wszystkie sfery polskiego życia, na nic zda się wysyłanie na rozmowy do Brukseli nawet najlepszych negocjatorów.

Wschodnia otchłań

Przemiany, które dokonują się dzisiaj na zachód od Polski, są procesem zaplanowanym i kontrolowanym, a to w konsekwencji pozwala na formułowanie wiarogodnych prognoz odnośnie do dalszych zdarzeń. Ponad wszelką wątpliwość na wschód od Polski dochodzi do przemian nie mniej głębokich i brzemiennej równie – albo nawet bardziej – istotnymi skutkami, ale w tym

wypadku sporządzanie jakichkolwiek prognoz jest nadzwyczaj ryzykowne.

Równocześnie jednak obserwacja wypadków w Związku Radzieckim pozwala sądzić, że i z tej strony podobnie jak ze strony Niemiec – nie zagraża nam już tradycyjnie pojęta agresja prowadząca do zaboru terytorium. Nierozsądnie byłoby oczywiście uznać za pewnik, że wschodni sąsiad zupełnie przestał być mocarstwem, że rosyjskiemu niedźwiedziowi wypadły kły i że na Kremlu nigdy już nie pojawi się przywódca marzący o rozciągnięciu swojej władzy aż po Paryż, ale wiele okoliczności sprawia, że dynamika napięć na naszej wschodniej granicy jest dzisiaj inna niż przed półwieczem czy wiekiem.

Na wschód od Polski leży imperium przeżywające tak głęboki kryzys strukturalny, że jego wynikiem może być jedynie rozpad. Na dodatek dla kryzysu tego nie można właściwie znaleźć historycznej paraleli. Wielkie imperia przeszłości były zbudowanymi siłą, a więc sztucznymi tworem politycznymi, ale pozostawiały prowincjom margines swobód w sferze ideologii i tradycji, a w gospodarce – poza jej systematycznym, ale wbrew pozorom utrzymywanym w ryzach okradaniem na rzecz metropolii – pozwalały na kontynuację naturalnych procesów rozwojowych. Związek Radziecki natomiast jest imperium sztuczności potrójnej: politycznej, ideowej i ekonomicznej. Obumieraniu idei i załamaniu się więzi politycznych towarzyszy w efekcie przerażający regres gospodarczy; wszystkie trzy zjawiska pozostają zresztą względem siebie w sprzężeniu zwrotnym i wzajemnie się potęgują.

Elementem wymagającym uwzględnienia w nowej polskiej geopolityce jest właśnie sam proces rozpadu ZSRR. Jego rzeczywisty przebieg zawrze się najprawdopodobniej w granicach, które wyznaczają dwa zasadniczo odmienne scenariusze. Pierwszy z nich – optymistyczny – oznaczałby pokojowe przekształcenie się imperium w federację cieszącą się prawdziwą niezależ-

nością narodów. W takim przypadku na wschód od Polski pojawiłoby się kilku partnerów, a zarazem konkurentów w dążeniu do tego samego celu – jak najmocniejszego związku z zachodnim wielkoludem, czyli Wspólnotą Europejską.

Dużo trudniejszą sytuację dla Polski niesie ze sobą scenariusz pesymistyczny, którego istotę stanowi założenie, że na dłuższą metę w Związku Radzieckim nie może się już powieść żadna próba utrzymania politycznej i społecznej stabilizacji. Nagłe zbiegnięcie się ostatecznego załamania gospodarczego z paraliżem przestarzałej aparatury politycznej i dalszym zaostrzeniem konfliktów etnicznych uczyniłoby wschodniego sąsiada obszarem niewyobrażalnego wprost chaosu. I jakkolwiek chaos ten musiałby mieć raczej charakter implozyjny, a nie eksplozyjny (byłby raczej zapadaniem się do wewnątrz niż wybuchem), to jednak i tak stwarzałby ogromne niebezpieczeństwo dla krajów bezpośrednio graniczących z ZSRR. Wziąwszy pod uwagę potencjał ludnościowy i gospodarczy tego państwa łatwo można wyobrazić sobie sytuację, w której – samo pograżając się w chaosie – staje się ono zarazem czymś w rodzaju łapczywej otchłani czy kosmicznej „czarnej dziury” wciągającej w siebie wszystko, co nie okaże się dość silne, by samodzielnie utrzymać się na zewnątrz. Im większe przy tym gospodarcze, polityczne i militarne uzależnienie kraju od implodującego imperium, tym potężniejsza oczywiście siła ssania (np. Bułgaria, która zaledwie kilkanaście procent obrotów swego handlu zagranicznego osiąga w kontaktach z krajami Zachodu, a ponad połowę z samym Związkiem Radzieckim, jest bezpośrednio wystawiona na niebezpieczeństwo podążenia śladami wielkiego partnera). Pesymistyczny scenariusz rozwoju wypadków radzieckich, zda się, przyświeca działaniom Litwy, Łotwy i Estonii. Trzy siostrzane republiki w ostatniej chwili przed katastrofą próbują samodzielnie uchwycić się brzegów Bałtyku i tak przetrwać do lepszych czasów. Również Węgry, które wszyst-

kimi sposobami starają się przyspieszyć wycofanie ze swego terytorium jednostek radzieckich i własne wystąpienie ze struktury Układu Warszawskiego, najwyraźniej skłaniają się ku prognozom malującym na nieodległym horyzoncie wstrząsy i zamęt.

W Polsce z jednej strony są dzisiaj odczuwalne pierwsze objawy niebezpiecznego ssania ze Wschodu, z drugiej zaś rysują się już na szczęście zręby zabezpieczeń przed nim. Ssanie wyraziło się przede wszystkim w zauważalnym od początku 1990 r. wstrzymywaniu płatności za polskie dostawy do ZSRR, które jednostronnie zostały potraktowane jako przymusowe spłaty zadłużenia. Początki zabezpieczania się przed ssaniem można dostrzec w stopniowym obniżaniu udziału ZSRR w polskim handlu zagranicznym (ostatnio nie przekraczał on jednej czwartej całości obrotów), w przełamywaniu radzieckiego monopolu w polskim imporcie surowców (przede wszystkim ropy naftowej), a w sferze militarnej w wycofywaniu pierwszych spośród stacjonujących w Polsce radzieckich jednostek. Ponieważ pesymistyczny scenariusz rozwoju wydarzeń w ZSRR nie może być wykluczony, należy starać się dziś o to, by ewentualne nasilanie się ssania było przynajmniej równoważone przez odpowiednią rozbudowę zabezpieczeń.

Skandynawski stabilizator

Skupiając całą uwagę na trudnej grze o przetrwanie między Wschodem a Zachodem Polacy zawsze mieli skłonność do pewnego niedoceniań znaczenia, jakie mogłyby mieć relacje z Północą i Południem. W zarysowującej się dziś nowej geopolityce znaczenie obu tych kierunków bardzo wzrasta. Kraje Skandynawii – Dania, Norwegia, Szwecja i Finlandia – mogą stać się czynnikiem w istotny sposób łagodzącym wiele polskich napięć.

Po pierwsze – nasi północni sąsiedzi są skupieni w bloku integracyjnym EFTA, którego struktura jest luź-

niejsza, zaś charakter bardziej otwarty niż w przypadku EWG. Dla Polski i innych krajów Europy Środkowej właśnie EFTA może być pierwszym pomostem gospodarczym ku Zjednoczonej Europie (jakkolwiek istnienie pomostu zapowiada się tylko na okres przejściowy; Norwegia i Szwecja wcześniej czy później pójdą w ślady Danii i zaczną się ubiegać o przyjęcie do EWG). Efekt wzmacnianych więzi gospodarczych ze Skandynawią nie ogranicza się jedynie do uzyskania dodatkowych i łatwiej dostępnych (w wyniku porozumień celnych) obszarów dla polskiego eksportu. Już od pewnego czasu napływa do Polski skandynawski kapitał inwestycyjny, który – zwłaszcza w województwach północnych – stanowi niejako przeciwwagę dla najbardziej dynamicznego kapitału niemieckiego. Joint-ventures z udziałem Skandynawów mają szansę stać się trwałym i wyraźnie widocznym elementem w pejzażu gospodarczym Szczecina, Kołobrzegu i Gdańska.

Druga sfera, w której jest możliwe i już daje się zauważyć korzystne oddziaływanie Skandynawii na Polskę, to środowisko naturalne. Narody Europy Północnej od wielu dziesięcioleci poświęcają ogromną uwagę ochronie czystości wód i powietrza, a zwrócenie przez nie uwagi na stan tej ochrony w Polsce wynika z ich własnego, dobrze pojętego interesu. Bałtyk jest w gruncie rzeczy wąską fosą i nie stanowi już żadnego zabezpieczenia ani przed zamienionymi w kanały ściekowe, wpadającymi do niego rzekami, ani przed niesionymi przez wiatry wyziewami kominów, ani wreszcie przed awariami elektrowni jądrowych. Właśnie to są przyczyny coraz bardziej skłaniające Skandynawów do poszukiwania sposobów, które pozwoliłyby im przyczynić się do budowy szwedzkich oczyszczalni ścieków nad Wisłą czy duńskich wiatraków zamiast reaktorów Żarnowca. Powodzenie wspartej przez Skandynawię akcji ratowania środowiska naturalnego w Polsce poza bezpośrednim, ekologicznym rezultatem, może mieć również istotny efekt pośredni. Czystsze wody i powietrze podniosą turystyczną atrakcyjność

Polski, a tym samym wyzwola u nas dodatkowy mechanizm tworzenia miejsc pracy w sektorze usługowym i uzyskiwania wpływów dewizowych.

Na trzecim miejscu należy wskazać wartość, jaką może mieć dla Polski skorzystanie ze skandynawskich wzorów i pomocy w polityce społecznej. Nie chodzi tutaj w żadnym wypadku o utopijne koncepcje pełnego przeszczepiania na polski grunt skandynawskiego „państwa dobrobytu”; nie jest to możliwe z zasadniczych powodów materialnych (dochód narodowy na jednego mieszkańca w krajach skandynawskich wynosi przeciętnie 6–7 razy więcej niż w Polsce) ani też pożądane ze względów kulturowych (sami Skandynawowie coraz częściej dochodzą dzisiaj do wniosku, że ich państwowa opiekuńczość została posunięta za daleko i odciska się negatywnym piętnem w postawach wielu obywateli). Bez wątpienia jednak możemy się nauczyć od Szwedów czy Duńczyków wielu konkretnych metod w zakresie identyfikowania obszarów ubóstwa, aktywizowania społeczności lokalnych, poprawy warunków życia ludzi starych czy kalekich dzieci.

Bogata, spokojna i dbająca o jakość życia Skandynawia może spełnić wobec Polski istotną rolę stabilizatora. Dzięki docenieniu i rozbudowaniu w naszej współpracy zagranicznej kierunku północnego, możemy osiągnąć co najmniej to, że sfery charakteryzujące się u nas najwyższym poziomem napięć – warunki życia ludzi upośledzonych przez los, zagrożenia dla środowiska naturalnego, energetyka i budownictwo mieszkaniowe – zostaną poddane korzystnym, łagodzącym wpływom.

Lech, Czech i bratanek

Stosunki Polski z Czechosłowacją i Węgrami przez długie dziesięciolecia były wtłoczone w sztywne ramy RWPG i Układu Warszawskiego. Pęknięcie obu struktur, które z całą wyrazistością wystąpiło na przełomie lat 1989/90, otworzyło drogę dwóm odmiennym kon-

cepcjom nowego ułożenia współpracy trzech krajów. Z jednej strony pojawiły się propozycje ustanowienia więzi bardzo ścisłych; więzi, które w wymiarze politycznym przybrałyby postać konfederacji, a w gospodarce miałyby charakter co najmniej strefy wolnego handlu. Na przeciwległym skrzydle skupiły się poglądy, wedle których partnerzy środkowoeuropejskiej trójki nie mają zbyt wiele do zaoferowania sobie wzajem i najrozsądniej uczynią, jeśli każdy z osobna szukać będzie własnej drogi do Wspólnoty Europejskiej.

Trzeba stwierdzić, że pierwszy nurt zarysował się przede wszystkim w sferze spekulacji teoretycznych: w artykułach na łamach poważnych periodyków politycznych i przemówieniach mężów stanu. Za to nurt drugi jest coraz wyraźniej widoczny w praktyce politycznej i gospodarczej; Węgry – najbardziej chyba niechętnie podtrzymywaniu dotychczasowych układów międzynarodowych – budują swoją europejską przyszłość na szybko poszerzanym i wzmacnianym fundamencie kontaktów z Austrią, zaś Czesi otwarcie opowiadają się za orientacją, której na imię Niemcy. Polacy nie mają tak jednoznacznego patrona swoich dążeń, ale szansę dla siebie również widzą raczej w pomocy Niemiec, Francji czy Wielkiej Brytanii niż w podejmowaniu wspólnych wysiłków z Czechami i Węgrami. Ostatecznie można więc powiedzieć, że każdy z trzech krajów, zda się, przekłada nierówne stosunki międzynarodowe polegające na wsparciu ze strony silniejszych, zakorzenionych w Europie partnerów nad stosunki będące sojuszem partnerów równych wprawdzie, ale zarazem jednakowo słabych.

Widoczna rezerwa Węgier, Czechosłowacji i także Polski wobec koncepcji ścisłego współdziałania w marszu ku Europie może być tłumaczona faktem, iż akurat w odniesieniu do tego zadania w jakimś sensie mają one podstawy, by postrzegać się nawzajem jako konkurentów. Współzawodniczą one przecież w zabiegach o względy zagranicznych inwestorów, nowe kredyty bankowe,

wzrost sprzedaży swoich produktów na obszarze Wspólnego Rynku czy wreszcie o otwarcie – tak turystyczne, jak i pod względem możliwości zatrudnieniowych – zachodnich granic dla swoich obywateli.

Przyjęcie perspektywy polsko-czesko-węgierskiego wyścigu do Europy każe się zastanowić nad szansami, jakie ma w nim nasz kraj. Z jednej strony należy dostrzec czynniki działające na naszą niekorzyść – Czesi i Węgrzy są narodami znacznie mniej licznymi niż Polacy, a zarazem osiągnęli sporo wyższy dochód narodowy na jednego mieszkańca i poziom życia; to sprawia, że łatwiej zawieszać lub nawet znosić w stosunku do nich wymogi wizowe. Również wyższe zaawansowanie technologiczne ich gospodarek i lepszy kształt organizacyjny (mniej kolosów, więcej firm średnich i małych) dają im przewagę nad nami. Z drugiej strony 1 I 1990 r. Polska wkroczyła na drogę przekształceń systemowych w gospodarce dużo radykalniejszych niż te, na które – jak dotąd – zdecydowali się nasi współzawodnicy. Jesteśmy jedynym krajem w naszej części Europy, który ma wymienialny pieniądz i strukturę cen powoli zaczynającą odzwierciedlać relacje występujące na rynku światowym. Tej przewagi – której przecież nie da się utrzymać bez końca – nie powinniśmy zmarnować.

Pazurami trzymać się Europy

Skrzyżowanie kontynentalnych dróg, na którym przyszło leżeć Polsce, przez całe wieki centralnym zagadnieniem naszej geopolityki czyniło sprawę zabezpieczenia się przed groźbą agresji, najazdu i zaboru terytorium. Takie czy inne niebezpieczne napięcia mogły wystąpić właściwie w każdej chwili i na każdej z granic. Układ sił coraz wyraźniej zarysowujący się na kontynencie europejskim u schyłku XX w. uruchamia wokół nas zupełnie nowe mechanizmy i procesy. Najeźdźcy i zborcy, których całe pokolenia Polaków uczyły się

wypatrywać i odpierać, przenoszą się do historii. Za naszą zachodnią granicą tworzy się Zjednoczona Europa, co jest dla nas wielką szansą, ale i wyzwaniem, któremu wcale nie będzie łatwo sprostać. Od wschodu może zacząć oddziaływać na nas potencjalne – na razie – źródło destabilizacji (przede wszystkim gospodarczej, ale także politycznej i społecznej) i konieczne jest przygotowanie się do skutecznego neutralizowania tego negatywnego wpływu. Na północy leżą istotne rezerwy czynników niezwykle przydatnych do przyspieszenia i uczynienia bardziej harmonijnym naszego gospodarczo-społecznego rozwoju. Wreszcie obszar południowy należy dzisiaj do tych, których sytuacja pod wieloma względami przypomina naszą, a tym samym sprawia, że są oni dla nas i partnerami, i konkurentami.

W nowych warunkach polska geopolityka nie zmusza już do nieustannego niepokoju o stan granic i nie dyktuje wcale obronnego zamykania się do wewnątrz. Z samej jej istoty wpływa dzisiaj postulat jak największego zbliżenia do Europy, przerzucenia ku niej możliwie wielkiej liczby zaczepów i pomostów. Pogląd taki może oczywiście budzić sprzeciw tych, którzy uparcie powtarzają, że Polska leży wciąż w tym samym punkcie mapy. To prawda. Ale trzeba dostrzec, że poszczególne kontury na mapie nabrały zupełnie nowych znaczeń.

Nouvelle géopolitique

En analysant la situation de la Pologne dans le nouveau contexte, qui se dessine et est déjà dessiné, des forces en Europe, l'auteur constate que dans ces conditions nouvelles la géopolitique polonaise ne donne plus d'occasion de s'inquiéter des frontières. Au contraire, il en découle, de son essence même, un postulat de son rapprochement le plus grand possible de l'Europe. Au delà de la frontière occidentale surgit une Europe Unifiée qui est aussi bien une chance énorme qu'un défi auquel il

ne sera pas facile de répondre. De l'est peut venir un élément – pour l'instant potentiel – destabilisant; il faut donc prévoir les moyens pour le neutraliser. Au nord il y a une prévision des moyens pour le neutraliser. Au nord il y a une réserve d'éléments qui pourraient accélérer le développement polonais, tandis qu'au sud – semblable au territoire polonais à plusieurs égards – il y a des pays qui sont en même temps les partenaires et les concurrents.

Wizerunek obcego

O obrazie obcego w Polsce z dr. Lechem Mrozem
z Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Warszawskiego rozmawia Krzysztof Renik

– *Czy narodom, społeczeństwom, wspólnotom etnicznym potrzebni są obcy?*

– Wydaje mi się, że są potrzebni. Nie posiadając obcego, mając do wszystkich stosunek jednako ewangeliczny i otwarty nie mielibyśmy właściwie podstaw do tego, żeby wyodrębniać się we wspólnoty. Nie moglibyśmy wybierać i mówić: tego wolę, a tego mniej wolę albo wręcz nie lubię. Do istnienia każdej społeczności, każdej grupy jest potrzebna świadomość wspólnoty; świadomość, która opiera się na wartościowaniu na swoich i obcych. Dlatego też myślę, że obcy są potrzebni i że w każdej kulturze i w każdej sytuacji społecznej są oni bardzo istotnym warunkiem integracji wspólnot. Dotyczy to zarówno wspólnot narodowych jak i wspólnot znacznie mniejszych, choćby osiedlowych. Zresztą wpływ obcego na taką małą wspólnotę miałem okazję obserwować niegdyś na własnym osiedlu. Otóż przez długi czas ludzie mieszkający w jednym bloku byli sobie zupełnie nie znani, nie łączyły ich żadne więzy. Ale oto pojawił się w tym domu alkoholik: wrzaskliwy, agresywny. Od tego momentu ludzi zaczęło coś łączyć; początkowo tylko rozmowy na temat tego innego, obcego. Ci ludzie poczuli się wspólnotą, alkoholik spełniał bowiem rolę tego obcego, w opozycji do którego określali się i integrowali pozostali mieszkańcy bloku. Myślę, że w kulturze ludowej mechanizmy powstawania wizerunków obcych są podobne.

– *Czyli najpierw definiujemy obcego i potem określamy się sami?*

– W rzeczywistości są dwa sposoby interpretowania tego zjawiska. I od razu należy wyjaśnić, że żaden z nich nie jest

bezdyskusyjny ani akceptowany przez wszystkich badaczy. Ten podstawowy i nie do końca rozwikłany dylemat to spór o to, czy najpierw percepujemy samego siebie, a potem – jako pewnego rodzaju przeciwstawienie, jako opozycję – określamy sobie obcego, czy też odwrotnie: najpierw doświadczamy tego co na zewnątrz, czyli określamy sobie obcego, a dopiero potem, w opozycji do niego budujemy sobie swój własny obraz. Wielu badaczy jest skłonnych twierdzić, że właśnie ten drugi proces jest powszechniejszy. W każdym razie to, co do czego nie ma wątpliwości, należy określić następująco: nie ma obrazu obcego bez jednoczesnego wizerunku samego siebie. Wizerunek obcego i autowizerunek są ze sobą zespolone, tylko bowiem przez ciągłą konfrontację obu tych obrazów są one w stanie funkcjonować w świadomości społecznej w sposób permanentny.

– *Wynikałoby z tego, że wizerunek obcego to raczej zjawisko wciąż żyjące, nie zaś raz na zawsze ukształtowany model czy wzorzec?*

– Oczywiście że tak. Wizerunek obcego jest zawsze kontekstualny, zawsze zależy od sytuacji, od momentu, w którym jest tworzony. Nie ma wzorcowego obcego. Tak samo jest zresztą z autowizerunkiem. Nie da się wizerunku własnej grupy społecznej, własnej wspólnoty zawrzeć w stałych komponentach. Sytuacja zmienia oba wizerunki. Kategorie obcości i swojskości dla emigrantów z wiosek galicyjskich, kurpiowskich, mławskich były zupełnie czym innym w momencie wyjazdu z kraju i zupełnie czym innym już tam, na emigracji. Tutaj dla górala podhalańskiego Kurp był z całą pewnością obcym, ale tam, za oceanem wchodził nagle do grupy swojaków. Powstawała grupa, wspólnota swojaków złożona z różniących się przecież gwarą, obyczajem, ubiorem górali, Kurpiów czy innych mieszkańców Polski. Powstawała dlatego, że różnice zachodzące pomiędzy tymi obcymi, tu w Polsce, tam okazywały się relatywnie mniejsze aniżeli dystans dzielący tych ludzi od Amerykanów. Tak więc i pojęcie swojskości, i pojęcie obcości to kategorie płynne, których nie da się raz na zawsze określić.

– *Co zatem uznać za element konstytutywny dla wizerunku obcego, a także dla wizerunku swojego?*

– Starą i najbardziej dostrzegalną zasadą budowania wizerunku własnego, własnej wspólnoty, jest kreślenie go w kategoriach pozytywnych. W wizerunku takim istnieje co prawda niekiedy świadomość własnych przywar, jakaś refleksja negatywna, ale zawsze dominuje w tym wizerunku element pozytywny. Obraz obcego natomiast, obcej grupy skonstruowany jest dość jednoznacznie negatywnie. Obcy musi być gorszy.

– *I to jest regułą?*

– Określanie obcego w kategoriach negatywnych jest najczęstsze. Jest to jakby konieczny element widzenia obcego. Zdarza się jednak i tak, że na skutek jakichś zaszłości historycznych albo bezpośrednich doświadczeń obraz obcego przybiera charakter afirmatywny. Dobrym przykładem może tu być obraz Amerykanina w kulturze ludowej. Teoretycznie Amerykanin jako obcy powinien być widziany w sposób negatywny. A wcale tak nie jest, raczej przeciwnie, wizerunek Amerykanina-obcego jest zdecydowanie pozytywny. Otóż można domniemywać, że powodem takiego widzenia Amerykanina-obcego są bezpośrednie doświadczenia tworzących wizerunki, które podpowiadają, że np. wyjazd do Ameryki sprawia, iż po powrocie nędzarz może stać się człowiekiem zamożnym. Saksy w Ameryce stają się zatem czynnikiem tworzącym afirmatywny wizerunek Amerykanina-obcego. Dzięki temu jego obraz może być znacznie lepszy aniżeli obraz własnego krajana. Ale poza takimi rzadkimi przypadkami obraz obcego jest najczęściej negatywny. Niezależnie od tego, czy dotyczy on Cygana, czy Żyda, Rosjanina czy Niemca, Czecha czy Murzyna. Jeżeli bowiem młodzież studencka do nazwania czarnoskórych mieszkańców domu akademickiego używa określeń „asfalt” czy „bambus”, to nie ma się co oszukiwać i mówić, że jest to ocena pozytywna...

– *Czy można pokusić się o przedstawienie jakiejś gradacji tego negatywnego obrazowania obcych?*

– Prowadziłem kiedyś takie badania wśród nauczycieli, interesowało mnie bowiem, jak tę sprawę widzą ludzie, którzy

wychowują młode pokolenie. Jaki mają obraz innych narodowości, innych wspólnot etnicznych, jak określają swojskość i obcość. Sondáže te wykazały, że można stworzyć skalę, która pokaże, kogo z obcych lubimy mniej, kogo bardziej, kogo poważamy mniej, a kogo poważamy w większym stopniu. Okazało się, że Amerykanie, Francuzi zajmują zwykle górę skali, Rosjanie lokują się mniej więcej w środku, na dole skali natomiast znajdowali się najczęściej Niemcy, czasami dzieląc swe najniższe miejsce z Żydami. Co ciekawe taka gradacja stosunku do obcych nie pozostawała w żadnym związku z osobistym doświadczeniem odpowiadających na pytania. Kolejny punkt badań dotyczył bowiem osobistych kontaktów ankietowanego z wyróżnionymi wcześniej narodami.

– Jak wytłumaczyć ten brak związku?

– Myślę, że np. w przypadku Niemców było to kontynuowanie wizerunku Niemca stworzonego przez powojenną literaturę partyzancką. Większość ankietowanych przeze mnie ludzi nie miała żadnych doświadczeń z Niemcami z tamtego okresu, a mimo to tworzony przez nich obraz Niemca był najwyraźniej negatywny. Ale to, co powiedziałem do tej pory, dotyczy takiego ogólnego nastawienia, ogólnego wizerunku. Sytuacja zmieniała się, gdy pytałem np. o to, czy zgodziliby się przyjąć przedstawiciela którejś z wyszczególnionych narodowości do własnego domu w charakterze synowej, zięcia. Wtedy okazywało się, że ci Niemcy zajmujący dotychczas bezapelacyjnie najniższą pozycję wyjeżdżali nagle bardzo wysoko. Co się zmieniło? Otóż ustawienie rozmówcy w sytuacji osobistego zaangażowania sprawiało, że rodziła się refleksja i ankietowany musiał zrationalizować powielany stereotyp, stereotyp potocznego kontaktu – tak go nazwijmy. Okazywało się wówczas, że zrationalizowanie tego stereotypu podsuwało myśl, iż kontakt z Niemcem może się okazać korzystny; wyjazd do Niemiec, małżeństwo z Niemcem mogą być opłacalne. Wizerunek obcego zmieniał się pod wpływem doświadczenia.

– *Czy oznacza to, że doświadczenie okazuje się mocniejsze aniżeli stereotyp?*

– Tak bym jednak nie powiedział. Dlaczego? Otóż wiedza oparta na stereotypie jest jednym z podstawowych elementów kontaktu międzyludzkiego, dialogu pomiędzy ludźmi należącymi do różnych wspólnot. Doświadczenie natomiast odnosi się tylko do jednego, konkretnego przypadku. Przekładając to na język bardziej obrazowy trzeba powiedzieć tak: doświadczenie jednostkowe, które potwierdza stereotyp, zyskuje natychmiast wymiar uogólniający, jest potwierdzeniem sądu stereotypowego. Jest taka obiegowa zbitka na temat wizerunku Cygana: złodziej, leniuch i brudas. Każdy przypadek kradzieży dokonanej przez Cygana, każde brudne cygańskie dziecko wywołuje stwierdzenie: No tak, oni wszyscy są tacy. Ale gdy doświadczenie jednostkowe będzie inne, gdy ktoś zobaczy zadbane dziecko cygańskie, gdy spotka pracownitego Cygana, to wówczas sytuacja taka wywoła zwykle stwierdzenie: Coś niezwykłego, to tak jakby nie Cyganie. Dowodzi to wyraźnie, że przypadki jednostkowe przeczące stereotypowi nie powodują zmiany nastawienia, zmiany stereotypu.

– *Ma Pan na to jakieś przykłady?*

– Z badań terenowych pamiętam człowieka, który rokrocznie gościł u siebie zimą Cyganów. To było jeszcze w czasach, gdy Cyganie wędrowali. Jego pogląd na Cyganów nie odbiegał specjalnie od normy: brudni, leniwi, nieuczciwi. A jednak przyjmował tych Cyganów u siebie rokrocznie, mówił o tych, których gościł, że są czyści, mało tego – w czasie choroby żony mieszkająca u niego Cyganka gotowała dla całej rodziny. I on to sobie bardzo chwalił, a sytuacja powtarzała się przez kilka kolejnych lat. Kiedyś wreszcie zapytałem go o tę niekonsekwencję: mówił przecież o Cyganach, że złodzieje, że brudasy, a tych swoich chwalił i był z nich zadowolony. I on wtedy zamyślił się i odpowiedział: *A, bo oni są nietypowi, oni są tacy jak nie Cyganie*. I to jest właśnie klasyczny przykład. Gdy doświadczenie przeczy stereotypowemu wizerunkowi obcego, to skłonni jesteśmy raczej uznać, że mamy do czynienia z przypadkiem

nietypowym, wyjątkowym, aniżeli podejmować próbę rewizji stereotypu. Dlatego jednak uważam, że stereotyp jest mocniejszy niż doświadczenie.

– Czy o mniejszościach narodowych można w Polsce mówić w kategoriach właściwych wizerunkowi obcego?

– Widzi Pan, to jest trudne zagadnienie: obcy i mniejszość. Bo najpierw trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, kto i dla kogo jest mniejszością. Dopiero wówczas można wprowadzić kategorię obcego. Dla przeciętnego Polaka z Warszawy mniejszością i obcym będzie Ukrainiec, Białorusin itd. Ale już w regionie zamieszkanym przez ludność mieszaną, tam gdzie mieszka Polak rzymskokatolik i człowiek uważający się za Ukraińca, grekokatolik lub prawosławny, ten podział nie będzie taki ostry, taki wyraźny. Oni będą mieli raczej jakąś świadomość lokalną, świadomość mieszkańca konkretnego terenu, z których jeden chodzi do cerkwi, a drugi do kościoła. Tak jest też na terenach mieszanych, gdzie mieszkają Białorusini i Polacy. Często można się tam spotkać z określaniem siebie jako Polaka i Białorusina.

– Zatem na terenach mieszanych nie ma obcych?

– Tam, gdzie żyje ludność mieszana, trudno wprowadzać takie ostre podziały. Większość z tych ludzi czułaby się gwałconą, gdyby wymagać od nich bezdyskusyjnej deklaracji: Polak czy Białorusin. Dlatego ludność z tych terenów ucieka się raczej do najprostszego określenia siebie jako „tutejszych”, swojaków, mówiących „po prostu”. Jest to oczywiście ucieczka od sztywnej deklaracji, ale tam, na tamtych terenach okazuje się ona koniecznością. Ścisła deklaracja nie jest po prostu możliwa. Dlatego ludzie ci przyciśnięci do muru mówią: Polak—Białorusin. To określenie dość nieoczekiwane i nie bardzo zrozumiałe z perspektywy Warszawy, z perspektywy tamtejszego człowieka jest najzupełniej oczywiste. Jest to poza tym jedyna uczciwa deklaracja. Bo ten człowiek jest na pograniczu, ma trochę z Polaka, trochę z Białorusina. Jednocześnie nie może odrzucić w imię kontrowersyjnej i wątpliwej jednoznaczności któregoś z elementów konstruujących jego autowizerunek.

– To jakby kolejny dowód na dynamiczny charakter pojęcia wizerunku obcego. A zatem wizerunku obcego niekoniecznie trzeba szukać w grupach mniejszości narodowych?

– Wydaje mi się, że tak. Warto się zastanowić, co powodowało, że pojawiali się w kulturze tacy obcy – „dyżurni”. Najczęściej byli to Żydzi i Cyganie. A zatem byli to ludzie, którzy wyróżniali się nie tylko swym językiem, sposobem ubierania się, kulturą, ale przede wszystkim sposobem życia, modelem życia. Sądzę, że dla ludzi, którzy żyli w kręgu kultury tradycyjnej, najogólniej pojmowany sposób życia, model życia, był tym czynnikiem, który sytuował innych w grupie swojaków lub obcych. Ludzie, którzy żyli z rolnictwa, byli wpatrzeni w ziemię, czuli się sobie zawsze bliscy, swojscy – nawet przy odmiennościach dialektalnych, różnicach w stroju, obyczaju. Tym, co zdecydowanie, oprócz jeszcze religii, zakreślało granicę pomiędzy grupą swojaków i obcym, był – jak myślę – właśnie sposób, model życia. W przypadku Żydów i Cyganów wyraźnie odmienny od tradycyjnego modelu życia ludności wiejskiej, rolniczej.

– Wizerunek obcego jest często źródłem napięć i niechęci, do których dochodzi pomiędzy grupami i wspólnotami. Czy wrzucenie pojęcia obcego do składu pojęć dziś już nie akceptowanych nie zmniejszyłoby liczby sytuacji konfliktowych? Czy to pojęcie rodem z kręgu kultury ludowej ma jeszcze rację istnienia?

– Przede wszystkim ja nie wiem, czy to jest pojęcie z kręgu kultury ludowej. Sądzę raczej, że to pojęcie ma swe korzenie w podstawowych elementach mentalności człowieka. Jest to specyficzna cecha ludzkiej psychiki. Badania etologów wskazują zresztą, że i wspólnoty zwierzęce rozróżniają pomiędzy swojskością a obcością. Wiadomo o istnieniu wspólnot zwierzęcych zajmujących określone terytorium, broniących się przed obcymi osobnikami. Dlatego myślę, że pojęcie obcego tkwi w człowieku gdzieś bardzo głęboko i musimy dać zgodę, dać przyzwolenie na istnienie obcego. Jest natomiast kwestią do rozwiązania, by ta zgoda na istnienie obcego nie prowadziła do przekraczania granicy tolerancji i nietolerancji, czyli nie prowadziła się w agresję. Poczucie istnienia we wspólnocie, będącej

w jakiejś opozycji do obcych, poczucie, że jest się w jakimś kręgu własnym, elitarnym jest szalenie ważne dla psychiki. Ale z drugiej strony nie może to prowadzić do tego, że idziemy z kosą czy łomem na należących do innej, obcej wspólnoty.

– *Czy wyeliminowanie pojęcia obcego jest Pana zdaniem nie-realne?*

– Uważam, że jednak gdzieś ten wizerunek obcego, także tymi czarnymi barwami kreślony, być musi. Taka już jest ta nasza ludzka przywara. Jednych wybieramy, innych odrzucamy. Odrzucając musimy znaleźć jakąś racjonalizację tego aktu. Stereotyp obcego ułatwia to zadanie. Nie możemy odrzucać bez jakiegoś, najczęściej pozornego, uzasadnienia. Na przykład: ma ciemną skórę – no, to kojarzy się z diabłem. Odrzucenie wizerunku obcego, to niemal przekroczenie ludzkiej kondycji. Musielibyśmy stworzyć bowiem jakąś wielką wspólnotę, w której kolor skóry, system wierzeń, system polityczny i ekonomiczny nie będą miały znaczenia. Wtedy i wizerunek obcego straciłby znaczenie. Ale stworzenie takiej wspólnoty wydaje mi się utopią, przynajmniej w najbliższym stuleciu.

– *Co robić, by na obcego nie iść z kosą?*

– Znalezienie odpowiedzi na to pytanie uważam za znacznie ważniejsze zadanie aniżeli chęć powiedzenia sobie, że należy wyeliminować z naszego życia społecznego wizerunek obcego.

– *Dyscyplina uprawiana przez Pana może w tym pomóc?*

– Z pewnością może się przyczynić do poznania mechanizmów rządzących powstawaniem i istnieniem wizerunku obcego. To już coś znaczy. Poza tym może pokazywać i analizować istnienie tego wizerunku w różnych wspólnotach. Na uwagę zasługują tu przywoływane już przeze mnie wspólnoty pogranicz. W wioskach mieszanych, tam gdzie obok prawosławnego mieszka rzymskokatolik, ta bariera swój – obcy przynajmniej w życiu codziennym staje się mniej ostra. Ta bariera nie jest zniesiona, ale nie dystansuje ludzi tak bardzo. Przejawia się to np. we wzajemnym szanowaniu świąt. Widziałem to wielokrotnie. Oczywiście nie znaczy to, że katolicy chodzą do

cerkwi, a prawosławni do kościoła. I jedna, i druga wspólnota uznaje pewną pragmatyczną zasadę – życie w obrębie wspólnoty rolniczej, sąsiedzkiej wymaga jakiejś współpracy, wymaga współżycia. Trzeba sobie wzajemnie pomagać i różnicowanie się ze względu na wyznanie nie powinno przyczyniać się do podziałów. To się oczywiście przejawia w bardzo codziennych zachowaniach. Wielokrotnie słyszałem: Proszę pana, jeżeli ja bym pracował w dniu, kiedy prawosławny obchodzi swoje święto, to on by to samo robił w czasie moich świąt. Mnie by było przykro, nie chcę więc, by było mi przykro i dlatego nie pracuję w jego święta. Uważam, że kiedy ja szanuję jego święto, to i on szanuje moje święto. I w ten sposób żyjemy w przyjaźni.

– *Ale czy tam rzeczywiście funkcjonuje jeszcze pojęcie obcego?*

– Tam, gdzie doświadczenie jest koniecznym modyfikatorem wizerunku obcego, ten wizerunek staje się łagodniejszy; to prawda. Ale przecież istnieje nadal. Myślę, że wielość grup, wielość obcych, z którymi człowiek ma kontakt, powoduje rozmycie zachowań agresywnych, zachowań niechętnych. Podobnie będzie w przypadku identyfikacji człowieka z wieloma wspólnotami. Wtedy również zbyt dużo będzie elementów, z którymi wypadnie się pogodzić, by swoje zachowania ukierunkować ostro przeciwko komuś. Wszędzie tam jednak, gdzie brak kontaktów, gdzie funkcjonuje wyłącznie stereotyp, wizerunek obcego będzie nadal ostry, będzie powodował w sytuacji spotkania reakcje negatywne i agresywne.

– *Czy to właśnie powód, dla którego obcy bywa w Polsce traktowany tak negatywnie i agresywnie?*

– Duża część społeczeństwa polskiego niedaleko odeszła od sposobu myślenia, który został wyniesiony z małego miasteczka czy ze wsi. Były to często środowiska o małej skali kontaktów. Dlatego myślę, że tak duża część społeczeństwa, także młodych ludzi powtarza nadal bezrefleksyjnie wiele stereotypów na temat obcych. Istnieją ciągle na ten temat schematyczne, wdrukowane poglądy, których korzenie tkwią w braku kontaktów, w identyfikacji tylko z jedną, jedyną wspólnotą. Pozytywnym przykładem mogą tu być właśnie wspólnoty mie-

szane, wspólnoty bliskiego kontaktowania się. Myślę, że zmiana nastawienia wobec obcych będzie możliwa tylko przez praktykę budowania osobistych kontaktów, zbliżania się do innych, otwierania granic.

– *Czy nasze wizerunki obcych są dla naszego życia publicznego groźne?*

– Powiem tak: nasze wizerunki obcych są o tyle dla nas groźne, że dotyczą bliskich nam sąsiadów. Niemal wszyscy Europejczycy mają równie niekorzystne wizerunki obcych, tylko zwykle rozsądnie je lokują, czyli gdzieś dużo dalej. Dzięki temu nie antagonizują sobie najbliższego sąsiedztwa, nie utrudniają kontaktów. Nasze wizerunki obcego to przede wszystkim Niemcy, Rosjanie, Czesi, Żydzi, Cyganie, czyli ci, których mamy w zasięgu ręki, których stale doświadczamy. Tworzenie tego rodzaju negatywnych wizerunków obcego jest bezsensowne, ponieważ antagonizuje sąsiadów, z którymi musimy współżyć – czy chcemy, czy nie. Znacznie lepiej byłoby, gdybyśmy sobie np. stworzyli wizerunek rozwiązanego Hiszpana czy Portugalczyka, ponieważ on jest daleko. Ani by to nam szkodziło, ani pomagało. I niechby już było – skoro być musi!

– *Dziękuję za rozmowę.*

Warszawa, marzec 1990 r.



Jan Pleszczyński

Z ewolucyjnej teorii poznania

Prezentowany tutaj szkic nie pretenduje do miana tekstu sensu stricto filozoficznego. Stawiam sobie zadanie znacznie skromniejsze – pragnę przedstawić pewne wybrane (dość dowolnie zresztą) aspekty stosunkowo nowego nurtu we współczesnej epistemologii, tzw. ewolucyjnej teorii poznania. Ów kierunek filozoficznych dociekań jest zazwyczaj wiązany ze spuścizną intelektualnych poszukiwań Kanta i Darwina. Są jednak i tacy, dla których ewolucyjna epistemologia tak daleko odeszła już od intuicji Kantowskich, że wszelkie interpretacje bazujące na dorobku królewieckiego filozofa mają tylko historyczne znaczenie. Ja wszakże – świadomie upraszczając, a może nawet nieco zniekształcając pewne zagadnienia – będę krążył właśnie wokół tradycji Kantowskiej. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że Kant może być i jest rozumiany wielorako; chociażby Heidegger ujawnił w jego filozofii wiele niuansów niedostrzegalnych nawet dla uważnego i kompetentnego czytelnika. Ze względu na popularny charakter mojej pracy pozostaję jednak przy „klasycznej” interpretacji transcendentalnego idealizmu (tak bowiem zazwyczaj określa się filozofię Kantowską), czyli interpretacji zgodnej z przedstawioną przez Tatarkiewicza w „Historii filozofii”.

Mimo że myśl Kanta została już spenetrowana w szczegółach, w ostatnich dwóch dziesięcioleciach dają się zauważyć znaczące tendencje filozoficzne powracające do Kantowskiej tradycji epistemologicznej, znacznie wprowadznie zmodyfikowanej. Logiczno-racjonalne argumenty stanowiące trzon koncepcji Kanta zastępowane są dzisiaj argumentami wywodzącymi się z dziedziny nauk szczegółowych (a głównie przyrodniczych). Konsekwencją takiego przesunięcia akcentów jest oczy-

wiecie także przewartościowanie wyników, ale jednocześnie wzmocnienie pozycji kantyizmu wśród różnych szkół filozofii europejskiej i amerykańskiej. Wzmocnienie, bowiem współgranie spekulatywnych i doświadczalnych racji jest – według współczesnych kanonów racjonalności – walorem pozytywnym nie tylko teorii naukowych, ale i filozofii.

Ewolucyjna teoria poznania jest kierunkiem filozoficzno-przyrodniczym traktowanym w Polsce nieco po macoszemu; bardzo rzadko pojawiają się teksty, które do niego nawiązują (najpełniejszym opracowaniem są fragmenty mało znanego podręcznika ks. Tadeusza Wojciechowskiego „Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii“, Kraków 1985). Jeśli zaś się już pojawia, mają zazwyczaj charakter zdecydowanie krytyczny, chociaż opierają się na bardzo wybiórczo potraktowanej literaturze przedmiotu.

Polemiki toczone wokół tzw. naturalistycznych filozofii mają często sztuczne podłoże. Są one bowiem wynikiem przesądów, jakoby naturalizm sam w sobie stanowił niebezpieczeństwo dla moralności i uświęconego tradycją świata wartości. Otóż nic bardziej błędnego. Typowym i nagminnym nieporozumieniem jest np. traktowanie socjobiologii (czyli teorii ludzkich i zwierzęcych zachowań społecznych) jako identycznej z etyką, podobnie jak utożsamianie powstającej dopiero biologii smaków z ewolucyjną estetyką. Oczywiście wszystkie te teorie wnoszą jakiś nowy, własny kamyczek do naszej wiedzy o tym, czym jest moralność czy poczucie smaku; nie pretendują jednakże do roli wyroczni aksjologicznej czy estetycznej. Co więcej, twórcy różnych odmian ewolucyjnych epistemologii nie twierdzili nigdy, że są one tworamii wykończonymi i uniwersalnymi; raczej przeciwnie – widzieli w nich teorie otwarte zarówno na nowe osiągnięcia naukowe i filozoficzne.

Nie ukrywam, że z prezentowanymi tutaj ideami czuję się emocjonalnie związany. Wierzę, że są godne

propagowania, tym bardziej że nie znajduję w nich prób intelektualnych manipulacji. Oczywiście ewolucyjna teoria poznania nie rozwiązuje wszystkich zagadek wszechświata i człowieka; ale to chyba świadczy tylko na jej korzyść.

Literatura przedmiotu jest tak obszerna, że nie wskazuję na żadne konkretne źródła, z których korzystałem podczas pracy nad tekstem. Idee filozoficzne zawarte w szkicu pochodzą głównie od Gerharda Vollmera i Konrada Lorenza, w mniejszym stopniu także od Ruperta Riedla i Michaela Ruse'a.

1. Jedną z odwiecznych kwestii filozoficznych jest problem „zawartości” ludzkiego umysłu w momencie narodzin. Jedni utrzymują, że jest on swoistą niezapisaną tablicą, na której drogą doświadczenia pojawiają się nabywane w ciągu życia informacje i zdolności. Wedle drugich jest zupełnie inaczej – umysł stanowi kompleks wrodzonych idei czy dyspozycji, w zasadzie trwałych i niezmiennych, chociaż dających się nieco modyfikować dzięki (także wrodzonym) umiejętnościom kojarzenia.

Austriacki etolog Konrad Lorenz (1903–89), laureat Nagrody Nobla (1973, wraz z Tinbergenem i von Frischem) prowadząc przez 20 lat obserwacje zachowań zwierzęcych zaproponował w 1941 r. interesujące rozwiązanie tego dylematu. Opierając się na badaniach doświadczalnych, podbudowanych teorią ewolucji biologicznej, uczynił pierwszy krok ku ewolucyjnej teorii poznania. Filozoficzne spoiwo nowej teorii stanowiła myśl Immanuela Kanta.

Krytyka możliwości poznawczych człowieka przeprowadzona na gruncie czystej filozofii, nie skażonej dogmatyzmami nauk szczegółowych, doprowadziła królewieckiego filozofa do teoriopoznawczego agnostycyzmu (a więc do stwierdzenia, że w istocie nic pewnego o realnym świecie powiedzieć nie możemy). Lorenz zaś, trzymając się kierunku rozważań wytyczonego przez

Kanta, doszedł do rozwiązań pozytywnych. Dokonując tylko stosunkowo niewielkich ingerencji w trzonie koncepcji transcendentального idealizmu stanął na gruncie filozofii realistycznej. Zamiana idealizmu na realizm w jakimkolwiek sensie (należy ciągle pamiętać o ontologicznym i epistemologicznym aspekcie tych pojęć) wydaje się zadaniem karkołomnym; jednak okazało się ono wykonane, wymagało tylko innego spojrzenia na genezę aparatu poznawczego gatunku *Homo sapiens*.

Aby uchwycić istotę tego zabiegu, musimy przypomnieć pokrótce interesujące nas fragmenty dociekań filozoficznych Kanta. Otóż, wychodząc z potocznej obserwacji rzeczywistości Kant postawił pytanie: Jak nauka jest możliwa? Forma pytania determinuje w pewnym stopniu przynajmniej kierunki poszukiwania odpowiedzi. Wielki poprzednik Kanta, Dawid Hume, rozważał możliwość istnienia nauki, pytał bowiem, czy nauki są możliwe. Analizując ich podstawy Hume doszedł do przekonania, że nauki przyrodnicze są oparte w istocie na przesądach; nie posiadamy przecież żadnych idei wrodzonych, zaś przyrodoznawstwo korzysta głównie z zasady przyczynowości stanowiącej podstawę wszelkich badań. Zasada ta, nie będąc wrodzoną, nie wynika jednak także z doświadczenia, bowiem indukcja niezupełna – na mocy której stwierdzamy relację przyczyna – skutek – nie uprawnia do mówienia czegokolwiek o faktach, które jeszcze nie miały miejsca. Kant, w przeciwieństwie do Hume'a (którego bardzo cenił jako filozofa), stawia na początku swej drogi fakty: nauka po prostu istnieje, niezależnie od tego, czy w sposób uprawniony, czy nie. Należy więc ustalić, jakie są warunki jej istnienia. Hume poszukując wyznaczników ładu natury doszedł do całkowicie sceptycznych wniosków – świat nie dostarcza nam żadnych przesłanek na rzecz swego immanentnego porządku. Kant zaś, zgadzając się w tej kwestii z Hume'em, dodał, że ład przyrody jest pochodną naszego umysłu. Innymi słowy, możliwe jest uprawianie racjonalnej nauki, albowiem

każdy człowiek jest wyposażony w pewne stałe dyspozycje intelektu nadające spoistość i jedność empirii, chociaż stojące ponad doświadczeniem. Dyspozycje te są wrodzone, a należą do nich zarówno zdolności do czasowo-przestrzennego postrzegania jak i system kategorii właściwych ludzkiemu umysłowi. Wśród nich znajduje się także kategoria przyczynowości. A więc zasada przyczynowości jest – wedle Kanta – apriorycznym czystym pojęciem immanentnie złączonym z rozumem, a nie genetycznie związanym z przyrodą. To, czego Hume nie odnalazł w obiektywnej rzeczywistości, Kant odszukał w suwerennych prawach intelektu.

Nauki są oczywiście wytworem umysłu, ale u ich podstaw leży doświadczenie. Samo doświadczenie, jakkolwiek niezbędne do funkcjonowania umysłu, dostarcza jednak tylko wiedzy o faktach przygodnych, niekoniecznych. Nauka żąda zaś wiedzy koniecznej i powszechnej. Według Kanta wiedza taka jest możliwa dlatego, że sam poznający podmiot (człowiek) posiada wrodzone (aprioryczne) struktury, które porządkują ściśle według określonych praw zmienne jakości zmysłowe. Na poziomie poznania empirycznego nie jesteśmy w mocy uwolnić się od owych przyrodzonych „okularów”, wprowadzić układających jakoś sensownie rzeczywistość, ale przy okazji w pewnym i nieokreślonym stopniu ją zniekształcających. Te aprioryczne „okulary” będąc jednocześnie warunkiem wszelkiego możliwego doświadczenia ograniczają niestety nasze poznanie do świata zjawisk (fenomenów); prawdziwe oblicze rzeczywistości pozostaje na zawsze ukryte poza zasięgiem naszych percepcyjnych zdolności.

Zauważmy, że stanowisko Kanta nie przeczy realizmowi metafizycznemu, nie neguje bowiem istnienia obiektywnej pozapodmiotowej rzeczywistości. Stoi jednak w opozycji do realizmu teoriopoznawczego, gdyż głosi niepoznawalność prawdziwej natury świata.

Uporządkowane przez przestrzenno-czasowe „okulary” dane intelekt ujednolica za pomocą własnych praw,

wspólnych dla umysłów wszystkich ludzi. Dlatego też dane te są obiektywne i prawdziwe wyłącznie dla istot naszego gatunku. Dla odmiennie skonstruowanych umysłów świat i sama nauka przedstawiałyby się inaczej.

Wreszcie dochodzimy do miejsca, w którym można spróbować odpowiedzieć na pytanie: Cóż ma teoria Darwina do filozofii Kanta? Otóż Kant stwierdził tylko, że istnieją aprioryczne struktury poznawcze; nie zbadał jednak ani ich genezy, ani nie określił dokładnie ich związków z pozapodmiotową rzeczywistością. A tą niezmiernie ważną kwestią zajęła się ewolucyjna teoria poznania. Rozumowanie Lorenza – uznanego powszechnie za ojca tej teorii – przebiegało mniej więcej tak.

Przyjmijmy, że w ogólnym zarysie mechanizm ewolucji biologicznej jest prawdziwy. Nie ma wówczas żadnego powodu, aby zwężać termin „poznanie” i odnosić go tylko do gatunku ludzkiego. Szeroko rozumiane znaczenie terminu „poznanie” równie dobrze odnosi się do wysublimowanej wiedzy naukowej jak i do prymitywnej informacji, która dociera ze środowiska zewnętrznego do – powiedzmy – ameby. Pierwotne, najprostsze poznanie jest niewątpliwie efektem oddziaływania różnorodnych bodźców na sensoryczne organy poznającego organizmu. Jest ono analogiczne dla wszystkich form żywych. Receptory mogą oczywiście odbierać impulsy tylko z pewnego zakresu rzeczywistości, a wiedza o niej jest limitowana wrażliwością i rodzajem aparatów sensorycznych (czyli ich konstrukcją). Pomimo tego istotnego ograniczenia każdy żywy organizm posiada jakąś informację o otaczającym go świecie; w przeciwnym bowiem razie bezlitosna selekcja naturalna wyeliminowałaby go błyskawicznie z wielkiej gry o przeżycie. Tutaj mamy pierwszą mocną przesłankę na rzecz teoriopoznawczego realizmu. Przesłanka ta pochodzi wprawdzie z pozafilozoficznej dyscypliny, opiera się bowiem na hipotezie ewolucji biologicznej, ale i

tak jej filozoficzne implikacje są doniosłe. Z faktu istnienia życia na Ziemi od kilku miliardów lat można wnosić z ogromną dozą prawdopodobieństwa, że coś o tej Ziemi wiemy obiektywnie. Oczywiście „rzeczy same w sobie” nie są nam dostępne w sensie absolutnym, ale też nie są nam całkowicie obce. W toku ewolucji aparat poznawczy dopasowywał się do struktur zewnętrznych (stąd informacja, odwzorowanie), a pozornie mało efektywna metoda prób i błędów, za pomocą której dokonywało się jego doskonalenie, okazała się w przypadku istot żywych niezwykle skuteczna. W przyrodzie spotykamy się często ze zjawiskiem sprzężenia zwrotnego dodatniego: przypadkowa (nieukierunkowana) mutacja, o ile dla pewnego organizmu szczęśliwym trafem okazała się korzystna dając mu większe możliwości przystosowawcze do aktualnych warunków biotycznych (a więc zwiększając jego informację o otoczeniu), powoduje wzrost prawdopodobieństwa utrwalenia się tej zmiany w kolejnych generacjach. Lepiej przystosowane osobniki następnych pokoleń mają z kolei większe szanse na dalsze rozprzestrzenianie własnych genów od tych osobników, których rodzicom się nie powiodło. Przeżycie organizmu i liczba przekazywanych przezeń genów może stanowić swoisty problem jego zdolności poznawczych. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że wraz z czasem istnienia jakiegoś typu czy jakiejś formy aparatu poznawczego wzrasta stopień pewności co do obiektywności informacji dostarczanych przez ten aparat. Jest on bowiem dokładnie zweryfikowany w dostatecznie długim czasie.

Powróćmy teraz do Kanta. Analiza procesu ewolucji biologicznej receptorów pozwala na nową interpretację Kantowskich struktur apriorycznych. Królewiecki filozof miał rację twierdząc, że struktury te są bezwzględnym warunkiem wszelkiego doświadczenia; bez nich oczywiście żadna wiedza o świecie nie byłaby możliwa. Słabością filozofii Kanta jest jednak jej statyczny charakter – bada ona procesy poznawcze zachodzące tylko

u normalnych, dorosłych ludzi. Analizy ewolucyjne wprowadzają korekty do tego modelu: nasza wiedza (i wszystkich innych istot żywych) ma formę aprioryczną tylko w odniesieniu do pojedynczych osobników; nie ma natomiast mowy o aprioryczności bezwarunkowej. To co wrodzone jest dziedzictwem przeszłości ewolucyjnej. Przy takim uściśleniu Kantowskiej opcji epistemologicznej należy powiedzieć, że poznanie jest aprioryczne dla indywiduum, ale aposterioryczne filogenetycznie (inaczej: nabyte podczas rozwoju rodowego gatunku). Pamiętajmy też, że ewolucja biologiczna rządzi tylko pewnymi poziomami poznawczymi, mianowicie wrażeniami i spostrzeżeniami. Wiedza naukowa ma odmienny charakter i oczywiście nie jest w żadnym stopniu determinowana genetycznie.

Zdaję sobie sprawę z pewnych uproszczeń, których się dopuściłem charakteryzując myśl Kanta i Lorenza. Liczę jednak na wyrozumiałość i nieco intuicyjne uchwycenie istoty problemu przez łaskawego czytelnika. Główną tezę tego rozdziału jest pogląd, że filozofia Kanta wzbogacona o teorię ewolucji Darwina traci swój agnostyczny charakter. Trzeba jednak stale pamiętać, że najsłabszym ogniwem ewolucyjnej epistemologii jest jej podstawowe założenie, na którym opiera się cała jej konstrukcja, a mianowicie sama teoria ewolucji biologicznej. Jeśli udałoby się wykazać, że Darwinowski mechanizm ewolucji jest błędny, ewolucyjna teoria poznania traci wszelki sens.

2. Ewolucyjna teoria poznania bazuje na swoistym, biologicznym rozumieniu pojęcia „poznanie“ i na przyrodniczej teorii naukowej. Skazuje ją to automatycznie na liczne trudności związane z jej filozoficznymi implikacjami. Podstawowy zarzut wysuwany przez niektórych filozofów przeciwko ewolucyjnej epistemologii dotyczy jej punktu wyjścia. Teoria poznania – jak twierdzą – musi spełniać warunek bezzalożeniowości; innymi słowy, winna dysponować absolutnym i nie dają-

cym się podważyć pewnikiem, na którym opiera się cała jej konstrukcja. Jeśli takiego pewnika nie ma, epistemologia wikała się nieuchronnie w błędne koło, tzn. na podstawie tego, co powinno zostać dopiero udowodnione, prowadzi właśnie dowody. W przypadku ewolucyjnej teorii poznania błędne koło jawi się z całą ostrością: stoi ona na bazie teorii naukowej, a przecież jej zadaniem jest najpierw tę naukową wiedzę uprawomocnić. Co więcej, wiedza ta – teoria ewolucji – ciągle jeszcze nawet w przyrodoznawstwie jest traktowana jako wielce prawdopodobna hipoteza. Obrona przed tak postawionym problemem jest rzeczywiście trudna, ale – jak utrzymują m.in. Vollmer i Oeser – możliwa. Twierdzą oni, że pomiędzy teorią poznania a faktycznym poznaniem (a nie są to pojęcia identyczne) zachodzą KONIECZNE związki. Ewolucyjna epistemologia przyjmuje, że nie można wskazać absolutnego punktu wyjścia żadnej teorii poznania, bowiem takowy nie istnieje. Nie prowadzi to wszakże do logicznych błędów. Struktura argumentacji ewolucyjnej teorii poznania ma formę spirali, a nie błędnego koła. Do problemów teoriopoznawczych dochodzimy z różnych dyscyplin nauk szczegółowych (nie tylko przyrodniczych), a następnie na podstawie aktualnej wiedzy epistemologicznej modyfikujemy naszą wiedzę naukową. Z poziomu tej wiedzy (już jakby „wyższego“, bo zmodyfikowanego) ponownie wędrujemy do poziomu epistemologicznego (też już odpowiednio „wyższego“) i tak dalej. W takim modelu ani teoria poznania, ani wiedza naukowa nie mają statycznego charakteru; są bezustannie wzajemnie korygowane. Niecyrkularny przebieg od nauk szczegółowych do filozofii jest logicznie dozwolony. Ważne jest, aby to, czego logika nie zabrania, wносиło istotną wartość w nasze zrozumienie świata. Ewolucyjna teoria poznania zakłada, że proces poznawczy jest faktem empirycznym (a tak przecież czynią i inne epistemologie). Model ewolucyjny ma tę zaletę, że jest mozaiką samokorygujących się i wzajemnie „oświeclających się“

danych; nie odrzuca a priori żadnej dostępnej informacji. Fakt, że wykorzystuje także osiągnięcia nauki, świadczy tylko na jego korzyść. Filozof zamykający się wyłącznie w kręgu czystej spekulacji świadomie ogranicza swoje twórcze możliwości.

Drugim problemem, z którym musi uporać się ewolucyjna teoria poznania jest niejasny status jej kluczowego pojęcia „realizm hipotetyczny“. Cóż to właściwie takiego? Czyżby kolejne założenie mające na celu podtrzymanie całej filozoficznej konstrukcji? Jeśli tak, to rzeczywiście ewolucyjna epistemologia jawi się jako kolos na drewnianych nogach. Wyjaśniając to pojęcie odwołać się można do całokształtu naszej wiedzy wykazującej zawsze zaledwie hipotetyczny charakter. Hipotezy mają jednak różny stopień prawdopodobieństwa. Historia życia na Ziemi, a w szczególności historia życia naszego gatunku, przemawia silnie za tym, że rzeczywiście poznajemy struktury i obiekty realne. W przeciwnym razie życie, jeśliby nawet jakimś cudem powstało, bardzo szybko przestałoby istnieć. W kategoriach logicznych nie ma sposobu na przewyżczenie solipsyzmu. Każdy jednak żywy organizm zakłada (świadomie bądź nie), że świat istnieje, że jest ustrukturalizowany i częściowo chociażby poznawalny. To jest właśnie istota realizmu hipotetycznego.

W punkcie wyjścia ewolucyjnej epistemologii realizm ma charakter czysto założeniowy; zostaje wprowadzony wyłącznie jako hipoteza, którą należy możliwie szybko uprawdopodobnić. Wraz z rozwojem ewolucyjnej teorii poznania, odbywającym się – jak była mowa wyżej – „po spirali“, realizm hipotetyczny uzyskuje kolejne potwierdzenia. Tak więc traci on stopniowo swój założeniowy charakter stając się silnym realizmem wewnętrznym. Powtarzam: jest to konsekwencja wkomponowania teorii ewolucji w teorię poznania. Dlatego tak ważne dla ewolucyjnej epistemologii jest pytanie o ważność teorii ewolucji.

Dyskusje wokół spiralnego modelu teorii poznania i realizmu hipotetycznego można rozwijać przez analogię do mechanizmów rządzących ewolucją biologiczną. Mechanizmy te prowadzą do wykształcenia różnego rodzaju zmian dokonujących się na drodze poszukiwań (stawiania hipotez) i krytyki osiągniętych wyników. Organizmy żywe – jak pisze Donald Campbell – zachowują się jak hipotetyczni realiści: zakładają, że jakiś proces czy zjawisko ma takie to a takie własności, a następnie korygują własne założenia. Kolejne próby mają już większe szanse powodzenia, procentują bowiem doświadczenia wcześniejsze. Wszyscy bazujemy na hipotezach, których dostarcza nam nasz aparat sensoryczny. Co więcej – dodaje Karl Popper – sam ten aparat należy traktować jako hipotezę. Tak więc, zdaniem ewolucyjnych epistemologów, realizm hipotetyczny jest nie tylko wygodnym założeniem, lecz przede wszystkim rezultatem teoriopoznawczych dociekań.

3. Brak jednoznacznie pozytywnych rozwiązań w teorii poznania zdopingował przyrodników do zajęcia się epistemologią. Przełom wieków XIX i XX wydał liczne grono filozofujących fizyków, którzy pragnęli ująć filozofię w klamry metodologii przyrodniczej. Gdy i te próby zawiodły K. Lorenz stworzył podwaliny ewolucyjnej teorii poznania. Sukces metody zrodził, co naturalne, aspiracje do podjęcia jeszcze ambitniejszych zadań. Ci, którzy znaleźli w ewolucyjnej epistemologii możliwość filozofowania, często próbują dziś przekroczyć granice, poza którymi rozpoczyna się już mało uprawniona spekulacja. I tak wielu biologów wypowiada apodyktyczne sądy na temat kultury, religii, moralności. To prawda, że właściwie wszystkie zjawiska można rozpatrywać z punktu widzenia ewolucyjnej epistemologii. Złudne i niebezpieczne jest jednak mniemanie, że wyjaśnia je ona w dostatecznym stopniu. Charakterystyczne, że europejscy zwolennicy ewolucyjnej epistemologii (np. Vollmer, Riedl, Mohr) są dość

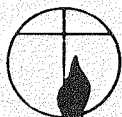
ostrożni w stawianiu nowych i trudno weryfikowalnych hipotez, natomiast amerykańscy (jak Ruse) śmiało wypuszczają się na ścieżki rozważań odnoszących się do natury człowieka, istoty altruizmu itp. Ci drudzy narażają się nie tylko na łatwą i uprawnioną krytykę, ale jednocześnie stwarzają wrażenie, że biologizująca filozofia jest kierunkiem awanturniczym.

Zachowując daleko posuniętą ostrożność można odmówić ewolucyjnej teorii poznania godności dyscypliny filozoficznej. Można ją traktować jako teorię genezy zdolności poznawczych żywych organizmów. Nie można wszakże zaprzeczyć, że taką teorię od właściwej epistemologii dzieli już tylko jeden krok.

De la théorie évolutionniste de la connaissance

Le XIX^e et le XX^e siècles ont donné naissance à des physiciens – philosophants qui ont cherché à enfermer la philosophie dans la méthodologie propre aux sciences de la nature. Leurs tentatives s'étant soldées par l'échec, Konrad Lorenz a jeté les bases d'une théorie évolutionniste de la connaissance. Ceux qui y ont trouvé matière à réfléchir philosophiquement, tentent de dépasser les limites au-delà

desquelles commence la spéculation. Par exemple, de nombreux biologistes émettent des jugements péremptaires sur la culture, et la religion et la morale. L'auteur conclut que la théorie évolutionniste de la connaissance n'est pas une discipline philosophique, mais une théorie de la genèse des facultés cognitives chez les organismes vivants, sans pour autant nier qu'elle soit déjà proche de l'épistémologie proprement dite.



Grzegorz Górski

Administracja Polskiego Państwa Podziemnego w latach 1943–1944

Problematyka związana z dziejami Polskiego Państwa Podziemnego jest coraz częściej podejmowanym przez badaczy historii najnowszym tematem studiów. Po latach milczenia, a następnie przedstawiania niemal wyłącznie negatywnych aspektów funkcjonowania, jak to określano, „podziemia londyńskiego“, od drugiej połowy lat siedemdziesiątych ukazywały się liczne opracowania i przyczynki, które w sposób bardziej rzeczowy ukazywały tę niewątpliwie skomplikowaną problematykę. Zdecydowana większość tych publikacji została poświęcona Armii Krajowej. Jest to zupełnie naturalne, bowiem nie tylko potencjał tej organizacji, ale – i to przede wszystkim – rola, jaką odgrywała ona w strukturach Państwa Podziemnego, usprawiedliwia taki stan rzeczy. Mniej uwagi poświęcano dotychczas funkcjonowaniu reprezentacji politycznej (kolejno: Polityczny Komitet Porozumiewawczy – PKP, krajowa Reprezentacja Polityczna – KRP, Rada Jedności Narodowej – RJN) oraz sądownictwu podziemnemu, natomiast zupełnie incydentalnie pojawiała się tematyka związana z działaniem Delegatury Rządu RP na Kraj oraz Administracji Zmilitaryzowanej – „Teczki“. Właśnie tym ostatnim strukturom, w szczytowej fazie ich rozwoju w latach 1943–44, będzie poświęcony ten szkic.

Przedstawiłem wyżej instytucjonalny kształt Państwa Podziemnego. Jego struktura w latach 1943–44 była efektem trwającego od 1939 r. procesu. Twórcy Polskiego Państwa Podziemnego, czy raczej koncepcji budowy podziemia w takim kształcie, przyjęli jako pod-

stawę swoich działań zasadę legalizmu. Zakładano, że w podziemiu zostaną odtworzone struktury państwowe, które w warunkach konspiracyjnych miały podjąć wykonywanie niektórych funkcji państwa. Ponieważ władze Rzeczypospolitej pomimo okupacji terytorium państwa utrzymały konstytucyjną ciągłość i miały międzynarodowe uznanie, przeto wydawało się logiczne, że i w kraju będą funkcjonować ich legalne ekspozytury. Upłynęło jednak wiele czasu, zanim ta podstawowa prawda stała się wyznacznikiem postępowania wszystkich najważniejszych ośrodków tak w kraju jak i na emigracji.

Właśnie w latach 1943–44 w sposób ostateczny kryształizowały się instytucje Państwa Podziemnego, zostały uregulowane prawne podstawy ich funkcjonowania. Wśród tych instytucji znajdowały się:

- Siły Zbrojne RP w Kraju – Armia Krajowa – dowodzone przez podlegającego Naczelnemu Wodzowi Dowódcę AK (Komendanta Sił Zbrojnych w Kraju);
- Ekspozytura Rządu RP – Delegatura Rządu RP na Kraj – kierowana przez Delegata Rządu RP na Kraj będącego w randze Wicepremiera Rządu RP;
- Reprezentacja polityczna – Rada Jedności Narodowej – grupująca wszystkie najpoważniejsze ugrupowania polityczne uznające Rząd RP;
- sądownictwo podziemne – Wojskowe Sądy Specjalne i Cywilne Sądy Specjalne oraz Komisje sądzące w ramach struktur oporu społecznego.

Ustanowiony decyzją Rządu RP jeszcze w listopadzie 1939 r. Związek Walki Zbrojnej (ZWZ) przejął dorobek funkcjonującej od końca września 1939 r. Służby Zwycięstwu Polski (SZP). Już w początkach 1940 r. ZWZ został uznany za część Sił Zbrojnych RP podległą Naczelnemu Wodzowi. I jakkolwiek przez ponad rok ZWZ był obiektem gwałtownych napaści i oskarżeń o rzekomą *sanacyjność*, mniej więcej od drugiej połowy 1941 r. sytuacja zmieniła się w sposób zasadniczy. Wyrazem tego było m.in. dokonanie zmiany nazwy na

Armia Krajowa i jednocześnie ponowne podkreślenie miejsca AK jako wojska w konspiracji. Nie była bowiem ZWZ-AK taką organizacją zbrojną, jak dziesiątki organizacji paramilitarnych funkcjonujących w podziemiu. ZWZ-AK była konspiracyjną formą kontynuacji Wojska Polskiego. Z tego tytułu dowództwa ZWZ-AK wszystkich szczebli korzystały z wszelkich atrybutów legalności i miały takie uprawnienia, jak odpowiadające im władze wojskowe.

O wiele bardziej skomplikowany był proces powstawania cywilnych struktur Państwa Podziemnego, zwłaszcza zaś konspiracyjnej administracji państwowej. Jeszcze jesienią 1939 r. w ramach SZP powstała Główna Rada Polityczna, ale zarówno ta jak i późniejsze próby utworzenia Rady Obrony Narodowej w początkach 1940 r. z różnych względów nie powiodły się. W lutym 1940 r. ukonstytuował się Polityczny Komitet Porozumiewawczy, który miał skupiać główne stronnictwa (Polską Partię Socjalistyczną, Stronnictwo Ludowe, Stronnictwo Narodowe) w celu współpracy z ZWZ. Po pewnym czasie PKP stał się faktyczną reprezentacją największych ugrupowań politycznych Polski Podziemnej, a formalnym tego wyrazem było jego przekształcenie w Krajową Reprezentację Polityczną. KRP była formą przejściową do utworzenia Rady Jedności Narodowej, która została powołana na początku stycznia 1944 r. RJN, nazwana Parlamentem Polski Podziemnej (co może było nazwą nadaną trochę na wyrost), była ciałem reprezentującym ugrupowania polityczne, w których była skupiona zdecydowana większość zorganizowanego społeczeństwa.

Równocześnie z powstaniem Głównej Rady Politycznej został powołany w ramach SZP Komisarz Cywilny, którym został działacz PPS, Mieczysław Niedziałkowski. Miała to być instytucja nawiązująca do analogicznej, przewidzianej w przepisach prawnych na czas wojny. Jednak aresztowanie Niedziałkowskiego, zwłaszcza zaś niechęć Rządu RP do akceptacji tego

rozwiązania sprawy, iż koncepcja ta upadła. W początkach 1940 r. przyjęto we Francji inną koncepcję, ustanowienia w kraju sieci Delegatów Rządu mających być najwyższymi reprezentantami Rządu RP w Kraju. Stan taki został wprowadzony w życie w kwietniu 1940 r. uchwałami Komitetu do Spraw Kraju przy Radzie Ministrów RP, które także określały, aczkolwiek bardzo nieprecyzyjnie, zasady współpracy Delegatów Rządu RP z organizacją wojskową i porozumieniem stronnictw.

Zakładano ustanowienie trzech Głównych Delegatów Rządu RP dla trzech stref okupacyjnych oraz Delegatów Okręgowych dla dużych miast i większości województw. Koncepcja ta nie spotkała się z dobrym przyjęciem ze strony ZWZ i PKP. W następstwie klęski Francji powstała Delegatura Rządu w Kraju (zwana także Zbiorową Delegaturą Rządu). W jej skład weszli: tymczasowy Delegat Rządu RP (przysłany z Francji, aby doprowadzić do wyłonienia kandydatów na Delegatów Rządu), przedstawiciele czterech głównych partii politycznych (PPS, SL, SN i Stronnictwa Pracy) oraz, jako strona, Komendant ZWZ. Władze RP na emigracji widząc w Delegaturze w tej postaci naruszenie swych kwietniowych decyzji i próbę powrotu do koncepcji z okresu SZP nie zatwierdziły Delegatury w tej formie.

Po długich, niemal rocznych próbach wyłonienia uzgodnionego przez cztery partie kandydata na Głównego Delegata dla terenów tzw. Generalnego Gubernatorstwa w początkach grudnia 1940 r. Rząd RP dokonał nominacji prof. Cyryla Ratajskiego („Wrzos”) na to stanowisko. Wraz z nim został powołany na Głównego Delegata dla ziem włączonych do Rzeszy Adolf Bniński („Białoń”), jednak wobec niezwykle trudnych warunków tamtejsza Delegatura nie przetrwała długo. Z tych samych przyczyn, nie doszło od ustanowienia Głównego Delegata Rządu RP dla ziem włączonych do ZSRR.

Rozpoczynając urzędowanie C. Ratajski musiał organizować pracę niemal od podstaw. Było to tym trudniejsze, że PPS i SL nie zaakceptowały nominacji Ratajskiego i odmówiły współpracy z nim, natomiast SN zachowywało wobec niego daleko idącą rezerwę. Pomimo tego w ciągu 1941 r. udało mu się zorganizować część centralnego aparatu Delegatury, podjęli też działalność, choć z niewielkimi efektami, Delegaci Okręgowi, a prace te nabrały dynamiki w drugiej połowie 1941 r., kiedy do prac organizacyjnych włączyli się ludowcy. Rozwój aparatu Delegatury postępował w 1942 r., a jego szczególne nasilenie nastąpiło na przełomie 1942 i 1943 r., kiedy Delegatem Rządu był już prof. Jan Piekalkiewicz („Wernic“). Nie zostały jednak rozwiązane w tym czasie podstawowe problemy formalno-prawne, takie jak status Delegata Rządu RP i jego aparatu, zakres ich działania i uprawnień. Przy założeniu, iż główną zasadą działania struktur podziemnych był legalizm, te braki miały bardzo negatywne znaczenie dla rozwoju Delegatury Rządu RP.

Formalnie, do momentu nominacji Piekalkiewicza, Ratajski był jedynie Głównym Delegatem Rządu RP dla terenów tzw. GG. Faktycznie najpóźniej od czasu powołania przez Ratajskiego Delegata w Poznaniu w drugiej połowie 1941 r. sprawował on władzę na terenie całego kraju. Już zresztą w połowie 1941 r. Delegaci Okręgowi na Kresach wschodnich oraz na województwa włączone do Rzeszy (z wyjątkiem poznańskiego) byli powołani przez Ratajskiego, który formalnie nie był ich zwierzchnikiem.

Innym problemem było niejasne rozgraniczenie kompetencji Delegata Rządu RP oraz Komendanta Sił Zbrojnych. Sytuację dodatkowo skomplikował dekret o tymczasowej organizacji władz na ziemiach RP z 1942 r.¹, który wprowadzał Ministra-Delegata Rządu, ale na tzw. okres przejściowy, tj. pomiędzy uwolnieniem kraju

¹ *Armia Krajowa w dokumentach*, tom II, Londyn 1973, s. 302–306.

spod okupacji a powrotem władz RP z emigracji. Ponieważ ani Piekalkiewicz, ani kolejny Delegat, Jan S. Jankowski („Sobol”), nominacji na tę funkcję nie otrzymali, przeto sytuacja jeszcze bardziej się zagmatwała. Formalno-prawne rozstrzygnięcie nastąpiło w początkach 1944 r. W styczniu 1944 r. Delegat Rządu został mianowany ministrem i zastępcą prezesa Rady Ministrów RP, przy czym obie nominacje antydatowano na 1943 r.² Wraz z wprowadzeniem znowelizowanej wersji dekretu o tymczasowej organizacji władz na ziemiach RP w kwietniu 1944 r.³, którego rozwiązania obejmowały także okres konspiracji, można powiedzieć, iż proces regulowania formalnego aspektów funkcjonowania Państwa Podziemnego został zakończony. Ostatnim aktem tego procesu było mianowanie trzech zastępców Delegata Rządu RP ministrami, w następstwie tego ustanowienie w kraju, tuż przed wybuchem powstania warszawskiego, Krajowej Rady Ministrów.

Pomimo tych wszystkich utrudnień natury formalno-prawnej od początku 1941 r. trwał nieustanny rozwój aparatu organizacyjnego Delegatury Rządu RP, choć oczywiście w różnych okresach z różnym nasileniem.

W braku innych regulacji został przyjęty przez PKP 15 XI 1942 r. „Statut Delegatury Rządu na czas działalności konspiracyjnej”⁴. Dokument ten określał status Delegata Rządu RP jako najwyższego reprezentanta Rządu RP w Kraju oraz jego zadania i kompetencje. Najważniejszym zadaniem Delegata miało być *wydobycie i zjednoczenie, w ścisłym powiązaniu z Dowódcą Sił Zbrojnych w Kraju wszystkich wysiłków Narodu w celu wyzwolenia Ojczyzny*. Delegat miał utrzymywać łączność z rządem informując o położeniu i potrzebach kraju oraz przekazywać do kraju informacje otrzymywane od rządu. Delegat mógł wydawać dyrektywy i instrukcje co do postawy społeczeństwa, gromadzić materiały dotyczące okupacji i postępowania okupantów oraz przygotowywać środki, zarządzenia i rozporządzenia, których podjęcie i poczynienie było konie-

czne w okresie przejściowym. To ostatnie zadanie stało się najważniejszym chyba zajęciem poszczególnych komórek Delegatury. Aparat ten, określany mianem Biura Delegata Rządu, w początkach 1943 r. otrzymał strukturę wprowadzoną statutem². W myśl postanowień tego dokumentu, Biuro miało się składać z departamentów: Prezydialnego (zwanego Biurem Prezydialnym), Spraw Wewnętrznych, Spraw Wojskowych, Skarbu, Sprawiedliwości, Oświaty i Kultury, Rolnictwa, Przemysłu i Handlu, Opieki Społecznej i Pracy, Komunikacji, Poczty i Telegrafów, Likwidacji, Odbudowy, Prasy i Informacji.

Do utworzenia Departamentu Spraw Wojskowych w ramach Biura Delegata nie doszło przed wybuchem powstania warszawskiego, faktycznie funkcjonowało więc 13 departamentów. Statut Biura Delegata określał bliżej strukturę Biura Prezydialnego, którego kompetencje miały odpowiadać kompetencjom przedwojennego Prezydium Rady Ministrów. Tak wyraźne nawiązanie do przedwojennej instytucji, co miało miejsce w przypadku wszystkich departamentów kontynuujących prace przedwojennych ministerstw, jest ilustracją legalizmu struktur Państwa Podziemnego. Podobny kształt organizacyjny starano się nadać aparatowi terenowemu.

Biuro Prezydialne było organem pracy Delegata i do jego zadań miało należeć: zbieranie niezbędnych materiałów dla Delegata Rządu, przygotowywanie projektów zarządzeń i instrukcji, organizowanie oraz koordynowanie pracy centralnych i terenowych organów Delegatury oraz opracowywanie planu pracy Delegatury i kontrola realizacji zadań przez poszczególne komórki. W ramach Biura miały funkcjonować: Gabinet Dele-

² Centralne Archiwum Komitetu Centralnego PZPR (dalej: CA KC) 202 I, t. 4, k. 12, Depesza Nr 15 z 23 I 1944 r.

³ *Armia krajowa w dokumentach*, tom III, Londyn 1976, s. 417–420.

⁴ CA KC, 202 I, t. 1, k. 16–17.

⁵ CA KC, 202 I, t. 1, k. 21–24.

gata Rządu, Wydział Gospodarki Narodowej, Wydział Organizacyjno-Administracyjny, Wydział Kontroli oraz Kierownictwo Walki Cywilnej. Kierownictwo Walki Cywilnej w praktyce funkcjonowało na prawach departamentu, a w połowie 1943 r. zostało podporządkowane Kierownictwu Walki Podziemnej. Także Wydział Kontroli miał znaczną samodzielność.

Gabinet Delegata Rządu był jego bezpośrednim organem pracy będąc także centrum łączności Delegatury. W ramach Gabinetu funkcjonowała Sekcja Budżetowo-Finansowa kierująca całością spraw finansowych Delegatury. Jako organ doradczy działała Komisja Koordynacji Ustawodawczej, opiniująca wszelkie akty prawne przygotowywane w Delegaturze, oraz Wydział Gospodarki Narodowej (przy którym był Komitet Ekonomiczny), koordynujący prace mające na celu ustalenie zasad powojennej odbudowy ekonomiki kraju. Wydział Organizacyjno-Administracyjny (z Komitetem Administracyjnym) kierował rozbudową i nadzorował funkcjonowanie terenowego aparatu Delegatury.

Do komórek, które miały najbardziej rozbudowany aparat organizacyjny tak na szczeblu centralnym jak i w terenie, należały departamenty: Spraw Wewnętrznych, Oświaty i Kultury oraz Prasy i Informacji.

Departament Spraw Wewnętrznych został powołany w początkach 1941 r. Funkcjonowały w nim Wydziały: Ogólny, Samorządowy i Bezpieczeństwa. Wydział Ogólny pełnił funkcje przedwojennego Departamentu Administracyjnego, a do jego zadań należało: analizowanie funkcjonowania administracji okupanta, wydawanych przepisów w zakresie administracyjnym, przygotowywanie koncepcji odbudowy aparatu państwowego po wojnie oraz projektów aktów prawnych na tzw. okres przejściowy, a także ogólne kierowanie działalnością terenowych ogniw Delegatury. Wydział Samorządowy, najslabiej rozwinięty, opracowywał sposoby uruchomienia samorządów oraz ich funkcjonowania w okresie przejś-

ciowym. Jego działalność nawiązywała do kompetencji przedwojennego Departamentu Samorządowego MSW.

Wydział Bezpieczeństwa rozwinął działalność dopiero w drugiej połowie 1942 r., a wykonywał zadania Departamentu Politycznego MSW. Funkcjonowały w nim oddziały: Organizacyjno-Inspekcyjny (opracowujący projekty aktów prawnych dotyczących spraw bezpieczeństwa publicznego, dokonujący inspekcji aparatu bezpieczeństwa i innych komórek Delegatury, sporządzający opinie o pracownikach Delegatury, w tym nowo werbowanych), Bezpieczeństwa (kierował wykonywaniem zadań zawartych w tzw. instrukcji bezpieczeństwa, ewidencjonował zbrodnie niemieckie, czuwał nad wewnętrznym bezpieczeństwem Delegatury oraz prowadził wywiad polityczny przez tzw. Stożek) i Polityczno-Prasowy (analizował działalność oraz prasę wszelkich ugrupowań polskich i mniejszościowych oraz organizacji komunistycznych). Departament podjął także prace nad zorganizowaniem powojennego aparatu policyjnego. Przybrał on postać Państwowego Korpusu Bezpieczeństwa i Straży Samorządowej (jako milicji podporządkowanej samorządom terytorialnym) oraz Straży Obywatelskiej, mającej być społecznym uzupełnieniem obu formacji zawodowych. Aparat terenowy tego Departamentu (zwłaszcza zaś Wydziały Bezpieczeństwa w Okręgowych Delegaturach) należał do najbardziej rozwiniętych i najlepiej funkcjonujących komórek w terenie. Jest to tym godniejsze uwagi, że na dobrą sprawę rozpoczęto je organizować w większości w początkach 1943 r.

Najbardziej jednak rozbudowany na wszystkich szczeblach był Departament Oświaty i Kultury (do 1942 r. sprawy kultury prowadził Departament Informacji). Departament powstał i działał opierając się na zorganizowanym spontanicznie środowisku nauczycielskim (głównie wywodzącym się ze Związku Nauczycielstwa Polskiego, które w konspiracji działało jako Tajna Organizacja Nauczycielska), już od jesieni 1939 r. prowa-

dzącym tzw. tajne komplety. Formalnie Departament został powołany na początku 1941 r., ale jeszcze jesienią 1940 r. tymczasowy Delegat Rządu utworzył zawiązki tej komórki. W 1942 r. ostatecznie ukształtowała się struktura Departamentu. Choć nie pokrywała się ona z przedwojenną strukturą Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, to jednak z wyjątkiem spraw wyznaniowych objęła ona sprawy podlegające pozostałym komórkom ministerstwa.

Wydział Nauki i Szkolnictwa Wyższego zajmował się sprawami konspiracyjnego nauczania na wyższych uczelniach, a także przyszłościowymi studiami w tym zakresie. Wydział Kultury i Sztuki, oprócz wspierania wszelkich podziemnych inicjatyw kulturalnych, w głównej mierze zajmował się ewidencjonowaniem strat kultury polskiej, ustalaniem miejsc składowania zagrabionych dóbr kultury oraz, w niewielkim jednak zakresie, ratowaniem tych dóbr przed grabieżą. Przed wojną sprawami prowadzonymi przez te wydziały zajmował się Departament Nauki i Sztuki w MWRiOP.

Wydział Kształcenia i Wychowania miał zakres działania przedwojennych departamentów: Szkolnictwa Ogólnego i Szkolnictwa Zawodowego. Wydział ten organizował i wspierał prace całego konspiracyjnego szkolnictwa (z wyjątkiem wyższego), włącznie z problemami kształcenia nauczycieli i oświaty dorosłych.

Funkcjonował ponadto Sekretariat Generalny, który prowadził sprawy finansowe, wydawnicze, sprawozdawczo-prasowe, a także Główna Komisja Planowania, opracowująca zagadnienia przyszłego kształtu systemu oświaty. O skali prac Departamentu świadczy zasięg tajnego nauczania. W roku szkolnym 1943–44 na terenie tzw. Generalnego Gubernatorstwa uczestniczyło w nim około 100 000 uczniów i około 6 000 nauczycieli, na terenach włączonych do Rzeszy ponad 20 000 uczniów i ponad 1 500 nauczycieli, zaś na kresach wschodnich ponad 20 000 uczniów i ponad 1 000 nauczycieli. Na szczeblu szkolnictwa średniego w całym kraju w

tym roku szkolnym ponad 8 500 nauczycieli nauczało 70 000 uczniów.

Działały też konspiracyjnie wyższe uczelnie: w Warszawie Uniwersytet im. J. Piłsudskiego, Uniwersytet Ziemi Zachodnich, Politechnika Warszawska, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, Szkoła Główna Handlowa, Wolna Wszechnica Polska, Instytut Nauczycielski ZNP, Państwowy Instytut Szkoły Teatralnej i Konserwatorium Muzyczne; w Krakowie Uniwersytet Jagielloński i Akademia Górnicza; we Lwowie Uniwersytet Jana Kazimierza; w Wilnie Uniwersytet Stefana Batorego; w Lublinie Katolicki Uniwersytet Lubelski, choć trzy ostatnie na mniejszą skalę.

Departament Prasy i Informacji nie miał odpowiednika w strukturze władz przedwojennych. Powstał na początku 1941 r., choć już wcześniej funkcjonował jako element tymczasowego aparatu Delegata Rządu. Powstał on na bazie tajnego Biura Pracy Społecznej, które przejęło aparat Polskiej Agencji Telegraficznej. Już w marcu 1941 r. został wydany pierwszy numer organu Delegata Rządu – tygodnika „Rzeczpospolita Polska” – który ukazywał się do lipca 1945 r. Oprócz tego wydawano kilka innych periodyków, czyniły to także okręgowe komórki Departamentu. Wymienić wśród nich należy przede wszystkim mające istotne znaczenie „Ziemie Wschodnie Rzeczypospolitej” i „Ziemie Zachodnie Rzeczypospolitej”, przygotowywane przez Sekcję Wschodnią i Sekcję Zachodnią Departamentu. Departament zorganizował także Agencję Informacyjną „Kraj”, Agencję „Serwis” i Polską Agencję Telegraficzną. Komórki te dostarczały tysiący wiadomości dla podziemnej prasy, opracowywały także periodyczne sprawozdania o sytuacji w kraju.

Spośród pozostałych departamentów do lepiej zorganizowanych należały: Przemysłu i Handlu, Opieki Społecznej i pracy oraz Departament Likwidacji.

Departament Przemysłu i Handlu w początkowym okresie zajmował się przygotowaniem aktów prawnych

regulujących zabezpieczenie mienia gospodarczego w okresie powstania i po wyzwoleniu. W Departamencie opracowywano także periodyczne sprawozdania i analizy sytuacji ekonomicznej i polityki gospodarczej okupanta jak i kompleksowe materiały monograficzne poświęcone różnym gałęziom przemysłu. Po pewnym czasie, na skutek zabiegów strony wojskowej, przystąpiono do organizowania zarządów przymusowych dla obiektów przemysłowych znajdujących się w gestii okupanta. Prace w tej dziedzinie stały się główną troską Departamentu w 1943 r., zaś ich rozwojowi towarzyszył istotny postęp organizacyjny w terenie.

Departament Opieki Społecznej i Pracy w pierwszym okresie swego działania zajmował się przede wszystkim opieką społeczną. Rozdzielał ponad jedną czwartą środków z budżetu całej Delegatury Rządu RP, a odbywało się to przez komórki terenowe Departamentu jak i za pośrednictwem legalnie działających instytucji (głównie Rady Głównej Opiekuńczej, Czerwonego Krzyża, „Patronatu“). Departament na bieżąco analizował sytuację społeczną, poziom i warunki życia ludności, z czasem podjął zagadnienia polityki pracy i ubezpieczeń społecznych w okresie przejściowym, a także w przyszłości.

Departament Likwidacji Skutków Wojny jako nieformalny zespół jeszcze jesienią 1939 r. rozpoczął opracowywanie stale uaktualnianego raportu dotyczącego zniszczeń dokonywanych w Polsce przez okupanta. Przygotowywał także materiały do przyszłej konferencji pokojowej. Najbardziej jednak intensywnie opracowywano materiały dotyczące likwidacji „niemczyzny“ na ziemiach polskich. Pod pojęciem „niemczyzna“ rozumiano w tym wypadku wszelkie pozostałości po okupacji niemieckiej.

Pozostałe z wymienionych departamentów do połowy 1943 r. nie przejawiały zbyt wielkiej aktywności, zaś ich praca była ukierunkowana w głównej mierze na

analizę poczynił okupanta oraz przygotowywanie opracowań przyszłościowych w interesującym te komórki zakresie. Dopiero scalenie Administracji Zastępczej z Administracją Zmilitaryzowaną – „Teczka”, wpłynęło w sposób zasadniczy na rozwój organizacyjny oraz działanie komórek Delegatury Rządu.

Jeszcze w 1940 r. gen. S. Rowecki usiłował kilkakrotnie doprowadzić w porozumieniu ze stronnictwami wchodzącymi w skład PKP do rozpoczęcia prac organizacyjnych, których celem miało być przygotowanie zaplecza planowanego powstania powszechnego. W maju 1940 r. na jego wniosek PKP powołał B. Muzyczkę („Benedykt”) na stanowisko Szefa Koordynacji. Jego zadaniem miało być stworzenie aparatu organizacyjnego, który wykorzystując współpracę ZWZ i PKP byłby w stanie w okresie powstania sprostać oczekiwaniom wojska. Muzyczka wraz ze swymi współpracownikami opracował projekt odtworzenia w podziemiu struktur państwowych w postaci Administracji Zastępczej. Właśnie ta koncepcja stała się podstawą prac organizacyjnych, w okresie późniejszym, tak Delegata Rządu RP jak i „Teczki”. W następstwie skomplikowanej sytuacji politycznej, piętrzących się zarzutów pod adresem ZWZ, Muzyczka na początku 1941 r. zrezygnował z funkcji Szefa Koordynacji i na polecenie Komendanta Głównego ZWZ rozpoczął tworzenie w ramach Komendy Głównej i Komend terenowych ZWZ Biur Wojskowych oraz Wydziałów i Referatów Wojskowych. Pierwotnie komórki te miały funkcjonować w ramach aparatu cywilnego jako transmisja postulatów i żądań wojska związanego z przygotowaniem i przeprowadzeniem powstania zbrojnego. W nowej sytuacji stosownie do przepisów prawnych na czas wojny miały przejmować funkcje władz cywilnych, w przypadku gdyby te nie mogły wykonywać swych zadań. Faktycznie do końca 1942 r. organy Delegatury Rządu RP w terenie nie przejawiały (z nielicznymi wyjątkami) większej aktywności. Było więc zupełnie naturalne, iż organy „Te-

czki“ będące na danym obszarze często jedynym aparatem administracyjnym wykonywały wszystkie zadania administracji cywilnej. Było to tym bardziej oczywiste, że w stosunkowo szybkim czasie „Teczka“ stała się aparatem niezwykle rozbudowanym. Powstało 8 biur wojskowych: Spraw Wewnętrznych, Skarbu, Sprawiedliwości, Opieki Społecznej i Pracy, Przemysłu i Handlu, Rolnictwa i Aproprowizacji, Komunikacji i Telekomunikacji, zaś na szczecblu wojewódzkim działało 13 wydziałów wojskowych i 3 ekspozytury, obejmujące teren wszystkich województw, z wyjątkiem pomorskiego i wołyńskiego. Na najniższym szczecblu, powiatowym, istniało kilkadziesiąt kompletnych referatów wojskowych, a w większości pozostałych istniały one w co najmniej kilkuosobowych obsadach. W przeciwieństwie więc do aparatu Delegatury Rządu był to aparat nie tylko silnie związany ze swym terenem działania, ale składający się z ludzi dobieranych przede wszystkim ze względu na ich fachowość. Dopiero wzrost aktywności Delegatury Rządu w początkach 1943 r., a przede wszystkim oczyszczenie atmosfery politycznej spowodowały, iż w połowie 1943 r. Delegat Rządu RP oraz Dowódca Armii Krajowej osiągnęli porozumienie w sprawie scalenia obu aparatów. W ślad za tym w sierpniu 1943 r. Dowódca AK wydał rozkaz określający zasady scalenia⁶. Aparat Delegata Rządu RP miał od tej pory wykonywać wszelkie, związane z potrzebami planowanego powstania, postulaty i żądania wojska zgłaszane za pośrednictwem biur, wydziałów i referatów wojskowych, które w zmniejszonej obsadzie miały funkcjonować w ramach biur delegatów poszczególnych szczecbli. były to zasady obowiązujące na pierwszym etapie scalenia, obejmującym komórki: spraw wewnętrznych, skarbu, sprawiedliwości, pracy i opieki społecznej oraz rolnictwa. Po zakończeniu pierwszego etapu (nastąpiło to w początkach 1944 r.) miały być scalone komórki przemysłu i handlu, komunikacji i telekomunikacji, zaś scalone już komórki miały podlegać w dalszym

ciągu Szefowi Biur Wojskowych, któremu Delegat Rządu miał przedstawiać postulaty władz cywilnych. Przeprowadzenie tego etapu scalenia zostało przerwane na skutek rozwoju sytuacji na ziemiach RP w 1944 r.

Scalenie nie objęło także dwóch innych komórek działających w ramach „Teczki”. Wojskowa Administracja Ziem Nowych powstała w 1942 r. na bazie działającego od końca 1940 r. Biura Studiów dla Ziem Nowych. Zajmowała się ona przygotowaniem kadr do pełnienia funkcji państwowych na terenach, których przyłączenie do Polski przewidywano po zakończeniu wojny. W ramach WAZN utworzono wydziały wojskowe dla Prus Wschodnich, Wolnego Miasta Gdańska, Pomorza Zachodniego, Dolnego Śląska, Śląska Opolskiego (z ekspozyturą dla Śląska Cieszyńskiego). Celem zachowania na Ziemiach Nowych ładu i porządku publicznego została powołana podporządkowana Muzyczne formacja – Wojskowy Korpus Służby Bezpieczeństwa.

W wyniku dokonanego scalenia powstał jednolity system podziemnej administracji państwowej kierowanej przez będącego wicepremierem Delegata Rządu RP na Kraj. W sposób ostateczny kształt tej administracji określiły „Przepisy o organizacji i zadaniach Tymczasowej Administracji Rządowej” z marca 1944 r.⁶ oraz „Dekret Prezydenta RP o tymczasowej organizacji władz na ziemiach RP” z kwietnia 1944 r. Oba akty zalegalizowały państwowy status podziemnej administracji, czego formalnym wyrazem było nowe określenie: Tymczasowa Administracja Rządowa, w miejsce stosowanych dotąd: Administracja Zastępcza, Tymczasowa Administracja Cywilna.

Istnienie tych struktur było fenomenem w skali całego europejskiego ruchu podziemnego. W niemal wszystkich okupowanych krajach działały organiza-

⁶ CA KC, 202 II, t. 1, k. 11–12.

⁷ CA KC, 202 II, t. 1, k. 28–31.

cje zbrojne (choć tylko ZWZ-AK była uznana za część Sił Zbrojnych Państwa), funkcjonowały też – oczywiście zróżnicowane w swych kształtach – reprezentacje ugrupowań politycznych. Nigdzie jednak nie powstało w takiej skali podziemne państwo będące legalnym przedłużeniem struktur państwowych działających na podstawie konstytucyjnych praw Rzeczypospolitej.

Administracja Państwa Podziemnego osiągnęła w 1944 r. stan około 25 000 funkcjonariuszy. W porównaniu z liczbą członków ZWZ-AK czy takich partii, jak SL i SN było to niewiele. Ale praktycznie każdy pracownik Delegatury był zaangażowany w konkretne prace organizacyjne. Był to więc olbrzymi zespół ludzi, którzy tylko na bieżąco rejestrowali niemal wszystkie wydarzenia zachodzące w kraju, ale także poczynili znaczące przygotowania do funkcjonowania w okresie powstania i po wyzwoleniu. Jednak tylko w Warszawie, w czasie powstania, struktury Delegatury podjęły jawne działanie i było to doświadczenie owocne.

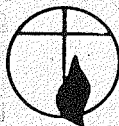
W administracji tej myślano także o przyszłości. Owocem tego było przygotowanie licznych projektów kompleksowej przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego Polski. Szczególnie znaczący był dorobek struktur przygotowujących przejęcie Ziem Nowych.

Właśnie pracownicy Wojskowej Administracji Ziem Nowych i Biura Ziem Zachodnich wnieśli wielki wkład w szybką unifikację Ziem Odzyskanych. Ale był to jedyny fragment prac podziemnej administracji, który został praktycznie wyzyskany przez nowe władze. Cały pozostały jej dorobek został zaprzepaszczonej. Nie popełnimy jednak błędu stwierdzając, iż mimo tego zaprzepaszczenia dorobek administracji podziemnej jest jednym ze świadectw niezwykłego instynktu państwowego, zdolności organizacyjnych i przywiązania Polaków do swego państwa w okresie II wojny światowej.

L'administration de l'Etat polonais clandestin en 1943 et 1944

L'auteur traite de l'activité de la Délégation du Gouvernement de la République Polonaise pour l'Intérieur (le gouvernement siégeait à l'époque à Londres). Les structures de la Délégation de son champ d'action constituait un phénomène à l'échelle de toute la résistance européenne durant la Seconde Guerre mondiale.

L'administration de l'Etat clandestin constituait le prolongement légal des structures d'Etat d'avant la seconde guerre. Elle préparait aussi des projets de réforme du système socio-économique de la Pologne pour l'après-guerre. Or, les pouvoirs publics d'après-guerre ont mis à néant ces acquis.



Z archiwum rosyjskiego

Mikołaj Bierdiajew

Dusza Rosji

(dokończenie)

II. Wreszcie się rozpętała od dawna spodziewana walka rasy słowiańskiej i germańskiej. Od dawna już germanizm przenikał do wnętrza Rosji, niezauważalnie germanizował państwowość i kulturę rosyjską, kierował ciałem i duszą Rosji. Obecnie germanizm otwarcie naciera wojną na świat słowiański. Rasa germańska jest rasą męską, zadufaną i ograniczoną w tej swojej męskości. Świat germański wyczuwa kobiecy charakter rasy słowiańskiej i sądzi, że powinien panować nad nią i nad jej ziemią i że tylko on jest w stanie zaszczerpić tej ziemi kulturę. Od dawna już germanizm przysyłał swoich swatów, miał tu własnych agentów i uważał, że Rosja jest mu przeznaczona. Cały petersburski okres historii Rosji przebiegał pod znakiem wewnętrznych i zewnętrznych wpływów niemieckich. Naród rosyjski był już niemal gotów pogodzić się z myślą, że kierować nim i cywilizować go mogą tylko Niemcy. Potrzebna była dopiero tak niezwykła katastrofa światowa, musiał germanizm aż oszaleć z powodu własnej dumy i zarozumiałości, aby Rosja opamiętała się i zrzuciła z siebie bierność, aby obudziły się w niej siły męskie i aby poczuła, że została powołana do spełnienia na arenie międzynarodowej rzeczy wielkich. W światowej walce z rasą germańską nie można przeciwstawiać tej rasie jedynie zniewieściałości i uległości Słowian. W obliczu groźby wchłonięcia przez germanizm należy odkryć w sobie męskość. Wojna świata słowiańskiego ze światem germańskim to nie tylko starcie sił zbrojnych na polach bitew; toczy się ona głębiej, jest wojną duchową, jest

walką o to, jaki duch zapanuje na świecie, jest starciem i spleceniem się ze sobą chrześcijańskiego ducha wschodniego i zachodniego. W tym wielkim, rzeczywiście światowym boju Rosja nie może nie uświadomić sobie prawdy o samej sobie. Ale ta samoświadomość musi być także samooczyszczeniem. Dojście do samoświadomości zakłada samokrytykę i samooskarżenie. Samochwalstwo nie było nigdy drogą do samoświadomości, mogło być jedynie objawem pełnego zaćmienia umysłowego. Wspaniałym przykładem pełnej utraty samoświadomości i przykładem całkowitego zaślepienia, spowodowanego samochwalstwem i zarozumiałością, są obecne Niemcy. Męska, promieniująca światłem świadomość narodu jest zawsze nastawiona krytycznie, pozwala wyzwolić się od samozaślepienia i zniewolenia, pozwala zapanować nad własnymi chaotycznymi żywiołami wewnętrznymi. Rosyjska samoświadomość powinna przede wszystkim wyzwolić się spod panowania rosyjskiego żywiołu narodowego i nie dać się mu dłużej zniewalać. A to oznacza, że naród rosyjski w stosunku do własnej ziemi rosyjskiej powinien być męski i powinien promieniować światłością, powinien władać ziemią i ujmować w karby jej chaotyczne żywioły, a nie wtapiać się i rozpyływać w niej i biernie się jej oddawać. Znaczy to także, iż to co ludzkie jest powołane do panowania nad tym co naturalne, a nie odwrotnie. Rosja żyła życiem za bardzo rodowym, plemiennym, a za mało jednostkowym, osobniczym. Osobowościowy pierwiastek ludzki ciągle jeszcze nie zapanował nad bezosobowymi, naturalnymi żywiołami ziemi. Tę swoją odwieczną biologię rodową przeżywała Rosja jak odwieczną zbiorową mistykę i oczami niektórych swych ideologów widziała w tym własną wyższość nad Europą Zachodnią. Rosja wyznawała religię ciała rodowego, a nie religię ducha, myliła naturalną wspólnotę rodową ze wspólnotą duchową, ponadnaturalną. Ale Rosja, tajemnicza kraina przeciwieństw, tała w sobie proroczego ducha i przeczucie nowego życia i nowych odkryć.

W tej decydującej dla świadomości rosyjskiej godzinie należy jasno i po męsku uświadomić sobie niebezpieczeństwa, jakie czyhają na nas. Wojna może przynieść Rosji wielkie korzyści, nie tylko materialne, ale także duchowe. Rodzi ona głębokie poczucie jedności narodowej, kładzie koniec wewnętrznym niesnaskom i wewnętrznej wrogości, odkrywa właściwe oblicze Rosji, wykuwa ducha męskości i męstwa. Wojna demaskuje zakłamanie życiowe, zrzuca zewnętrzne osłony, burzy fałszywe ołtarze. Jest wielką demaskatorką. Ale niesie ze sobą także niebezpieczeństwa. Rosja może dostać się w niewolę fałszywego nacjonalizmu i prawdziwie niemieckiego szowinizmu. Może ulec czarowi idei panowania nad światem, obcej duchowi rosyjskiemu i rasie słowiańskiej. Wojna niesie ze sobą niebezpieczeństwo utraty wrażliwości. Przede wszystkim więc Rosja powinna być wolna od nienawiści do Niemiec, od zniewalających uczuć gniewu i zemsty, od owego negowania wartości kultury duchowej wroga, negowania, które jest jedynie inną formą niewolnictwa. Chciałoby się wierzyć, że tego wszystkiego nie będzie, nie można jednak nie brać pod uwagę takich ewentualności. Narodowy żywioł rosyjski dręczy jakaś odwieczna obawa przed niewolą, przed uległością wobec tego, co jest poza owym żywiołem. Prawdziwe odrodzenie Rosji może więc polegać jedynie na radykalnym wyzwoleniu się od wszelkiej niewoli, od wszelkiego zgnębienia i ujarzmienia przez czynniki zewnętrzne, pochodzące z zewnątrz, cudzoziemskie, to znaczy na odkryciu w sobie wewnętrznej męskości, wewnętrznego światła, ducha królewskiego i twórczego. Wojna powinna wyzwolić nas, Rosjan, od niewolniczego, poddańczego stosunku do Niemiec, od niezdrowego, porywczego stosunku do Europy Zachodniej jako do czegoś dalekiego i zewnętrznego, jako do obiektu to namiętnej miłości i marzeń, to znów nienawiści i strachu nawołujących do pogromu. Europa Zachodnia i zachodnia kultura staną się dla Rosji immanentne; Rosja stanie się ostatecznie

Europą i właśnie wówczas będzie oryginalna i niezależna duchowo. Europa przestanie mieć monopol na kulturę. Wojna światowa, w której skrwawione tryby zostały już wciągnięte wszystkie części świata i wszystkie rasy, powinna w mękach krwawych zrodzić trwałą świadomość ogólnoludzkiej jedności. Kultura przestanie już być tak wyłącznie europejska i stanie się kulturą światową, uniwersalną. A Rosja, piastująca godność pośrednika między Wschodem a Zachodem, będąca Wschodo-Zachodem, odegra ogromną rolę w doprowadzeniu ludzkości do jedności. Wojna światowa wprowadza nas w sposób praktyczny w zagadnienia mesjanizmu rosyjskiego.

Świadomość mesjanistyczna nie jest świadomością nacjonalistyczną; jest przeciwieństwem nacjonalizmu; jest świadomością uniwersalną. Świadomość mesjanistyczna wywodzi się z religijnej świadomości narodu żydowskiego, z przeżywania przez lud Izraela własnej jedności i tego, że zostało się wybranym przez Boga. Świadomość mesjanistyczna to świadomość wybranego ludu Bożego, ludu, pośród którego powinien się objawić Mesjasz, ludu, przez który powinien być zbawiony świat. Naród wybrany przez Boga to mesjasz pośród innych narodów, jedyny naród z powołaniem i przeznaczeniem mesjanistycznym. Wszystkie inne narody – to narody stojące niżej, które nie dostały wyboru Bożego, narody, których los jest zwyczajny, pozamistyczny. Każdy naród ma swoje posłannictwo, każdy został do czegoś w świecie powołany, ale tylko jeden naród może być wybrany do realizowania idei mesjanistycznej. Naród o świadomości mesjanistycznej i mesjanistycznym powołaniu może być tylko jeden, jak jeden jest Mesjasz. Świadomość mesjanistyczna jest świadomością ogólnoświatową i ponadnarodową. Można upatrywać w tym analogii do idei imperium rzymskiego, która była podobnie uniwersalna i ponadnarodowa, jak i mesjanizm starożydowski. Ta ogólnoświatowa w swych pretensjach świadomość mesjanistyczna Żydów

była usprawiedliwiona tym, że Mesjasz pojawił się pośród tego narodu, chociaż został przezeń odepchnięty. Jednakże, po pojawieniu się Chrystusa, mesjanizm w sensie starożydowskim jest już nie do przyjęcia dla świata chrześcijańskiego. Dla chrześcijanina nie ma ani Greka, ani Żyda. W świecie chrześcijańskim nie może istnieć jeden wybrany naród Boży. Chrystus przyszedł do wszystkich narodów i wszystkie narody wobec sądu świadomości chrześcijańskiej mają własny los i własne przeznaczenie. W chrześcijaństwie nie do przyjęcia jest pycha narodowa i wyjątkowość jakiegoś narodu, chrześcijaństwo potępia świadomość zakładającą, że mój naród stoi wyżej od wszystkich innych narodów i jest jedynym narodem religijnym. Chrześcijaństwo jest ostatecznym potwierdzeniem jedności ludzkości, potwierdzeniem ducha ogólnoludzkiego i ogólnościwiatowego. Zrozumiał to w pełni katolicyzm, choć połączył z odpowiednimi zjawiskami cielesno-historycznymi (papizm). Świadomość mesjanistyczna jest świadomością proroczą, a mesjanistyczna samoświadomość – proroczą samoświadomością. Jest w niej sól życia religijnego, a sól ta pochodzi od narodu żydowskiego. Ta prorocza świadomość mesjanistyczna nie znika w świecie chrześcijańskim, ale przetwarza się i przeistacza. Również w świecie chrześcijańskim jest możliwy mesjanizm proroczy, jest możliwa świadomość wyjątkowego powołania religijnego jakiegokolwiek narodu i wiara w to, że poprzez ten naród zostanie przekazane światu słowo nowego objawienia. Jednakże mesjanizm chrześcijański powinien być oczyszczony z wszystkiego, co nie jest chrześcijańskie, z narodowej pychy i zarozumiałości, z chęci wkroczenia na drogę starego mesjanizmu żydowskiego z jednej strony i nowego, szczególnego mesjanizmu, jakim jest nacjonalizm – z drugiej. Chrześcijańska świadomość mesjanistyczna nie może umacniać w przekonaniu, że jeden jedyny naród rosyjski ma powołanie religijne, że jest jedynym narodem chrześcijańskim i że on jeden został wybrany do wypełnienia

chrześcijańskiego losu i chrześcijańskiego przeznaczenia, a wszystkie pozostałe narody stoją niżej, są pozbawione powołania religijnego i nie są narodami chrześcijańskimi. W takim zadufaniu nie ma niczego chrześcijańskiego. Niczego chrześcijańskiego nie było w wiecznym refrenie słowianofilów o gniciu Zachodu i braku na Zachodzie życia chrześcijańskiego. Taka judaizacja zawraca nas od Nowego Testamentu do Starego Testamentu. Judaizm w chrześcijaństwie jest niebezpieczeństwem, od którego należy się uwalniać. A wszelkiego rodzaju wyjątkowy nacjonalizm religijny, wszelkie religijno-narodowe zadufanie jest judaizmem w chrześcijaństwie. Ekstremalne unarodowienie Kościoła jest właśnie judaizmem wewnątrz chrześcijaństwa. Również w chrześcijaństwie rosyjskim jest wiele elementów judaistycznych, wiele elementów starotestamentowych.

Chrześcijańska świadomość mesjanistyczna może być jedynie uświadomieniem sobie tego, że w nadchodzącej epoce historii świata Rosja została powołana do wypowiedzenia światu swego nowego słowa, jak wypowiedział je już świat łaciński i germański. Rasa słowiańska, na której czele stoi Rosja, powinna odkryć swoje duchowe moce i wyjawić swego ducha proroczego. Rasa słowiańska przychodzi na miejsce ras innych, które już odegrały swoją rolę i chylą się ku upadkowi; jest to rasa przyszłości. Wszystkie wielkie narody przechodzą przez świadomość mesjanistyczną. Zbiega się to z okresami szczególnego wznoszenia duchowego, gdy przeznaczenie historyczne wzywa dany naród do dokonania czegoś wielkiego i nowego dla świata. Taką świadomość mesjanistyczną miały Niemcy na początku XIX w. A obecnie jesteśmy świadkami końca mesjanizmu niemieckiego, w związku z wyczerpaniem się jego sił duchowych. W historii chrześcijaństwa nie ma jednego, wybranego narodu Bożego, ale różne narody w różnym czasie zostają wybrane do wypełnienia wielkiej misji, do objawienia ducha. W Rosji od dawna już rodziło się prorocze przeczucie, że w historii nadejdzie taki mo-

ment, kiedy Rosja zostanie powołana do wielkich objawień ducha, kiedy centrum światowego życia duchowego znajdzie się w Rosji. Nie jest to mesjanizm żydowski. Takie odczuwanie proroctwa nie wyklucza tego, że i inne narody mogą zostać wybrane do rzeczy wielkich i będą miały swoje powołanie; jest ono jedynie kontynuacją i dopełnieniem prac dokonanych przez wszystkie narody świata chrześcijańskiego. Ta rosyjska świadomość mesjanistyczna była zamącona, zachwaszczona pogańskim żywiołem narodowym i zdeformowana przez przeżytki świadomości judaistycznej. Świadomość rosyjska powinna się oczyścić i wyzwolić z tej niewoli pogaństwa i judaizmu. A to oznacza, że myśl rosyjska i życie rosyjskie powinny zostać w sposób radykalny uwolnione od martwych i martwiejących elementów słowianofilstwa oficjalnego, ale także wpływającego z narodu. Słowianofilstwo miało swoje racje, które można było zawsze z pożytkiem przeciwstawić okcydentalizmowi. Racje te przetrwają. Ale słowianofilstwo zawierało także wiele kłamstwa i obłudy, wiele niewolniczej zależności od bytu materialnego, wiele „podniosłych kłamstw” i idealizacji hamujących rozwój życia duchowego.

Rosja nie może określać się jako Wschód i przeciwstawiać siebie Zachodowi. Rosja powinna mieć poczucie, że jest także Zachodem. Wschodo-Zachodem, czynnikiem jednoczącym dwa światy, a nie rozdzielającym je. Władimir Sołowjow w sensie duchowym skończył ze słowianofilstwem, z jego fałszywym nacjonalizmem i wyjątkową wschodniością. I po tym, co pisał Władimir Sołowjow, uniwersalizm chrześcijański powinien wreszcie znaleźć trwałe miejsce w świadomości rosyjskiej. Wszelki partykularyzm jest obcy naturze chrześcijaństwa. Wyjątkowe panowanie żywiołu wschodniego w Rosji zawsze oznaczało oddanie się w niewolę kobiecego pierwiastka naturalnego i kończyło się królestwem chaosu albo reakcyjnego, albo rewolucyjnego¹. Rosja jako samoutwierdzający się Wschód, Rosja na-

rodowo zadufana i przekonana o swej wyjątkowości – oznacza niemożność odkrycia i wyjawienia pierwiastka męskiego, ludzkiego i jednostkowego, oddanie się w niewolę pierwiastka naturalno-żywiolowego, narodowo-rodowego, tradycyjnie związanego z bytem. W świadomości religijnej oznacza to absolutyzację i ubóstwienie tego, co jest cielesne i względne, oznacza zadowolenie się zwierzęcym ciepłem ciała narodowego. W tym się kryje wieczna pokusa i wielkie niebezpieczeństwo dla Rosji. Kobięcy charakter Słowian powoduje, że są oni wrażliwi mistycznie, zdolni do wsłuchiwania się w głosy wewnętrzne. Wyłączne panowanie żywiołu kobiecego uniemożliwia im jednak wypełnienie swego przeznaczenia w świecie. Mesjanizmowi rosyjskiemu jest potrzebny duch męski – bez niego Rosja będzie się znowu nieustannie zapadała w ten wciągający i zniewalający, pierwotny żywioł ziemi rosyjskiej, która czeka na umysłowe oświecenie i ujęcie w karby formy. Koniec słowianofilstwa jest jednak także końcem okcydentalizmu, końcem samej przeciwstawności Wschodu i Zachodu.

Również w okcydentalizmie był partykularyzm i prowincjonalizm, nie było w nim ducha powszechnego. Okcydentalizm oznaczał jakiś niezdrowy i niemęski stosunek do Zachodu, jakieś skrępowanie i bezsilność, nie pozwalające czuć się siłą aktywną także wobec samego Zachodu. Samoświadomość rosyjska nie może być ani słowianofilska, ani okcydentalistyczna, ponieważ obie te formy oznaczają niepełnoletność narodu rosyjskiego, jego niedojrzałość do życia światowego, do odegrania światowej roli. Na Zachodzie nie może być okcydentalizmu, tam nie jest możliwe owo marzenie o Zachodzie jako o czymś wyższym. Wyższość nie jest

¹ W wydaniu z 1918 r. (w książce *Sud'ba Rossii*, na którą złożyły się także inne artykuły Bierdiajewa, drukowane podczas wojny w czasopiśmie „Birżewyje wiadomości”) autor dał w tym miejscu następujący przypis: „W rewolucji rosyjskiej możemy właśnie zobaczyć panowanie pierwiastka wschodniego, który odrzuca normy cywilizacyjne i wprowadza chaos”.

wcale przypisana do Zachodu, nie jest zresztą także przypisana do Wschodu; pojęcie wyższości nie jest związane z geografią i w sensie fizycznym nie jest niczym ograniczone. Wojna światowa powinna położyć kres istnieniu Rosji jako wyłącznie Wschodu i Europy jako wyłącznie Zachodu. Ludzkość wyzwoli się od tego rodzaju ograniczeń. Rosja wkroczy w życie świata jako siła o podstawowym znaczeniu. Ale światowa rola Rosji zakłada przebudzenie w niej aktywności twórczej człowieka, wyjście ze stanu bierności, wtopienia się i rozplynięcia. Już u Dostojewskiego, wiecznie rozdwojonego, odnajdziemy proroctwo o objawieniu człowieka, o wyjątkowo błyskotliwej świadomości antropologicznej. Mesjanizm prawdziwie rosyjski przewiduje wyzwolenie życia religijnego, życia ducha, spod wyłącznej zależności pańszczyźnianej wobec czynników państwowych i narodowych, z pęt przywiązania do bytu materialnego. Rosja powinna przejść przez religijną emancypację jednostki. Mesjanizm rosyjski opiera się przede wszystkim na rosyjskim pielgrzymstwie, tułactwie i poszukiwaniu, na rosyjskiej buntowniczości i rosyjskim nienasyceniu ducha, na Rosji proroczej, na Rosjanach, którzy królestwa swojego nie mają, którzy nadejścia królestwa niebieskiego na ziemi wypatrują. Mesjanizm rosyjski nie może być związany z Rosją bytu, inercyjną i gnuśną, z Rosją ociężałą w swym ciele narodowym, z Rosją broniącą wiary w obrzędy, z Rosjanami – zadowolonymi ze swego królestwa, ze swego królestwa pogańskiego i bojącymi się nadejścia królestwa niebieskiego.

Cała oryginalność mistyki słowiańskiej i rosyjskiej tkwi w poszukiwaniu królestwa Bożego, królestwa niebieskiego, w oczekiwaniu na zstąpienie miasta świętego Jeruzalem, w pragnieniu zbawienia i dobra powszechnego, w atmosferze apokaliptycznej. Te oczekiwania apokaliptyczne i prorocze są sprzeczne z owym poczuciem, że Rosjanie mają już swoje królestwo, mają już swoje miasto święte, a tym miastem jest – „święta Ruś”.

Na tym z bytem związanym i pełnym zadowolenia poczuciu oparło się w znacznym stopniu słowianofilstwo i opiera się obecnie cała nasza prawicowa ideologia religijno-narodowa. Religia kapłaństwa, czyli religia chroniąca to, co jest, zderza się w duszy Rosji z religią proroczą, czyli religią, która pomaga osiągnąć prawdę nadchodzącą. Tkwi w tym jedna z podstawowych sprzeczności Rosji. Można znaleźć wiele argumentów na obronę tezy, że Rosja jest przede wszystkim krajem chroniącym świętość religii i że na tym polega jej misja religijna, ale nie mniej argumentów można także przytoczyć na obronę antytezy o Rosji jako przede wszystkim kraju niezaspokojenia religijnego, duchowych pragnień, proroczych przeczuć i oczekiwań. Ta antynomia wcieliła się w postać Dostojewskiego. Dostojewski ma dwa oblicza: jedno jest zwrócone ku ochronie, ku ujarzmieniu bytu narodowo-religijnego, przedstawianego jako byt prawdziwy – ma ono wyraz duchowej sytości; a drugie oblicze jest prorocze, zwraca się ku miastu świętemu, które powinno zstąpić na ziemię – na obliczu tym maluje się wyraz duchowego głodu. Sprzeczności i konflikty między sytością duchową a duchowym głodem to podstawowe cechy Rosji, tłumaczące wiele innych przeciwieństw rosyjskich. Sytość duchowa oznacza bierne oddanie się kobiecemu żywiołowi narodowemu. Nie jest to jeszcze nasycenie pokarmem Bożym, jest to ciągle jeszcze sytość naturalistyczna. Duchowy głód, niemożność zadowolenia się naturalistycznym pokarmem narodowym, jest oznaką wyzwolenia się pierwiastka męskiego jednostki. Tę samą sprzeczność, którą dostrzegamy w twórczości narodowego geniusza, Dostojewskiego, widzimy także w życiu ludu rosyjskiego – życie to zawsze przejawiało się w sposób dwojaki. Uczucie sytości duchowej, ochrona tradycji, związane z bytem, zewnętrzne, obrzędowe rozumienie chrześcijaństwa – to jeden z przejawów religijnego życia ludu. Odczuwanie głodu duchowego, prorocze przeczucia, a na szczytach prawosławia mistyczne pogrążanie się w

niektórych sferach naszego sektantstwa i rozłamu, w pielgrzymstwie – to inny przejaw religijnego życia ludu. Mistyka rosyjska i mesjanizm rosyjski są związane z tym drugim obliczem Rosji, z jej duchowym głodem i pragnieniem prawdy boskiej jako w niebie tak i na ziemi. Apokaliptyczna atmosfera głęboko wyróżnia mistykę rosyjską od mistyki niemieckiej, która jest jedynie pogrążeniem się w głębinie ducha i która nigdy nie była dążeniem do królestwa Bożego, do kresu, do przeobrażenia świata. Ale apokaliptyczna atmosfera rosyjska ma wyraźną skłonność do bierności, wyczekiwania i kobiecości. Wyraża się w tym charakterystyczna właściwość ducha rosyjskiego. Prorocza dusza rosyjska czuje, że ją przenikają prądy mistyczne. Wśród ludu przyjmuje to formę strachu związanego z oczekiwaniem na Antychrysta. Ostatnimi czasy te prawdziwie ludowe przeżycia religijne przeniknęły do naszych religijno-filozoficznych prądów kulturalnych, ale już w formie odbitej, zbyt stylizowanej i sztucznej. Wytworzył się nawet kult estetyczny zgrozy i lęków religijnych jako nieunikniony objaw nastrojów mistycznych. I znów nie ma w tym owego ducha męskiego, aktywnego i twórczego, który coraz bardziej jest potrzebny Rosji do wypełnienia przeznaczonych jej zadań w świecie. Rosja prorocza powinna przejść od stanu wyczekiwania do stanu tworzenia, od poczucia niesamowitej zgrozy do duchowej brawury. Jest nazbyt jasne, że Rosja nie została powołana do dobrobytu, do cielesnej i duchowej gospodarności, do umacniania starego ciała świata. Rosja nie ma daru tworzenia kultury średniej i tym rzeczywiście głęboko się różni od krajów Zachodu, nie tylko zacofaniem swoim, ale także duchem swoim.

W tym tkwi tajemnica ducha rosyjskiego. Duch ten dąży ku temu co ostateczne i skończone, co we wszystkim jest absolutne; ku absolutnej wolności i ku miłości absolutnej. Ale w przyrodzie i historii króluje to co względne i przeciętne. I dlatego rosyjskie pragnienie wolności absolutnej prowadzi w praktyce zbyt często

do zniewolenia przez to co względne i przeciętne, a rosyjskie pragnienie miłości absolutnej prowadzi do nienawiści i wrogości². Charakterystyczna dla Rosjan jest pewna bezsilność, charakterystyczny jest pewien brak zdolności we wszystkim co względne i przeciętne. A przecież historia kultury i społeczeństw uwikłana jest cała w to co przeciętne i względne; nie jest ani absolutna, ani skończona. Ponieważ królestwo Boże jest królestwem tego co absolutne i ostateczne, więc Rosjanie oddają wszystko co względne i przeciętne władzy królestwa szatana. Jest to właściwość narodu bardzo rosyjska. Rosjanom jest trudno zdobyć sobie względną wolność społeczną nie tylko dlatego, że w naturze rosyjskiej tkwi bierność i skłonność do przygnębienia, ale także dlatego, iż duch rosyjski pragnie absolutnej wolności Bożej. To właśnie dlatego z trudnością przychodzi Rosjanom tworzenie kultury względnej, która zawsze jest sprawą przedostatnią, a nie ostateczną. Rosjanie stale znajdują się w niewoli tego co przeciętne i względne i stale na swoje usprawiedliwienie powiadają, że w wymiarze absolutnym i ostatecznym są wolni. W tym się kryje jeden z najgłębszych motywów słowianofilstwa. Słowianofile chcieli pozostawić narodowi rosyjskiemu wolność sumienia, myśli i ducha, a pozostałe sfery życia oddać we władanie siły, rządzącej narodem rosyjskim w sposób nieograniczony. Dostojewski w legendzie o Wielkim Inkwizytorze proklamował niesłychaną wolność ducha, wolność absolutną w Chrystusie. A Dostojewski był przecież gotów nie tylko pokornie godzić się z niewolnictwem społecznym, ale także go bronić. W inny sposób ta sama cecha rosyjska uzewnętrzniła się u naszych rewolucjonistów-maksymalistów, którzy domagali się wartości absolutnych w każdej społeczności opartej na wartościach względnych i nie byli zdolni do stworzenia społeczności wolnej. W

² W wydaniu z 1918 r. autor dodał w tym miejscu przypis: „Rewolucja rosyjska pokazała wyraźnie całe niebezpieczeństwo rosyjskiego dążenia do absolutyzacji“.

tym momencie zaczynamy podchodzić z nowej strony do zasadniczych sprzeczności Rosji. Jest to ciągle to samo rozłączenie pierwiastka męskiego i żeńskiego wewnątrz żywiołu rosyjskiego i rosyjskiego ducha. Duch rosyjski, dążący do wartości absolutnych we wszystkim, nie panuje po męsku nad sferą tego co względne i przeciętne, oddając się pod panowanie sił zewnętrznych. A więc w dziedzinie kultury przeciętnej jest zawsze gotów poddać się władzy germanizmu, władzy nauki i filozofii niemieckiej. Tak samo dzieje się również w dziedzinie państwowości, z istoty swej należącej do sfery względności i przeciętności. Duch rosyjski w wymiarze absolutnym pragnie państwa świętego, ale w wymiarze względnym jest gotów pogodzić się z państwem-bestią. Pożąda świętości w sferze życia absolutnego i jedynie jej urokowi poddaje się, ale jest gotów pogodzić się z brudem i nikczemnością w sferze życia względnego. Dlatego odwrotną stroną świętej Rusi była zawsze Ruś bestialska, zezwierzęcona. Rosja jakby zawsze pożądała tego co anielskie i zwierzęce, a w sposób niedostateczny odkrywała w sobie to co ludzkie. Anielska świętość i zwierzęca podłość – oto wieczne falowanie narodu rosyjskiego, nie znane bardziej przeciętnym niż Rosja narodom Zachodu. Rosjanin jest urzeczony świętością a jednocześnie urzeczony grzechem i podłością. Pełna pokory grzeszność, której brak odwagi, by się podźwignąć, jest bardzo charakterystyczna dla religijności rosyjskiej. Czuje się w tym upojenie wywołane zanurzeniem się w ciepłym cieple narodowym, w nizinnym żywiole ziemi. Podobnie i to co najbardziej prorocze i mesjanistyczne w duchu rosyjskim, a więc jego pragnienie absoulutu i przemiany, przeistacza się w jakiś rodzaj niewolnictwa. Próbowałem scharakteryzować wszystkie przeciwieństwa Rosji i połączyć je w jedną całość. Jest to sposób dojścia do samoświadomości, poznania tego, czego potrzebuje Rosja, aby móc odkryć w sobie i uzewnętrznić wielkie moce duchowe i wypełnić swe ogólnoswiatowe zadania.

Jak powinien odnosić się człowiek do własnej ziemi, a Rosjanin do ziemi rosyjskiej? Jest to właśnie nasz problem. Obraz ziemi rodzimej, to nie tylko obraz matki, to także obraz narzeczonej i żony, którą człowiek zapładnia swoim logosem, swoim pierwiastkiem męskim, promieniującym światłością i nadającym formę; to także obraz dziecięcia. Przede wszystkim człowiek powinien swoją ziemię kochać, powinien ją kochać ze wszystkimi jej sprzecznościami, z jej grzechami i wadami. Bez miłości do własnej ziemi człowiek nie jest w stanie niczego stworzyć, nie jest w stanie zawładnąć ziemią. Bez żywiołu ziemi duch męski jest bezsilny. Miłość człowieka do ziemi nie oznacza jednak, że człowiek staje się niewolnikiem ziemi, że biernie się w niej pogrąża i rozpuszcza w jej żywiole. Miłość człowieka do ziemi powinna być miłością męską. Męska miłość to odejście od zależności naturalistycznej, od rodowego pogrążenia się w żywiołowym kolektywizmie pierwotnym. W Rosji ciągle jeszcze króluje gospodarka naturalna nie tylko w dziedzinie życia duchowego. Z tego okresu gospodarki naturalnej wychodzi naród rosyjski w mękach i jest to proces potwornie bolesny. Rosyjskie odszczepieństwo i pielgrzymstwo jest związane z tym odrywaniem się od naturalistycznej zależności rodowej, uznawanej za coś lepszego. Owo odrywanie nie jest odrywaniem się od ziemi rodzimej. Rosyjscy odszczepieńcy i pielgrzymi nie przestają być rosyjscy, typowo narodowi. Nasza miłość do ziemi rosyjskiej, ponoszącej ciągle ofiary i znękaną cierpieniem, jest ponad wszystkimi epokami, wszystkimi zależnościami i wszystkimi układami ideologicznymi. Dusza Rosji nie jest duszą mieszczańską, to dusza, która nie pada na kolana przed złotym cielcem i już za to jedno można ją kochać bezgranicznie. Rosja jest droga i miła sercu w najpotworniejszych swoich sprzecznościach, w swojej zagadkowej antynomiczności, w swojej tajemniczej żywiołowości. Wszyscy to odczuli, gdy zaczęła się wojna.

Żywiół rosyjski wymaga jednak prometejskiego logosu, który nadaje formę. Brak charakteru męskiego i owego hartu osobowości, wypracowanego na Zachodzie przez rycerstwo – to najniebezpieczniejsza wada Rosjan i narodu rosyjskiego, i inteligencji rosyjskiej. Sama miłość Rosjan do ziemi rodzimej przyjmowała formę utrudniającą rozwój męskiego ducha jednostkowego. W imię tej miłości, w imię tulenia się do łona matki odrzucano w Rosji pierwiastek rycerski. Duch rosyjski był otoczony ścisłą opiekuńczą osłoną materii narodowej i tonął w ciepłym i wilgotnym cieple. Rosyjska duchowość, tak dobrze wszystkim znana, jest związana z tą ciepłotą i wilgotnością; wiele jest jeszcze w niej ciała, a mało ducha. Ale ciało i krew nie mogą dostąpić wieczności, wieczna może być tylko Rosja ducha. Rosja ducha może się ujawnić jedynie poprzez męską ofiarę życia w zwierzęcym cieple zbiorowego ciała rodowego. Tajemnicę Rosji można rozwiązać, jeśli Rosję wyzwoli się z deformującej ją niewoli mrocznych żywiołów. W oczyszczającym ogniu światowego pożaru wiele spłonie, stleją stare, materialne szaty świata i człowieka. A wówczas odrodzenie Rosji i wkroczenie jej w nowe życie może być związane jedynie z męskimi, aktywnymi i twórczymi szlakami ducha, z odkryciem Chrystusa w samym człowieku i w narodzie, a nie z naturalistycznym żywiołem rodowym, wiecznie nęcącym i zniewalającym. Byłoby to zwycięstwo żaru ducha nad wilgotnością i ciepłem ciała duchowego. W Rosji, z powodu jej charakteru religijnego, zawsze zmierzającego ku temu co absolutne i ostateczne, pierwiastek ludzki nie może się ujawnić w formie humanizmu, to znaczy w sposób pozareligijny. Na Zachodzie humanizm wyczerpał się i przeżył, wkroczył w stadium kryzysu, z którego ludzkość zachodnia poszukuje przeraźliwie wyjścia. Na powtarzanie z opóźnieniem humanizmu zachodniego Rosja pozwolić sobie nie może. W Rosji objawienie człowieka może być tylko objawieniem religijnym, tylko odkryciem człowieka wewnątrz-

nego, a nie jego postaci zewnętrznej, odkryciem w człowieku Chrystusa. Taki jest duch absolutny Rosji w którym wszystko powinno wywodzić się z tego co wewnętrzne, a nie z tego co zewnętrzne. Takie jest powołanie słowiańszczyzny. Można w to tylko wierzyć, nie można tego udowodnić. Należy wzywać naród rosyjski przede wszystkim do religijnej mężności nie tylko na wojnie, ale także podczas pokoju, w normalnym życiu, kiedy to naród ten powinien być panem własnej ziemi. Mężność i męskość narodu rosyjskiego nie będzie oderwana od kobiecości, jak to jest u Niemców. Tajemnica szczególnego losu rosyjskiego tkwi w tym, że Rosja z jej ascetyczną duszą powinna być wielka i potężna. Nie wtedy, gdy będzie mała i słaba, lecz wtedy, gdy będzie duża i silna, zwalczy pokusę królestwa z tego świata. Jedynie poświęcenie, na które zdobywa się ktoś wielki i silny, jedynie jego dobrowolne upokorzenie się na tym świecie prowadzi do zbawienia i odkupienia. Rosyjska świadomość narodowa powinna pomieścić w sobie taką antynomię: naród rosyjski z ducha swojego i z powołania jest narodem ponadpaństwowym i ponadnarodowym, ze swojej idei – narodem, który nie lubi „świata” i tego, co jest w „świecie”; narodowi temu zostało jednak dane najpotężniejsze państwo narodowe po to, żeby jego ofiara i wyrzeczenie były dobrowolne, żeby rodziły się z siły, a nie z bezsilności. Ale antynomia bytu rosyjskiego powinna zostać przeniesiona do wnętrza duszy rosyjskiej, która stanie się mężna, zdobędzie się na ofiarę i w samej sobie przeżyje tajemniczy swój los. Uzewnętrznienie się w Rosji ducha męskiego i męznego nie może polegać na przeszczerpieniu Rosji przeciętnej kultury zachodniej. Kultura rosyjska może być jedynie kulturą o wymiarach ostatecznych, może jedynie oznaczać wyjście poza granice kultury. Męski duch tkwi potencjalnie w Rosji proroczej, w pielgrzymstwie rosyjskim i w rosyjskim poszukiwaniu prawdy. I wewnętrznie połączy się z kobiecością ziemi rosyjskiej.

tłum. Janusz Gazda

KRZYSZTOF KARASEK

Szkic pamiętnika

Odłamki istnień ludzkich tkwiły w tym człowieku
jak w złożu młodego zagajnika syczący złom pocisku.
Odnotujmy: był mały, śliski – jak płaz,
płakał, kiedy go matka odstawiała od piersi.
Ssał rąbek dziecięcej kołderki, którą okrywano
jego pachnące, różowitkie ciało.

Potem były lata, kiedy ból
obrysowywał zmarszczkami jabłko jego skóry.
Szukał po omacku. Jak młoda kobieta
poszukuje kwiatu nieomkniętych ust,
trafił na czyjąś rękę.
To był dramatu akt pierwszy.

Odtąd nosił ciepłe kalesony
i w gwiazdy patrzył przez osmolone szkło.
Ulica była wygodnym śpiworem, a kiedy wracał do domu
ulica kroczyła przez jego pokój, jak przez ciała zwierząt,
napęliając głosami wyschnięte łożysko;
śliniąc wątkami losów wnękę jego ust.

Spokój przyszedł któregoś dnia
kiedy siedział przy oknie i patrzył w gwiazdy.
Z początku nie widział nic, potem jednak
coś się zamgliło w dnie powieki,
wtedy usłyszał głos.

Było to jak w starym spustoszonej kraju
kiedy głosy zwierząt budzą cię wśród nocy.
I zadrżał wówczas całą głębią siebie
jak młody las drży pod kopytami złoza.
Lub jak tężeje w ciszy pień stargo dębu
kiedy odłamek pięści wpada ci do oka.

W ławce (1951)

Kto siedzi w pierwszym rzędzie
widzi jak usta Wielkiego Nauczyciela
otwierają i zamykają kratę kraju

mieląc słowa
i losy
młyn języka i kamienie zębów

Kto usiadł w oślej ławce
ogląda swoje ręce
coraz bardziej wrastające w powierzchnię stołu
którego słoje wyczuwa pod palcami
ich kształt
jest mapą jego życia

Kto stoi w kącie
widzi deski podłogi
jak zbiegają nagle w dwa stoki
wzgórz
nacierających na siebie z olbrzymią szybkością

1983

Ojciec

W siebie, w siebie, pochylony surowo.
Do końca przeniknąć, i ulec ci w Nie.

Ale gdzie pomiędzy nas wcisnąć Słowo?
Tyś krew. Tyś trawa. Ja tylko sen.

1987

Opis budowy piramidy

Ktoś staje na czyichś barkach. Ten pod spodem nie porusza się. Tkwi wyprostowany, ze wzrokiem utkwionym w doskonałość ściany, jakby dźwigał na sobie betonową płytę. Jest właśnie po pierwszej lekcji historii, wyobraża sobie, że jest Atlasem, wyobraża sobie, że dźwiga kulę ziemi. Wyobraża sobie Bóg wie co. Stoi, najniżej, więc dźwiga najwięcej, nic dziwnego, że wyobraźnia mu dopisuje; nie jest w stanie wyczerpać oczami miski błękitu nieba. Za chwilę na kark tych obu wdrapuje się następny, a na niego jeszcze jeden. Ten na dole zapada się coraz bardziej, jakby kroczył przez bagno. Już nie jest Atlasem, jest świętym Krzysztofem, który przenosi na swoich barkach Chrystusa. Piramida rośnie, ciężar coraz bardziej ugniata mu ramiona, skraca pnie nóg. Zaczynają mu drżeć kolana a na czoło występują kropelki zimnego potu. Musi wytrwać. Piętra wznoszą się jedno nad drugie, są jak tarasy świątyni Borubadur na Jawie. Wreszcie budowla jest skończona. Jest nie mniej piękna niż jej koleżanki w Gizeh lub w Tenochtitlan. W każdym razie tak się wydaje tym, którzy stoją na jej szczycie. Jeszcze tylko uśmiech i wspólne zdjęcie (chwila skupienia: wstrzymać oddech). Nie odda ono wprawdzie wewnętrznego dygotu tych, którzy dźwigają piętra, ale cóż na to można poradzić? A potem, można już popuścić. Znak. Wszystko wali się ze śmiechem, jaki zawsze towarzyszy upadkowi.

Już od wczesnego dzieciństwa wznosiłem piramidy. Byłem helotem. Dźwigałem na swoich barkach kawały powietrza. Podpierałem betonowe stropy. To szkolne zdjęcie zachowałem na dnie szuflady pamięci. Nie ogrzeje już ono barwy czasu. Nie pamiętam niczyjej twarzy, ledwie mogę rozpoznać na nim siebie. Mały, szczupły blondynek na najniższym piętrze. Nie widać potu ani łez. Śmiechu też nie słyszać, ani odgłosu walenia się budowli. Nie czuć dygotu kolan ani wysiłku, a przecież on przynajmniej powinien zostać ocalony pod cienką kołderką papieru.

Ja też mam swój udział w budowie piramid.

Przymiarka do racjonalnej etyki

W ostatnich trzydziestu latach biologowie częściej wchodzi w domenę tradycyjnie zarezerwowaną dla antropologów – opisują człowieka bądź ograniczając się do porównywania go z innymi zwierzętami, bądź analizując także różne aspekty jego ewolucji. Z kilkunastu książek tego typu, jakie udało mi się zdobyć i przeczytać, praca G.D. Snella¹ jest bezkonkurencyjnie najlepsza. Ale też i założenia jej są inne. Chodzi mu przede wszystkim o próbę odpowiedzi na pytanie, czy człowiek ma biologicznie uwarunkowaną skłonność do postępowania prospołecznego, a jeśli tak, to czy można coś zrobić, by skłonność ta była bardziej konsekwentnie ujawniana w jego codziennej działalności. Dodajmy, że autor, laureat nagrody Nobla z dziedziny medycyny (genetyka), jest człowiekiem bardzo dużego formatu, piszącym niezwykle klarownie i rzeczowo.

1. W XIX w. Amerykanie niemal wszystkie swoje poczynania lubili tłumaczyć zasadą dobrze rozumianego własnego interesu. W praktyce często przekraczali ramy tej zasady, postępując zgodnie z interesem społecznym, nawet gdy nie czerpali z tego korzyści osobistych.

Ta filozofia życiowa zaczęła kruszyć się w XX w. Wpłynęło na to wiele czynników związanych m.in. z rozwojem nauki i techniki. W wyniku postępu naukowego okazało się, że zawarty w Biblii opis powstania Ziemi i istot żywych należy uznać za przenośnię. Można więc wątpić, czy moralne nakazy zawarte w Biblii pochodzą z inspiracji Boskiej. W USA wzrasta pluralizm etniczny, religijny i obyczajowy. Wzrasta też tolerancja wobec różnych form nieuczciwości. Modne w latach 1960–70 poszukiwania samorealizacji nie przyniosły oczekiwanych wyników. W społeczeństwie amerykańskim wzrasta poczucie niepokoju i zagrożenia, co może prowadzić do nieoczekiwanych skutków typu masowych wybuchów niezadowolenia społecznego.

Toteż w ostatnich latach coraz częściej odzywiają się głosy o konieczności odbudowy zasad moralnych w społeczeństwie

¹ G.D. Snell, *Search for a Rational Ethic*, Springer, New York 1988.

amerykańskim. Zdaniem Snella muszą one być oparte na racjonalnych przesłankach, z nawiązaniem do starej zasady dobrze rozumianego własnego interesu.

2. Zachowanie zwierząt stałocieplnych, w tym również człowieka, zależy od sposobu funkcjonowania ich układu nerwowego. Całość tego układu jest oczywiście zaprogramowana genetycznie, jest on jednak bardzo skomplikowany, nie można więc a priori przewidzieć, czy różnice w zachowaniu poszczególnych osobników tego samego gatunku są wynikiem różnic genetycznych, czy tylko drobnych różnic w rozwoju (zwłaszcza mózgu). Snell podsumowuje z reguły dość niejasne wyniki badań nad dziedziczeniem zachowania. Po prowadzonej przez wiele pokoleń selekcji można otrzymać rasy myszy bardzo różniące się agresywnością. A więc różnice w zachowaniu zwierząt mogą mieć podstawy genetyczne. Wychowani przez adoptowanych rodziców synowie kryminalistów (rabunek z użyciem przemocy) nieco częściej popełniają to właśnie przestępstwo niż synowie nie-kryminalistów. Można więc mówić o genetycznie uwarunkowanej większej skłonności do przestępstw. Jak wynika z badań psychologów, jedne dzieci łatwiej przyswajają zasady postępowania prospołecznego, inne zaś trudniej. Populacja ludzka jest więc pod tym względem zróżnicowana, ale przynajmniej część z nas ma skłonność do takiego zachowania i ono też może mieć podłoże genetyczne. Powstaje więc pytanie, jak w ewolucji mogło dojść do tak zróżnicowanych skłonności.

3. Biologowie są zgodni co do tego, że nasze zachowanie jest wynikiem współdziałania ukształtowanego w procesie ewolucji genotypu oraz warunków, w jakich żyjemy. Bardzo różne są natomiast poglądy na rolę tych dwu czynników. I tak przed kilkunastu laty wiele szumu wywołała świetnie napisana praca Dawkinsa². Autor błyskotliwie dowodził, że podobnie jak wszystkie inne zwierzęta człowiek jest produktem indywidualnej selekcji naturalnej. Nasze geny dyktują nam zachowanie krańcowo egoistyczne, a jedynym czynnikiem modyfikującym są jednostki kulturowe, memy, których pochodzenia autor nie ujawnił, a które dostatecznie intensywnie wpajane dzieciom uczą je postępowania prospołecznego. E.O. Wilson³ i niektórzy inni autorzy lansują pogląd,

że w ewolucji zwierząt społecznych – od mrówek i pszczoł do człowieka – zasadniczą rolę odgrywa selekcja krewniacza. Geny danego osobnika mogą być przekazywane następnym pokoleniom i rozprzestrzeniać się w populacji nie tylko przez jego własne potomstwo, ale także przez potomstwo jego krewnych. Toteż dopomaganie krewniakom w przeżyciu jest jedną z dróg przekazywania następnym pokoleniom własnych genów danego osobnika. Ten schemat myślowy przypuszczalnie pasuje do społeczności mrówek czy pszczoł, ale jest dużym uproszczeniem w odniesieniu do zwierząt stałocieplnych, nie tylko człowieka.

Natomiast Snell nawiązuje do koncepcji, która była rozważana przed paru dziesiątkami lat, a później poszła w zapomnienie, mianowicie do selekcji grupowej. Grupy, w których żyją liczne gatunki ssaków, w tym przytłaczająca większość małp, na ogół nie są rodzinami. W ich skład wchodzi osobniki o różnych stopniach pokrewieństwa, ale także osobniki niespokrewnione – przybysze z innych grup. Z reguły konflikty między osobnikami w obrębie grupy są niegroźne, obserwuje się natomiast różne formy współdziałania. Np. psy afrykańskie wspólnie polują, a zdobyczą dzielą się z samicami odchowującymi małe szczenięta. Nasi najbliżsi krewni, szympansy, są w zasadzie roślinożerni, ale czasem samce wspólnie polują, a także wspólnie bronią się przed napastnikami. Każda duża grupa szympanсів zamieszkuje stałe w zasadzie terytorium, z którego wypędzane są zwierzęta należące do innych grup. Obserwowano też bardzo brutalne walki między grupami zamieszkującymi sąsiednie terytoria. Analogia między tym zjawiskiem a wojnami plemiennymi ludzi jest oczywista.

Bardzo skąpe niestety dane wykopaliskowe sugerują, że *Homo habilis*, od którego my pochodzimy, był też zwierzęciem społecznym. Snell sugeruje więc, że przez cały okres ewolucji trwający kilka milionów lat nasi przodkowie byli zwierzętami społecznymi. Czynnikiem coraz mocniej spajającymi grupę były: – wspólna obrona przed drapieżcami, ze względu na większe rozmiary zasadniczą rolę odgrywały tu

² R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, New York 1976.

³ E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1975 (wyd. pol. *O naturze ludzkiej*, PWN, Warszawa 1988); por. A. Putrament, „PP” 7–8/1988, s. 58–73.

same; – tworzenie trwałych par małżeńskich zmniejszające konflikty między samcami w obrębie grupy; – wspólne wypawy zbierackie samic z dziećmi zwiększały poczucie bezpieczeństwa, zaś łowy, w których uczestniczyły samce, pozwalały na upolowanie większego zwierza. Podział zdobyczy musiał być taki, by nikt nie czuł się pokrzywdzony. Jeśli taka wspólnota zajmowała określone terytorium, to oczywiście wspólnie go broniła. Tak wzrastała więc w obrębie grupy, ale także – wrogość wobec innych grup. W wojnach między grupami zamieszkującymi sąsiednie terytoria mogło dochodzić do zupełnego zniszczenia grup słabszych, mniejszych, być może prymitywniejszych w sensie inteligencji ogólnej, pomyślności itp. Z czasem coraz większą rolę konsolidującą zaczął spełniać nowy czynnik – tradycja plemienna, która podkreślała odrębność grupy. A więc wynikiem selekcji grupowej byłaby więc plemienna z jednej strony, a skłonność do ksenofobii z drugiej. Pomaganie sobie wzajemnie było często warunkiem przeżycia grupy, przy tym każdy jej członek żył na oczach innych, a więc postępowanie niezgodne z obowiązującymi normami mogło być obserwowane i potępiane przez całą społeczność. W obrębie grupy mogła istnieć konkurencja i wyrażanie indywidualnych uzdolnień jednostek. Selekcja grupowa nie eliminowałaby więc selekcji indywidualnej, tylko by ją komplikowała.

Ale to właśnie w wyniku selekcji grupowej mogły powstać w naszej ewolucji takie właściwości, jak zdolność do współpracy i wzajemnej pomocy. Charakterystyczne, że w wielu językach, m.in. w chińskim i językach indoeuropejskich, wyrazy „powinien” i „jest dłużny” (winien) mają wspólny korzeń. Potrzeba więzi uczuciowych mogła przynieść korzyści rodzinie, ale obejmowała także innych członków społeczności: członkowie poszczególnych plemion wywodzą się od wspólnych przodków. W ten sposób mogła powstać w ewolucji skłonność do altruizmu rozumianego jako bezinteresowne poświęcenie dla innych.

Czytelnikowi nie zorientowanemu w warsztatowej stronie badań nad ewolucją należy się komentarz. W teoretycznych badaniach nad procesami ewolucyjnymi zasadniczą rolę odgrywają wzory matematyczne służące m.in. do obliczania zmian częstości genów w populacjach, a tym samym trendów ewolucyjnych. Matematyczne modele selekcji indywidual-

nej i krewniaczej są względnie łatwe do opracowania i odpowiednio te dwa typy selekcji lansowali Dawkins oraz Wilson i inni. Model selekcji grupowej jest trudny do opracowania matematycznego, co nie bez humoru podkreśla Snell. Powstaje jednak pytanie, czy dzięki wzorom matematycznym zawsze uściśla się badania, czy czasem się je deformuje.

4. Nauki ścisłe posługują się stwierdzeniami deklaratywnymi, natomiast etyka – imperatywnymi: Nie będziesz zabił. Stwierdzenia deklaratywne można poddawać testom na prawdziwość, imperatywnych zaś nie można. Autor sugeruje, że właściwym testem dla wszystkich stwierdzeń imperatywnych są konsekwencje wynikające z postępowania zgodnego lub sprzecznego z nakazem czy instrukcją. W odniesieniu do nakazów moralnych jest to na ogół niełatwe, ale możliwe przynajmniej w pewnym zakresie.

Snell wymienia następujące charakterystyczne cechy prawa moralnego: – jest aprobowane przez społeczność, a więc przynajmniej w pewnym zakresie jest przez nią narzucane; – nakłada na jednostki ograniczenia lub wymaga określonego działania pozytywnego; – jeśli jest powszechnie stosowane, daje korzyści całej społeczności; – jest ogólne w tym sensie, że dotyczy szerokiej kategorii zachowań.

Nacisk społeczności na przestrzeganie zasad moralnych bywa bardzo różny. Zabijanie jest potępiane ostro i przez wszystkich, a niewykonywanie obowiązków obywatelskich może nie być potępiane wcale. Samoograniczenie dla dobra społecznego jest wysoko cenione.

Podobnie jak większość aspektów naszej osobowości i postępowania nasze zachowanie społeczne jest kształtowane przez czynniki genetyczne i kulturowe. Genetycznie uwarunkowane tendencje prospołeczne człowieka przypuszczalnie nie różnią się w zasadniczy sposób od występujących u innych zwierząt społecznych. Ale w przeciwieństwie do nich człowiek ma rozsądek i sumienie. Dzięki temu możemy tworzyć i rozwijać prawa moralne, a to z kolei potęguje rolę kultury w kształtowaniu naszego zachowania. Rozsądek pozwala na przewidywanie skutków naszych poczynań, zaś dzięki sumieniu osądzamy te skutki i jesteśmy wrażliwi na osąd społeczny.

Każda próba sprecyzowania norm postępowania zgodnych z zasadą dobrze rozumianego własnego interesu wymaga ustalenia systemu wartości, który odpowiadałby większości społeczeństwa. Z kilku systemów wymienionych przez Snella za najlepszy autor uważa system szczęścia. Termin „szczęście” odnosi się do stanu psychicznego i dlatego nie da się go zdefiniować. Dotyczy on takich stanów uczuciowych, jak przyjemność, radość, zadowolenie i jest przeciwstawieniem nieszczęścia: bólu, cierpienia, troski, żalu, smutku. Szczęście – to te stany uczuciowe, do których człowiek chce wracać. Za system wartości można uznać szczęście i sposoby osiągania go oraz sposoby unikania nieszczęścia.

Żeby służyć jako ogólny przewodnik postępowania system wartości musi spełniać następujące kryteria: – wartość, na jakiej jest oparty, musi być cenna sama przez się; – musi reprezentować szeroką skalę od wartości pozytywnych do negatywnych; – musi być jednoznacznie zdefiniowany; – musi być dostosowany do dyktowania zachowań prospołecznych. Autor uważa, że system szczęścia spełnia te kryteria. Rozpowszechniony jest pogląd, że dążenie jednostki do szczęścia jest równoznaczne z krańcowym egoizmem. Autor się z tym nie zgadza. Jednostka nie może być szczęśliwą wyspą w samolubnym świecie. Koncentrowanie się na zaspokajaniu osobistych przyjemności prowadzi nie do szczęścia, lecz do niezadowolenia. *Ewolucja dopasowała nas do życia wyważonego raczej w kierunku wysiłku niż łatwizny. Musimy naprawdę kochać i być kochani. Potrzebujemy trwałej satysfakcji, którą daje tylko poczucie dokonania. Najszczęśliwsi są nie ludzie goniący wyłącznie za przyjemnością, lecz ci, którzy poświęcają się pożytecznym celom* (s. 234). Mnie osobiście ta opinia Snella bardzo trafia do przekonania.

Prawo moralne, jak formułuje Snell, powstało w ewolucji człowieka, bo ułatwiając ludziom wspólne działanie zwiększało szanse ich przeżycia. Kodeksy etyczne wszystkich wielkich religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, są dopasowane do naturalnych potrzeb człowieka. Ale w szybko zmieniającym się świecie powstają nowe sytuacje wymagające nowych rozwiązań moralnych. Z tego m.in. wynika konieczność wypracowywania etyki racjonalnej. Jednym z jej zadań byłoby godzenie interesów jednostki z interesami grupy.

Dziedzina, w której etyka chrześcijańska szczególnie źle sobie radzi, są stosunki międzygrupowe. Chrystus, a jeszcze dobitniej apostoł Paweł głosili etykę przekraczającą bariery plemienne, ale niesienie wiary chrześcijańskiej często bywało pretekstem wojen zaborczych, zaś głoszenie zasad etyki chrześcijańskiej chyba nigdy wojnom nie zapobiegało. Wraz z wynalezieniem broni atomowej zapobieganie wojnom stało się sprawą przeżycia ludzkości. Człowiek ma wrodzoną tendencję do akceptowania „swoich” i do wrogości wobec „obcych”. Ale granica między „swoimi” a „obcymi” nie jest oczywista. Jednym z głównych zadań etyki racjonalnej byłoby wypracowywanie wśród ludzi świadomości, że w gruncie rzeczy wszyscy jesteśmy „swoi”. W praktyce oznaczałoby to pokazywanie irracjonalności ksenofobii.

Regułą roboczą racjonalnej etyki byłoby takie postępowanie, które przyczyniałoby się do ogólnej pomyślności wszystkich ludzi obecnie żyjących oraz przyszłych pokoleń. Za słuszny można by uznać taki czyn, który według dostępnych danych najbardziej przyczyniałby się do realizacji tej reguły.

5. Zasady postępowania w społecznościach ludzkich powstały dużo wcześniej niż prawo pisane. Autor wymienia 6 następujących punktów kodeksu moralnego. RODZINA, przynajmniej w pewnej formie, jest częścią wszystkich społeczności ludzkich i może być uważana za podstawę ich egzystencji. PRZYJAŹŃ: przykazanie Chrystusa „kochaj bliźniego...” odnosi się nie tylko do członków własnego plemienia, lecz także przynajmniej do niektórych obcych. W praktyce tylko lojalność wobec swoich jest zawsze uważana za cnotę. SPRAWIEDLIWOŚĆ: autor wyróżnia sprawiedliwość rozumu, zgodnie z którą nagroda jest proporcjonalna do zasług, zaś kara proporcjonalna do win, oraz sprawiedliwość współczucia – ludzie, którzy cierpią nie za swoje winy, powinni otrzymywać pomoc. Oczywiście te dwa typy sprawiedliwości nie muszą się wzajemnie wykluczać. WROGOŚĆ wobec obcych autor zalicza do kodeksu moralnego, gdyż w przeszłości była ona warunkiem przeżycia grupy, a nawet dziś nie można stwierdzić, że wszystkie wojny są niedobre. WSPÓLNE DOBRO – autor ma tu na myśli rozstrzyganie sporów i wspólne podejmowanie decyzji dotyczących całej społeczności. Powołuje się przy tym nie na starożytną Grecję, lecz na powow –

plemienne spotkania Indian. Do tych odwiecznych zasad postępowania ludzi Snell dodaje zasadę OCHRONY naszej PLANETY przed zniszczeniem.

6. Czyni się próby opracowania szczegółowego kodeksu postępowania racjonalnego, a nawet wprowadzania go do szkół. Chodzi o omawianie z młodzieżą różnych codziennych problemów i wspólne dochodzenie do wniosku, że trzeba zastanawiać się nad skutkami tego, co chcemy zrobić. Opracowano pomoce szkolne ułatwiające prowadzenie tego rodzaju dyskusji. Istotą tej metody kształtowania charakterów jest odwoływanie się do rozumu młodzieży; uświadamiając sobie konsekwencje własnych czynów młodzież zachoduje pełną wolną wolę w wyborze postępowania.

Aleksandra Putrament

Zabobon i etyka

O antyhumanizmie J. M. Bocheńskiego OP

Humanizm jest głównym nieprzyjacielem wiary, tępię go – stwierdził w jednym z wywiadów o. Bocheński¹. Najbardziej chyba reprezentatywnym dla tego apologetycznego przedsięwzięcia tekstem jest artykuł „Przeciw humanizmowi”, który – ogłoszony w 1985 r. w paryskiej „Kulturze” – ukazał się ponownie w dominikańskim miesięczniku „W drodze”².

Jakie argumenty formułuje o. Bocheński w swej krytyce humanizmu, a przede wszystkim: Czym jest zwalczany przez niego humanizm?

I. *Humanizm to pogląd, zgodnie z którym człowiek (po łacinie: homo) jest czymś bardzo wartościowym, wzniosłym: „Człowiek to wielka rzecz”*³. Dlaczegoż więc humanizm jest nieprzyjacielem wiary? Bo łączy się z bałwochwalstwem, bo ubóstwia człowieka⁴. Aby bronić wiary w Boga trzeba – jak, zdaje się, sądzi autor – ukazać zwierzęcość człowieka. Stoimy bowiem przed alternatywą: albo humanizm i idolatria, albo naturalizm i prawdziwa wiara. Jest zatem o co walczyć! O. Bocheński przyznaje, że istnieją dwa rodzaje humanizmu, które nie są niedorzecznością, a mianowicie *humanizm oparty na intuicji* oraz oparty na wierze *humanizm religijny*⁵. Jednakże humanizm naukowy, a zatem również – według poglądów autora – filozoficzny, jest zabobonem. Profesor z Fryburga szwajcarskiego tępi tzw. humanizm wulgarny, najszerzej wyznawany, a utrzymujący, że *człowiek jest istotą wyższą, to jest bogatszą, lepszą, godniejszą od innych istot w świecie. Po drugie, że owa wyższość jest nie tylko stosunkowa, ilościowa, ale także zasadnicza, jakościowa: człowiek ma nie tylko więcej inteligencji niż małpa, ale całkiem inny, wyższy rodzaj inteligencji. Po trzecie (tak przynajmniej u wielu humanistów), że człowiek jest czymś jedynym w swoim rodzaju, że*

¹ W szkole Profesora Bocheńskiego OP, w: „W drodze”, nr 2/1088. s. 19.

² Nr 11–12/1989, s. 66–78.

³ Przeciw humanizmowi, s. 67.

⁴ W szkole Profesora..., s. 19.

⁵ Por. Przeciw humanizmowi, s. 77.

*jest wyniesiony ponad przyrodę, że żyje wprawdzie w świecie, ale do świata nie należy, nie jest częścią przyrody. Stąd człowiek jest często uważany przez humanistów za świętość, za wcielenie jakiejś wartości sakralnej*⁶. Mniej rozpowszechniony, a więc zapewne i mniej niebezpieczny dla wiary ludu Bożego, jest humanizm *pesymistyczny*, który wprawdzie widzi w człowieku istotę zasadniczo różną od innych bytów, lecz ani od nich lepszą, ani wyższą; wręcz przeciwnie, uważa się go za kogoś *niezmiernie biednego i nieszczęśliwego*⁷.

Na czym autor opiera swoje antyhumanistyczne poglądy? Na własnym doświadczeniu i nauce, zwłaszcza na wynikach nauk przyrodniczych. Te zaś ukazują mu, że nie ma żadnej zasadniczej różnicy pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem (mimo to w dalszych wywodach będę nadal o człowieku mówił „człowiek” w przeciwstawieniu do „zwierzęcia”). Te wszystkie właściwości człowieka, w których rozmaici myśliciele upatrywali zasadniczej różnicy względem świata zwierząt, okazują się – w przekonaniu o. Bocheńskiego – tylko różnicą *stosunkową*, a więc stopnia, a nie istoty. Bo oto odnajdujemy u zwierząt: rozumowanie, mowę, samoświadomość, trwogę (zupełnie jak u niektórych egzystencjalistów); nie jest nawet wykluczone, że zwierzęta mają zdolność do poznawania bytów idealnych⁸. Na próżno wulgarny humanista próbowałby oponować powołując się na kulturotwórcze zdolności jako na wyłączną cechę człowieka, ponieważ *jakąś technikę (...) niektóre zwierzęta mają. Także sztuka nie jest im całkiem obca. Pies wyje sobie do księżycy, a skowronki umieją wcale ładnie śpiewać. Nawet jeśli o religię chodzi, znaleziono podobno coś w tym rodzaju u mrówek – jakieś zebrania bardzo podobne do naszych nabożeństw*⁹. Mimo woli nasuwa się pytanie o to, w jakich nabożeństwach o. Bocheński zwykł brać udział. Pytanie nieprzystojne? Być może, ale nie ma się czemu dziwić, albowiem – jak twierdzi autor – *ze stanowiska zwykłej ludzkiej etyki przeciętny człowiek nie jest moralnie lepszy, jest raczej gorszy od innych zwierząt*¹⁰. Gdy u niektórych filozofów spotykamy w traktatach etycznych tezy w rodzaju: „Tylko osoby mogą realizować wartości (lub antywartości) moralne”, to może nam się wydawać, że czytamy banały. A jednak okazuje się – dzięki innym filozofom – że nie. Nie na darmo też zatem pewni fenomenologowie trzdzili się przy analizach sfery uczuć duchowych rozpoznając w

nich uczucia, których podmiotami mogą być wyłącznie osoby. Okazuje się bowiem, że i tę sferę można starać się zredukować do przeżyć zwierzęcych, albo – jak to czyni o. Bocheński – próbować wykazywać, że również w zwierzętach jest *trochę ducha*. Pisze on: *Jestem wprawdzie przekonany, że uczucia, jakie przeżywa na przykład kochająca kobieta, są głębokie i mocne, ale – błagam piękne panie, by mi nie miały za złe moich poglądów – wydaje mi się, że wierny pies przeżywa nie mniej żywe i nie mniej mocne uczucia, gdy cieszy się z powrotu swego pana*¹¹. Gdy do tych argumentów dodamy jeszcze dwa inne stwierdzenia: *Każdy człowiek posiada wszystkie główne cechy innych ssaków oraz: Każdy człowiek dzisiejszy jest potomkiem jakiegoś nie-człowieczego zwierzęcia*¹², to możemy już zdać sobie sprawę z tego, jakim nonsensem jest humanizm naukowy i filozoficzny (dla pewnych racji merytorycznych wolę rozgraniczać te dwa określenia).

Wspomniałem już, że o. Bocheński uznaje za prawomocne: *humanizm intuicyjny i humanizm religijny*. Z pierwszym jednakże nie wie, co począć (*Jeśli ktoś ma taki wgląd w siebie, że on jest wspaniały itd., to co ja mu mogę poradzić?*¹³), natomiast w przypadku przyjęcia drugiego wnioski *naturalistyczne* pozostają w mocy: że człowiek jest w pełni zwierzęciem, że nie różni się zasadniczo od reszty zwierząt pod żadnym względem, *jakąkolwiek byłaby jego godność oparta na wierzeniach religijnych*¹⁴. Wypada zatem wyciągnąć kolejne konkluzje: teoretyczne dla filozofii oraz praktyczne dla własnego życia. Teoretyczne to np., że *nie ma zasadniczej różnicy między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi, że każda filozofia, która zaczyna się od człowieka i jest na ludziach ześrodkowana – tzw. filozofia antropocentryczna – jest kiepską filozofią; że etyka powinna być oparta na prawach biologicznych*¹⁵.

⁶ Tamże, s. 68.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 74.

⁹ Tamże, s. 72.

¹⁰ Tamże, s. 76.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 75.

¹³ *W szkole Profesora...*, s. 19.

¹⁴ *Przeciw humanizmowi*, s. 77.

¹⁵ Tamże.

Trzeba przyznać, że konkluzje te są spójne z całością wywodów profesora. Wydaje się jednak – by poruszyć tu tylko jeden z licznych problemów, które nasuwa krytyka humanizmu – że etyka oparta na prawach biologicznych byłaby kiepską etyką.

II. Śledząc tok argumentacji mającej na celu – przynajmniej w zamierzeniach autora – *sprowadzenie zwierzęcia do człowieka*, a nie na odwrót, można bezboleśnie dla serca skołowanego humanisty zaaprobować niektóre stwierdzenia, w oczekiwaniu na błogą perspektywę etyczną. Spodziewać by się bowiem można pocieszenia płynącego ze słów, że jednak tylko człowiek jest celem samym w sobie (jak to niegdyś przenikliwie zauważył pewien filozof z Królewca, którego „Krytykę praktycznego rozumu” o. Bocheński jako młody student prawa nosił zawsze z sobą¹⁶); że mocą jego godności nigdy nie wolno go użyć jako środka do celu. Niestety, autor pozostał konsekwentny w swym naturalizmie postulując etykę opierającą się na prawach biologicznych. Chodziło chyba zatem o jakąś etykę naukową. W tym miejscu jednak sprawa komplikuje się, ponieważ o. Bocheński uważa wiarę w istnienie etyki naukowej, czyli również filozoficznej, za zabobon. *Jest to zabobon, jako że nauka zajmuje się tylko faktami, tym co jest – a z tego, że coś JEST, a więc z wiedzy o faktach, nie wynika nigdy co MA BYĆ, a więc żadna dyrektywa, norma czy zasada postępowania*¹⁷. Filozof powinien zatem ograniczyć się w dziedzinie moralności do analizowania dyrektyw etycznych, do badania, czy nie zawierają się w nich jakieś sprzeczności i do zadania sobie pytań o swój stosunek do etyki uznawanej w danym kręgu kulturowym. Nie powinien więc, jeśli chce pozostać filozofem, formułować jakichś powszechnie obowiązujących norm postępowania.

Nie podlega dyskusji, że ludzie nie czekają na pouczenia filozofów, aby uznawać za słuszne jakieś reguły moralne i nimi kierować się w życiu, jak choćby w przypadku normy: *Nie będziesz tywał matkę podrzynał gardła dla zdobycia dziesięciu dolarów na wódkę*¹⁸. Ojciec profesor słusznie zauważa, że nie należy mieszać norm etycznych z dyrektywami technicznymi, które są zawsze uwarunkowane przez cel działania. Nakaz moralny nie jest uzależniony od żadnego celu, a przy-

toczona norma pozostałaby bezwzględnie w mocy, *nawet gdyby żadnego piekła nie było*. Oczywiście. Tylko że ludzie często dociekają racji, dla których normy etyczne obowiązują bezwarunkowo. A w tej materii zasięgają nieraz opinii filozofów. O. Bocheński proponując oparcie etyki na prawach biologicznych, czy tego chce, czy nie, sprowadza normy moralne do dyrektyw technicznych, czyli do norm względnych. Czy bowiem wymowa praw biologicznych mogłaby nam zagwarantować oczywistość, że stosując się do wyżej przytoczonej normy postąpimy słusznie? Być może w przypadku wydania pieniędzy na wódkę biologia – w szerokim rozumieniu – miałaby coś do powiedzenia. Jesliby jednak chodziło o przeznaczenie owych matczynych pieniędzy np. na ofiarę dla jakiegoś zakonu żebraczego, czy sprawa byłaby, z punktu widzenia *etyki opartej na prawach biologicznych*, jednakowo oczywista? A gdyby jeszcze nadto jakiś autorytet religijny obiecał za takie działanie osiągnięcie określonego celu (np. zbawienie duszy własnej i matki), to czy biologia mogłaby tu wyrazić jakikolwiek sensowny protest? Wszak ludzkie życie biologiczne, które samo dobiega własnego kresu na ziemi, to nieporównywalnie niższa wartość od szczęśliwości życia wiecznego w niebie. Czy zatem należałoby respektować tylko niektóre prawa biologiczne, a jeśli tak, to które? Przede wszystkim jednak: Dlaczego w ogóle człowiek powinien bezwzględnie respektować te prawa? O. Bocheński nie zamierza głosić relatywizmu etycznego, wręcz przeciwnie, zwalcza go. Oręż okazuje się jednak zbyt słaby w stosunku do szlachetnych zamierzeń. Do „zwycięstwa” bowiem nie wystarczy obwieścić, że relatywizm w etyce jest zabobonem, a kilkadziesiąt stron dalej argumentować, iż *mordowanie małych dzieci jest złem bezwzględnym, bo jest sprzeczne z potrzebą zachowania gatunku ludzkiego*¹⁹. Jak ojciec profesor oceniłby zatem mordowanie ludzi, w stosunku do których nie można już żywić naukowo uzasadnionych nadziei, że przyczynią się oni do zachowania gatunku ludzkiego? I pytanie zasadnicze: Dla-

¹⁶ Por. *Wszystko podlega prawom logiki, poza którą jest już tylko nonsens*. Wywiad z O. Innocentym M. Bocheńskim OP, w: „Znak” nr 328/1982, s. 83.

¹⁷ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, s. 36.

¹⁸ Tamże, s. 37.

¹⁹ Tamże, s. 115.

czegoż to zachowanie gatunku, i to właśnie ludzkiego (a nie np. mrówczego), miałoby być imperatywem etycznym? Kolejny zabobon?

III. W etyce jest oczywiście miejsce na postulaty respektowania praw biologicznych, i nie tylko tych, ale w etyce o całkowicie odmiennym obliczu niż ta, którą proponuje o. Bocheński. Sądzę, że jedynie etyka personalistyczna, a więc właśnie taka, która jest zbudowana na bezpośrednim wglądzie w godność osoby, jest w stanie rzetelnie opisać i uzasadnić rozmaite fakty z życia moralnego. Opis istotowej struktury fundamentalnego doświadczenia etycznego wykracza poza ramy niniejszego polemicznego szkicu. Należy więc jedynie zaznaczyć, że jednym z głównych elementów tego doświadczenia jest przeżycie powinności. To prawda, że z tego, iż coś „jest“, nie wynika, że coś „ma być“. Ale jeśli samo doświadczenie ukazuje nam, że to, co „ma być“, w pewien sposób „jest“? Odwołam się tutaj do tekstów T. Stycznia, gdyż jego, zresztą jako jednego z nielicznych filozofów w Polsce, o. Bocheński ceni²⁰. Przedstawiając sylwetkę kard. K. Wojtyły, filozofa-moralisty, ks. Styczeń pisał m.in.: *W imię doświadczenia Wojtyła założył veto przeciw stosowaniu do powinności moralnej zabiegu brania w nawias jej realności. Obowiązuje mnie wszak w ogóle coś tylko wtedy, jeśli mnie REALNIE obowiązuje. Powinność moralna JEST! Cóż to znaczy? Znaczy to, że jest realnym bytem. Bytowość to niewątpliwie osobliwa – zgoda! Ale bytowość. Stwierdzić powinność to stwierdzić byt. (...) Wojtyła wysuwając program doświadczalnego punktu wyjścia etyki, radykalnie i integralnie doświadczalnego punktu wyjścia etyki, jednym rzutem likwiduje problem, który od co najmniej dwu wieków spędzał sen z powiek wielu etykom. To głośna sprawa „przepaści“ pomiędzy „jest“ i „powinien“...²¹ Nie trzeba wykazywać, bo rzecz to znana, że sam autor powyższych słów idzie w tej materii śladami K. Wojtyły. Tak samo też jak kard. Wojtyła uzasadnia on powinność etyczną, tj. przez odwołanie się do godności osoby. Ujęcie powinności moralnej jest zatem ujęciem czegoś „swoistego“, co jednak nie wiąże się z przejściem na pozycje metafizycznego idealizmu. Jest ona swoista po prostu przez to, że wyraża, co należne jest osobie od osoby jako osobie (...). Rzecz jasna, mieści się w tym to, iż w człowieku dostrzega się*

osobliwy rodzaj bytu w porównaniu z każdym innym bytem nie będącym człowiekiem, np. moim psem, do którego jestem może bardziej przywiązany niż... do wielu ludzi, nawet znajomych. Tej zdolności trudno by zaiste komukolwiek – poza wypadkami anormalnymi – odmawiać. (...) Owa nieprzrównywalność człowieka do czegośkolwiek innego poza nim w świecie bywa często nazywana jego osobową godnością lub wartością osoby²². I jeszcze jeden tekst spośród wielu wyrażających tę samą myśl: *Czymże jest ta powinność? Czyż nie jest ona powinnością zaafirmowania KOGOŚCZYNEM, zaafirmowania kogoś DLA JEGO OSOBOWEJ GODNOŚCI? Nie dlatego więc i nie dopiero dlatego, że to ktoś nakazał, nawet jeśli nakazał i nakazuje. Nakaz tu nie jest istotny. Nie dlatego też, że to prowadzi do osiągnięcia ostatecznego celu, szczęścia, choć tylko poprzez realizację tejże powinności wiedzie do niego droga. Ale i to nie jest istotne jako geneza i racja bytu powinności. Dlaczego więc? Czy naprawdę pytasz dlaczego? Gdybyś na serio pytał, dawałbyś dowód, że... Że co? Że nie widzisz człowieka!*²³ Afirmować znaczy tutaj to samo co kochać, wyrażać swą miłość czynem. Nie jakimkolwiek, ale czynem na miarę bytowej struktury adresata miłości, tej oto konkretnej, niepowtarzalnej osoby. I tutaj właśnie jest miejsce – choć wydawać się to może paradoksem – na respektowanie rozmaitych praw: biologicznych, fizycznych, psychologicznych i innych. Bez tego szacunku miłość byłaby tylko deklarowaniem „dobrych chęci”. Kto np. chciałby swojemu ciężko choremu na serce przyjacielowi sprawić przyjemność i zabrać go na wycieczkę w góry, ten dałby dowód, że jego miłość jest głupia, czyli że może w ogóle nie jest miłością.

IV. Z powyższymi wywodami ukazującymi – poprzez odwołanie się do doświadczenia powinności etycznej – wyjątkową godność człowieka pośród stworzeń, kłóci się niejeden z wniosków praktycznych, jakie o. Bocheński wysnuwa ze swojego naturalizmu. Konkluduje on m.in.: *Skoro ani ludzie, ani ludzkość nie są jako żywo niczym świętym, ale po prostu*

²⁰ Por. *W szkole Profesora...*, s. 21.

²¹ T. Styczeń SDS, *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi*, w: „Znak” nr 309/1980, s. 269.

²² Tenże, *Etyka niezależna?* Lublin 1980, s. 71–72.

²³ Tenże, *Doświadczenie człowieka...*, s. 267.

*częściami przyrody, trudno zrozumieć, dlaczego miałbym siebie, moje życie itp. poświęcać służbie tym twórcom*²⁴. Mnie jeszcze trudniej byłoby w tej sytuacji zrozumieć – choć chętnie przyznam, że trudności w rozumieniu to sprawa subiektywna – dlaczego *służbie tym twórcom* poświęcił swe życie ktoś taki jak Jezus z Nazaretu. *Można oczywiście wierzyć* – pisze o. Bocheński – *że Bóg w niezrozumiałym dla nas miłosierdziu wyszczególnił i pokochał to właśnie zwierzę, nadając mu przez to nadzwyczajną godność. Ale to jest rzecz wiary, religii, nie filozofii*²⁵. Wiadomo, że motywy wierzenia są najrozmaitsze; wśród nich może również figurować absurd – tego nie neguję. Tak już przecież w Kościele bywało (credo quia absurdum), choć nie każdemu może to odpowiadać, podobnie jak proponowany przez o. Bocheńskiego model humanizmu religijnego. Czytamy: *Jeśli Pan Bóg w swojej nieskończonej mądrości raczył wybrać to szczególnie okrutne bydlę, jakim jest człowiek, i zrobić z niego swojego przyjaciela – jak mówi Chrystus Pan: „Nie będę was nazywał sługami, ale przyjaciółmi moimi” – to oczywiście trzeba być humanistą, z punktu widzenia religijnego. Takim humanistą jest Ojciec Święty, ale zauważcie, że w swojej nauce on nie wysuwa nigdy argumentów filozoficznych; mówi zawsze z punktu widzenia wiary*²⁶. Nie jestem pewien, czy akurat *takim humanistą* jest Ojciec Święty, ale przecież o co innego tu idzie. Stosownie do logiki tego rodzaju humanizmu należałoby rozumować chyba tak: Bóg mógłby wprawdzie ukochać jakieś inne zwierzę, a nam (czyli ludziom) zamiast miłości bliźniego nakazać np. miłość do mrówek. Skoro jednak nakazał On nam kochać właśnie ludzi, to – jeśli jest się wierzącym – trzeba ich kochać, chociaż rozum nie oświecony wiarą nie widzi po temu żadnych powodów (bo czy troska o zachowanie gatunku może stanowić wystarczającą rację dla poświęcania swego życia w *służbie tym twórcom?*). Jeśli tak się sprawy mają, to przykazanie miłości nie różni się w uzasadnieniu od jakiegoś innego nakazu Prawa, jak np.: *Nie będziesz golił włosów po bokach brody* (Kpł 19,27).

O naturze miłości o. Bocheński pisze zresztą zaskakująco trafnie: *Miłość jest niewątpliwie także uczuciem, ale nie tylko uczuciem. Jeśli jest pełna, obejmuje także z konieczności wolę służenia i wolę dobra ukochanej osoby*²⁷. Czyli, jeśli dobrze rozumiem autora, można by chyba powiedzieć tak: z miłoś-

cią jest podobnie jak np. z czekoladą – aby była pełna, powinna zawierać wszystkie odpowiednie składniki. Ale, z filozoficzno-etycznego punktu widzenia, nie ma przecież żadnego obowiązku produkowania jakiegokolwiek czekolady. To mogłaby nakazać religia.

V. Mam niemałe wątpliwości, czy głoszony przez o. Bocheńskiego naturalizm jest przyjacielem wiary. Jestem natomiast przekonany, że jest nim ów „zabobonny“ i „tępiony“ przez niego humanizm. Czyż bowiem godność osoby i absolutna powinność służenia jej nie ujawniają wymiaru religijnego? Czy pierwsza myśl o Bogu nie pojawia się nieraz w doświadczeniu etycznym Drugiego?

Na koniec jeszcze jedna sprawa. Zwalczając zabobonne argumenty przeciwników doświadczeń na zwierzętach o. Bocheński konstatuje: *Prawdy są w tej dziedzinie dwie. Z jednej strony jest rzeczą pewną, zdaniem wszystkich znawców, że niektóre doświadczenia na zwierzętach są nieodzowne w medycynie i w produkcji leków. Z drugiej strony powinniśmy unikać okrucieństw wobec zwierząt, nie ze względu na same zwierzęta, ale dlatego, że okrucieństwo wobec nich paczy ludzki charakter i prowadzi do okrucieństwa wobec ludzi. Jednym z powodów szerzenia się tego zabobonu jest sentymentalizm – bierze się to, co razi nasze poczucie estetyczne, za moralnie złe*²⁴.

Powyższy cytat to zarazem ostatnie słowa książki „Sto zabobonów“. Czyżby zatem, mimo wszystko, istniała jakaś ZASADNICZA różnica pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem? Jeśli jej nie ma, to chyba nieco inaczej należałoby się posługiwać terminami „zwierzę“ i „człowiek“. Dalej, jeśli takiej różnicy nie ma, to można by przecież mniemać, że zło okrucieństwa wobec ludzi jest tylko projekcją naszego sentymentalnego stosunku do tego „pełnego zwierzęcia“, jakim jest człowiek, i być może przestanie nim być, jeśli kiedyś zmieni się nasz smak estetyczny.

W „Przedmowie“ do „Stu zabobonów“ autor zwierza się czytelnikom, że publikacja ta jest poświęcona *wychodzeniu na*

²⁴ *Przeciw humanizmowi*, s. 77–78.

²⁵ J. M. Bocheński^{vi}, *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986, s. 79.

²⁶ *W szkole Profesora...*, s. 19.

²⁷ *Sto zabobonów...*, s. 70.

²⁸ Tamże, s. 116.

światło, albowiem on sam tkwił niegdyś w ciemnościach wielu zabobonów. Cóż, wydaje się, że o. Bocheński nadal, zapewne wbrew najlepszym chęciom, tkwi w mrocznym zabobonie humanizmu. Ale chyba dobrze, że tak jest. Nie każde bowiem światło jest prawdziwe, a przy sztucznym – choć efektownym – łatwo można zepsuć wzrok sobie i innym.

Jakub Gorczyca SJ

Korzenie totalitaryzmu

Gdy ukazała się jej pierwsza wielka książka, „Korzenie totalitaryzmu”, Hannah Arendt miała 45 lat. Uczennica Heideggera i Jaspersa stworzyła dzieło, które miało aż po dzisiejsze czasy znaczyć refleksję nad fenomenem totalitaryzmu. Idea książki pojawiła się na długo przed odkryciem przez światową opinię publiczną okrucieństw hitlerowskiego barbarzyństwa, zaś jej redakcja została zakończona krótko przed pierwszą po latach emigracji podróżą jej autorki do Europy w 1949 r. E. Young-Bruehl w biografii poświęconej H. Arendt pisze: *W końcu jesieni 1944 lub na początku zimy 1945 Hannah Arendt dała do czytania Mary Underwood de Houghton Mifflin pierwsze szkice planowanej książki. Zatyłowała ją „Elementy hańby: antysemityzm, imperializm, rasizm”. Pisała również o chęci dania tytułu jeszcze bardziej dramatycznego: „Trzy filary piekła”, a czasami mówiła po prostu o „Historii totalitaryzmu”. Ostateczna wersja tytułu została zadecydowana dopiero w sześć lat później, gdy książka była już właściwie gotowa do druku¹. Dzieło zostało wydane pod różnymi tytułami w wersji angielskiej („The Burden of Our Time”) i niemieckiej („Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft”). Wahania autorki co do ostatecznego brzmienia tytułu książki, wielość propozycji objawiają trudność oceny tak metody użytej przez H. Arendt jak i samego dzieła.*

Jak to sugeruje tytuł angielski, „Brzemie naszej epoki”, książka zrodziła się z uświadomienia sobie przez autorkę radykalnej nowości totalitaryzmu jako kluczowego problemu naszych czasów – nikt nie mógł, po Auschwitz i rzeczywistości Gułagu, myśleć o polityce ani też uczestniczyć w życiu politycznym bez odniesienia się do owych krańcowych okrucieństw, o jakich świadczyły obozy śmierci i obozy przymusowej pracy. We wstępie do trzeciego wydania (1966), H. Arendt pisze: *Była to pierwsza odpowiednia chwila, aby spróbować opowiedzieć i zrozumieć to, co się wydarzyło, jeszcze nie sine ira et studio, wciąż jeszcze w smutku i żałobie (...) ale już bez niemego oburzenia i bezsilnego przerażenia. W każdym razie była to pierwsza chwila, w której można było sformuło-*

¹ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Anthropos, Paris 1986.

wać i uściślić pytania, na które skazani byli przez większą część dorosłego życia ludzie mojego pokolenia: Co się wydarzyło? Jak mogło do tego dojść?² Pytania, które bardziej wskazywały na niesione brzemie niż chęć odpowiedzi. Mimo że wydarzenie nie pozwalało na odszyfrowanie wszystkich racji jego narodzin, to jednak ciążyło tym bardziej na teraźniejszości, iż nie można było całkowicie wykluczyć jego dalszego ciągu. Arendt nie pragnie napisać dzieła historycznego: *Wystrzegam się stworzenia pozycji historiograficznej* – pisała do Mary Underwood³. Chce pozostać teoretykiem polityki, badającym przeszłość i stawiającym jej pytania celem zrozumienia konkretnego wydarzenia, z którym jest skonfrontowany. Starać się zrozumieć to, co wydaje się niepojęte – fenomen totalitaryzmu, który nie ma nic wspólnego ani z tradycyjnymi kategoriami myśli politycznej, ani z przyjętymi zasadami moralnego osądu; oto zadanie, które autorka stawia przed sobą obierając za dewizę słowa Jaspersa umieszczone w motcie książki: *Nie być uzależnionym ani od przeszłości, ani od przyszłości. Co wymaga całkowitego poświęcenia się teraźniejszości*.

Tytuł amerykańskiej edycji książki mógł bez trudu wprowadzić w błąd powierzchownych czytelników poszukujących w niej odpowiedzi na pytania dotyczące przyczyn, które warunkowały zjawisko totalitaryzmu. Bo czyż przez „korzenie” nie należało rozumieć intencji ukazania genealogii problemu, poczynając od samego wydarzenia do jego najbardziej pierwotnych i utajonych przyczyn? Czy nie był to przejaw ambicji ukazania genezy monstrum zrodzonego przez współczesną historię? Ale jeśli tak, to trzeba było wyrazić zdziwienie i zmieszanie stwierdzając, iż książka nie ma nic wspólnego z przyjętymi w tym gatunku literackim kanonami. I rzeczywiście, Arendt nie troszczy się ni o uzasadnienie przyjętej przez nią metody, ni o usprawiedliwienie wszystkich przeprowadzonych analiz i wysuniętych teorii, ni o napisanie książki, która byłaby wolna od jakiejkolwiek krytyki ze strony zawodowych historyków. Jej zamiarem jest po prostu ukazanie kluczowych składników totalitaryzmu. Dążąc do ujawnienia ukrytych racji i problemów politycznych autorka poddaje je analizie i umieszcza we właściwym im kontekście historycznym. Lecz *składniki same w sobie prawdopodobnie nigdy nie są rzeczywistymi przyczynami wydarzeń. Mogą stać*

się źródłem owych wydarzeń wówczas, gdy krystalizują się w konkretnych i dobrze utrwalonych formach (...) Wydarzenia oświetlają własną przeszłość, ale nigdy nie mogą być z nich wynioskowane⁴. Arendt wystrzega się wyjaśnienia fenomenu totalitarnej dominacji według przyczynowego schematu. Usiłuje odnaleźć i opisać różnorodne elementy, których sprzyjająca konfiguracja historyczna, ich „krystalizacja“, spowodowała narodziny niespotykanego dotąd ustroju politycznego.

„Elementy hańby“, „Trzy filary piekła“: pierwsze tytuły zaproponowane przez Arendt miały wydźwięk moralny. Autorka była jeszcze pod wrażeniem odkrywającej się przed nią rzeczywistości obozów koncentracyjnych: owego piekła przygotowanego na ziemi przez człowieka dla człowieka, hańby odczuwanej przez każdą istotę ludzką tak w bezpośrednim kontakcie z tym, co człowiek był w stanie obmyślić i zrealizować, jak i w odniesieniu do towarzyszących temu przedsięwzięciu przemilczeń i tajonej współpracy. A jednak dla Arendt obozy koncentracyjne odślaniają przede wszystkim samo sedno totalitarnych rządów oraz ich radykalną nowość: *Obozy koncentracyjne oraz obozy zagłady reżymów totalitarnych służą jako laboratoria, w których poddaje się sprawdzeniu podstawowe założenie totalitaryzmu, głoszące, że wszystko jest możliwe (...)* (K.T., s. 332); *wydaje się, że jak dotychczas totalitarna wiara w to, że wszystko jest możliwe, dowiodła tylko tego, że wszystko można zniszczyć* (K.T., s. 348). Arendt odmawia jednak zabrania głosu z pozycji moralisty. Jej refleksja bardzo rzadko opuszcza teren polityki, gdy wypowiada się na temat antysemityzmu, ekspansjonizmu wielkich mocarstw XIX w., mechanizmów i funkcjonowania *totalitarnego systemu*. Odrzucając rolę sędziego Arendt pragnie zająć miejsce w długiej tradycji myślicieli, którzy poczynili od Arystotelesa aż po Arona poddają refleksji rodzące się i zanikające systemy polityczne. Mimo to nie mamy przed sobą dzieła kobiety będącej widzem epoki, w której przyszło

² Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Niezależna Oficyna Wydawnicza „Nowa“, Warszawa 1989, s. 237; dalej w tekście w nawiasie: K.T. i nr strony.

³ List z 24 września 1946 r., cytowany przez E. Young-Bruehl, tamże, s. 262.

⁴ H. Arendt, *The nature of Totalitarianism*, nie opublikowana konferencja z 1954, cytowana przez E. Young-Bruehl, tamże, s. 265.

jej żyć. Arendt doświadczyła na sobie zbyt wielu dramatów i cierpień swego czasu i narodu, aby nie pisać z autentyczną pasją zrozumienia rzeczywistości, pasją naznaczoną pragnieniem wiary w człowieka i w obietnicę nowych początków: *Initium ut esset homo creatus est, człowiek stworzony został po to, by uczynić początek, powiedział św. Augustyn. Ten początek gwarantują każde nowe narodziny; tym początkiem jest doprawdy każdy z ludzi* (K.T., s. 365).

* * *

„Korzenie totalitaryzmu“ obejmują trzy części noszące tytuły: „Antysemityzm“, „Imperializm“, „Totalitaryzm“. Są one do tego stopnia od siebie niezależne, iż np. w wydaniu francuskim ukazały się w znacznym odstępie czasowym⁵.

Pisząc o antysemityzmie Arendt wychodzi z podwójnego twierdzenia: z jednej strony *konflikty polityczne XX wieku umieściły Żydów w centrum wydarzeń* (K.T., s. 5), z drugiej strony antysemityzm jest jednym z tych enigmatycznych nurtów europejskiej historii, które wypływają na powierzchnię przy okazji *ostatecznej katastrofy* (K.T., s. 6). W jej przekonaniu nie jest dziełem historycznego „przypadku“, że *ów pozornie drobny i nieistotny problem żydowski ma wątpliwy zaszczyt wprawienia w ruch całej tej piekielnej maszyny* (K.T., s. 9); ani wzrost nacjonalizmów, ani teoria mówiąca o Żydzie jako o „koźle ofiarnym“ nie są w stanie wytłumaczyć tego stanu rzeczy. Jej teza usiłuje wykazać, że współczesny antysemityzm – *świecka ideologia XIX wieku* – jest zjawiskiem politycznym par excellence i że dzisiejsza sytuacja Żydów objawia być może najgłębszy kryzys w *dziejach Zachodu od upadku Cesarstwa Rzymskiego* (K.T., s. 15). Racji nowożytnego antysemityzmu autorka szuka w historii stosunków między Żydami a państwem (rozdz. II) oraz w historii relacji między Żydami a społeczeństwem (rozdz. III).

Nowożytny antysemityzm trzeba rozpatrywać na ogólnym tle rozwoju państwa narodowego (K.T., s. 15). Wyemancypowany Żyd często odgrywał w państwie narodowym istotną rolę ekonomiczną i przede wszystkim finansową, która czyniła z niego nieuniknionego współnika samej władzy i to niezależnie od kolejnych przemian politycznych danego ustroju. Klasycznym typem Żyda jest tutaj bankier. Jego osobiste przeznaczenie było nierozzerwalnie związane z przeznacze-

niem państwa i tą drogą, przez ponad sto lat, powoli i stopniowo, antysemityzm torował sobie drogę do prawie wszystkich warstw w zdecydowanej większości krajów europejskich; każda klasa społeczna wchodząca w konflikt z państwem jako takim stawiała się antysemicka, ponieważ Żydzi byli jedyną grupą społeczną, która zdawała się reprezentować państwo (K.T., s. 26). Jednocześnie Żyd uosabiał jedyny ponad-europejski element w podzielonej na narodowości Europie. Ideologia antysemicka pojawiła się w momencie, w którym narastał kryzys koncepcji państwa narodowego oraz zbiegła się z początkiem imperializmu. Opierała się na przekonaniu pragnącym widzieć w Żydach ponadnarodową grupę ludzi, którzy byli uważani za ukrytych za kulisami manipulatorów politycznego losu wszystkich narodów (K.T., s. 37). Tym samym demaskowała jeden z głównych elementów współczesnego antysemityzmu: ponadnarodowi antysemici, mimo gotowości do zniszczenia struktury politycznej swojego narodu byli podatni na hipernacjonalistyczną gadaninę, gdyż plemienny nacjonalizm, z jego nieumiarkowaną żądzą podboju, stanowił jedną z głównych sił, które byłyby w stanie wymusić otwarcie wąskich i skromnych granic państwa narodowego i jego suwerenności (K.T., s. 38).

W opinii Arendt antysemityzm społeczny ma swe paradoksalne korzenie we wzrastającym równouprawnieniu Żydów z pozostałymi grupami społecznymi: *Im równiejsze warunki stawarzano Żydom, tym bardziej zaskakująca była ich odmienność. Uświadomienie sobie tego wywoływało niechęć społeczną do Żydów, a jednocześnie szczególne zainteresowanie nimi* (K.T., s. 48). Ma się tu do czynienia z fundamentalną dwuznacznością, która widziała Żyda żyjącego w napięciu pomiędzy korzyścią płynącą z jego sytuacji a odrzuceniem, pomiędzy figurą pariasa wykluczonego z własnego społeczeństwa a dorobkiewiczem wchodzącego w nową rzeczywistość społeczną na drodze wyrzeczenia się swego semickiego pochodzenia. Przypominając portret Benjamina Disraeliego, prozę Prousta oraz ukazując światowe życie przedmieść Saint-Germain Arendt kreśli koniec pewnej epoki i dwuznaczną rolę, jaką odgrywali w niej Żydzi, dla których żydowskie pochodzenie, wolne od religijnych i politycznych konotacji,

⁵ O antysemityzmie, Seuil 1984; Imperializm, Fayard 1982; System totalitarny, Seuil 1972.

wszędzie stało się czynnikiem psychologicznym (K.T., s. 71). W jej przekonaniu, historia antysemityzmu nie może być właściwie zrozumiana bez owych psychologicznych i społecznych czynników, które w oczach Żyda sprowadziłyby jego żydowskość do poczucia odrębności, a w oczach innych wiązały ją albo z „cnotą” ... albo z „występkim”. *Interpretacja przez społeczeństwo żydowskiego pochodzenia oraz roli odgrywanej przez Żydów w życiu społecznym wiąże się ściśle z przerażającą precyzją, z jaką można uruchomić mechanizmy antysemickie* (K.T., s. 74). Tę część dzieła kończy analiza sprawy Dreyfusa. Studium to wydaje się już dziś nieaktualne, niemniej jednak jego główna wartość polega na ujawnieniu możliwości wykorzystania antysemityzmu, tak jak to miała potwierdzić niedaleka przyszłość.

Dużo napisano na temat powyższej analizy antysemityzmu, która zresztą nie przekonała wszystkich czytelników. Dyskusje wokół wydania „Eichmanna w Jerozolimie” – sama Arendt była nawet oskarżona o antysemityzm – znacznie wpłynęły na lekturę „Antysemityzmu”. W zamiarze Arendt nie leżało zrelacjonowanie historii antysemityzmu. Nie rościła sobie pretensji do *bezzstronnego i uczciwego przedstawienia historii Żydów, którego potrzebę uważa zresztą za większą niż kiedykolwiek przedtem (...)* *Wyczerpująca historia antysemityzmu nie została jeszcze napisana i wykracza poza problematykę tej książki* (K.T., s. 5). Autorka przyznaje się do zamiaru dania własnego „niezależnego wkładu” naznaczonego perspektywą tego, czym staje się antysemityzm w założeniach i praktyce nazizmu. Na marginesie historii widzianej przez historyków pragnie spisywać swe intuicje i sugestie, traktując je jako sprzeciw wobec wszystkich możliwych stereotypów oficjalnej historiografii.

W „Imperializmie” (tytuł II cz. dzieła) Arendt przedstawia rozwój idei państwa narodowego pod koniec XIX w. Przybierając formę kolonialnego lub kontynentalnego imperializmu proces ten podminował stary porządek polityczny, zrodził ruchy rasistowskie i utwierdził w skali światowej ekspansjonistyczne zapędy. „Ekspansja dla samej ekspansji” – takie było założenie i cel polityczny rządów państw, utwierdzonych w przekonaniu przez burżuazję, iż interes samego państwa domagał się większej przestrzeni życiowej, niż mogły jej zapewnić granice państw. *Eksport władzy potulnie podążał*

za eksportem kapitałów (K.T., s. 111). Mamy więc do czynienia z rządami burżuazji i jej filozofii politycznej, której przedstawicielem jest Hobbes. Władza polityczna staje się rzeczywistością samą w sobie, *istotą politycznego działania, jedyną treścią polityki*. Jest w służbie jednego jedynego celu: ekspansji, która dokonuje się na zasadzie przymierza kapitału z masami, „nadmiaru” pieniądza i „nadmiaru” w ludziach, zaś wspólnym rysem takiego stanu rzeczy jest uniezależnienie się od miejsca swego pochodzenia. Posługując się terminologią nieograniczonej ekspansji, władzy dla samej władzy, zdeklasowanych mas, nadmiaru, Arendt zakorzenia w historii kluczowe pojęcia swej analizy totalitarnego systemu.

Imperialistycznemu przedsięwzięciu towarzyszyło to, co Arendt nazywa *przedświtem rasizmu* – idea rasy zrodzona z przekonania o wyższości jednej rasy nad innymi, prowadząca do *ustanowienia ekskluzywnej kasty w obcym kraju, której jedyną funkcją było rządzić, a nie kolonizować* (K.T., s. 147). Chodzi tu o kastę biurokratów, którzy sprawują swe funkcje z nonszalancją i całkowitą obojętnością, bez przejawiania jakiegokolwiek zainteresowania swymi podwładnymi, ludzi pozbawionych najmniejszej chęci nawiązania bezpośrednich kontaktów międzyludzkich. Kultuwują przy tym nimb tajemniczości, działają ponad wszelką kontrolą i przyczyniają się do procesu nieograniczonej ekspansji podlegając jedynie władzy ustalonych przez siebie praw. Biurokrata *podporządkowuje się prawom procesu utożsamiając się z anonimowymi siłami, którym powinien służyć, by ów proces trwał; będzie uważał siebie tylko za funkcję (...)* (K.T., s. 171). Z powyższego opisu wyłania się typ hitlerowskiego i stalinowskiego urzędnika, który nie rządzi ludźmi, ale manipuluje szyframi i przedmiotami, będąc posłuszny wyższym prawom Natury lub Historii – jedynie obowiązującym prawom totalitarnych systemów.

Różny od kolonialnego, imperializm kontynentalny za siłę napędową ma *nacjonalizm plemienny*, który miał niewiele *wspólnego z nacjonalizmem w pełni rozwiniętego zachodniego państwa narodowego* (K.T., s. 181). Pangermanizm i pansławizm organizują się pod postacią ruchów, które niesione przekonaniem o Bożym wybraniu pociągają za sobą we wspólnej emocjonalnej żarliwości ludzi, których łączy ta sama pogarda ist-

niejących struktur prawnych i politycznych. W ten sposób *odrębny świat jednostki ludzkiej (...) kurczy się do nieistotnych rozmiarów lub zanika w nurcie dynamicznego ruchu czegoś uniwersalnego* (K.T., s. 196). Fakt powstawania owych pan-ruchów prowokuje rozkład istniejących już systemów partyjnych państwa narodowego oraz niszczy same podstawy dawnego porządku prawno-politycznego: ideę równości ludzi zbudowaną na ich przynależności do rodzaju ludzkiego, prawo rozumiane jako gwarant stabilności sytuacji politycznej, a także państwo jako trwałą strukturę będącą w służbie politycznej całości. Plasując się ponad partiami, prawem i państwem ruchy te podlegają wyłącznie prawom historycznego procesu, za którego narzędzia się uważają. W ostatnim rozdziale omawianej części, opisując zjawiska mniejszości narodowych i bezpaństwowców, Arendt analizuje *zmiężdżenie państwa narodowego oraz koniec praw człowieka. Ludzie ci utracili prawa, które uważano za niezbywalne, a nawet je tak określano: mianowicie Prawa Człowieka* (K.T., s. 210). Analiza fenomenu wynarodowienia zakorzenia się w jej osobistych doświadczeniach Żydówki, zmuszonej do opuszczenia hitlerowskich Niemiec i przyjęcia drugiego obywatelstwa dopiero po osiemnastu latach. Arendt studiuje to, co sama nazywa *najnowszym zjawiskiem współczesnej historii*: pojawienie się ludzi pozbawionych wszelkich praw, zdanych na rzeczywistość obozów internowania, wyjętych spod opieki prawa jako przedstawiciele innych narodowości i będących przedmiotem zarządzeń policji. Utrata praw państwowych znaczyła de facto utratę praw człowieka, ponieważ państwo przekształciło się z *narzędzia prawa w narzędzie narodu*. Osoby pozbawione narodowości, uchodźcy, przesiedleńcy, ludzie nikomu niepotrzebni, bez miejsca zamieszkania i prawa, które by ich chroniło: wszyscy oni samym faktem swego istnienia obnażyli bankructwo ideału Praw Człowieka, gdyż każdy mógł stwierdzić, że *człowiek, będący tylko człowiekiem i niczym innym, właśnie utracił te cechy, które umożliwiały innym traktowanie go jak bliźniego* (K.T., s. 232).

Dwie pierwsze części „Korzeni totalitaryzmu” miały podwójną funkcję: z jednej strony chodziło o dokonanie analizy różnorodnych elementów, które – czasami może nieświadomie – umożliwiły pojawienie się czasu i miejsc dogodnych dla rozwoju totalitarnego przedsięwzięcia: polityczny antysemi-

tyzm jako broń wymierzona przeciw państwu, antysemityzm społeczny powstały na bazie psychicznego rozdarcia wyemancypowanego Żyda, kolonialny i kontynentalny ekspansjonizm, kryzys i upadek tak państwa narodowego jak i związanego z nim porządku prawnego itd.; z drugiej strony zadaniem poprzednich partii było wypracowanie kluczowych pojęć, które posłużą następnie do analizy systemu totalitarnego: pojęcia masy i nadmiaru, masowego zrywu, biurokracji, historycznego procesu... Jeśli wyjaśnienie fenomenu totalitaryzmu kryje się w „krystalizacji” wielu możliwych motywacji wziętych w całej ich złożoności, to III cz. książki jest tą partią, w której „krystalizują się” poprzednie poszukiwania i analizy jej autorki.

Rozdz. I nosi tytuł „Bezklasowe społeczeństwo”. Według Arendt ustroj totalitarny *może zachować władzę tylko wtedy, kiedy znajduje się w ruchu i porusza wszystko wokół siebie* (K.T., s. 247). Owa żywotna niestałość jest możliwa jedynie tam, gdzie ma się do czynienia z masami rozproszonych indywiduów, które w następstwie upadku nie mają nic ze sobą wspólnego albo też zostały pozbawione struktur, które – czy to w formie klas społecznych, czy partii politycznych – łączyły wzajemnie ludzi. Instytucje, o których mowa, do zrealizowania planu totalnego panowania nad społeczeństwem potrzebują „heterogennej jednolitości”. Jeśli jej nie znajdują, pracują nad jej stworzeniem. *W społeczeństwie radzieckim osiągnięto atomizację mas umiejętnie stosując powtarzające się czystki, które nieodmiennie poprzedzały likwidacje całych grup ludzi* (K.T., s. 257). Niejako mimochodem Arendt stawia pytanie o zdumiewający *sojusz zawarty między masami a elitą*. Jedyną możliwą odpowiedzią na to nieoczekiwane zbliżenie jest dla niej łącząca je ta sama niechęć wobec hipokryzji i pretensjonalności burżuazji.

W swej analizie systemu totalitarnego Arendt wyodrębnia dwie fazy: okres przed objęciem władzy i po. Propaganda ustroju i jego organizacja są dwoma połączonymi i wzajemnie się uzależniającymi aspektami pierwszej fazy. Odwołanie się do propagandy jest niezbędne tak długo, dopóki totalitaryzm wzrasta we wrogim mu środowisku, natomiast po przejściu władzy następuje czas indoktrynacji. Forma i efekt propagandy są bardziej istotne niż jej treść. Przybierając kształt *nieomyłnej przepowiedni totalitarna propaganda uczyniła*

z ideologicznej naukowości i jej chwytów polegających na formułowaniu przepowiedni metodę skuteczną, choć absurdalną pod względem treści (K.T., s. 274). Nadto stara się skonstruować zupełnie fikcyjny a mimo to spoisty świat, zdolny konkurować ze światem rzeczywistym. Formy ustrojowe totalitaryzmu, „całkowicie oryginalne“, dążą do realizacji tego fikcyjnego świata. Arendt zauważa, że *nazizm i bolszewizm doszły do takich samych rozwiązań organizacyjnych z bardzo odmiennych historycznych punktów wyjścia* (K.T., s. 294). Principia organizacji ustroju są następujące: w środku znajduje się Wódz, odpowiedzialny za całość i wolny od wszelkiej kontroli i osądu; dalej, różny stopień przynależności do ruchu: sympatycy, szarzy członkowie, elity, grono wtajemniczonych; funkcjonowanie kręgów przynależności będących swoistego rodzaju zasłonami lub filtrami w obliczu ciągle zagrażającej rzeczywistości nietotalitarnego świata; plastyczność systemu wynikająca z nieustannego przemieszczania się prawdziwych ośrodków władzy.

Rozdz. III noszący tytuł „Totalitaryzm u władzy“, Arendt rozpoczyna ukazaniem cech charakterystycznych państwa totalitarnego: wzmocnienie jeśli nie podwojenie różnego rodzaju służb, fasadowa władza skrywająca faktyczną, prawdziwą władzę sprawowaną przez tajemnicze siły. W rzeczywistości efektywne jądro władzy znajduje się w rękach *super-skutecznej i superkompetentnej tajnej policji* (K.T., s. 320). Kluczowe staje się pojęcie *obiektywnego wroga*. Jego definicja zmienia się w zależności od politycznych okoliczności i potrzeb systemu. *Kategoria podejrzanego obejmuje w warunkach totalitaryzmu całą ludność (...) Istoty ludzkie podejrzane są po prostu z definicji, ze względu na swoją umiejętność myślenia* (K.T., s. 326). Następne stronicie, naznaczone dużym ładunkiem uczuciowym, Arendt poświęca analizie rzeczywistości obozów koncentracyjnych, nazywając je *doświadczalnymi laboratoriami w sytuacji totalnego panowania*. Totalitarny plan doprowadzony jest tu do takiego apogeum, w którym poskromienie człowieka przez człowieka rodzi sytuację piekła na ziemi. Obozy nie są marginalnym efektem totalitarnego systemu, są jego centrum i prawdziwym obliczem.

Zakończenie „Korzeni totalitaryzmu“ zostało w trzech pierwszych wydaniach nieco zmienione. W 1951 r. książka kończyła się wyżej omówionym trzecim rozdziałem. Do drugiego

wydania z 1958 r. autorka dorzuciła „Refleksje o rewolucji węgierskiej”, tekst, który napisała po powstaniu w 1956 r., oraz artykuł „Ideologia i terror” opublikowany w 1953 r. w „Review of Politics”. W edycji z 1966 r. właśnie ten ostatni tekst został potraktowany jako zakończenie.

„Ideologia i terror” stawia sobie za zadanie ukazanie radykalnej nowości omówionych wyżej systemów totalitarnych naszej epoki, nazizmu i stalinizmu. Obydwa dążyły do podporządkowania sobie innych i nieograniczonej ekspansji. Czy to w przypadku systemu stalinowskiego począwszy od 1930 r., czy hitlerowskiego od 1938 r., tak jeden jak i drugi nie mogą być utożsamiane jedynie z tyranią i despotyzmem ani też wypływać z nieszczęsnej koniunktury historycznego zbiegu okoliczności, pojawienia się takich osób, jak Hitler czy Stalin. *Totalitarny rząd (...) zlikwidował samą alternatywę, do której w filozofii politycznej odwoływano się we wszelkich definicjach istoty rządów, czyli alternatywę: rząd uprawniony albo bezprawny, władza arbitralna albo legitymizowana* (K.T., s. 350). Arendt poddaje analizie ich bezprecedensowy charakter posługując się właśnie pojęciami ideologii i terroru. Termin „ideologia” bierze w jego etymologicznym znaczeniu: „logika pewnej idei”. Na podstawie prostej przesłanki i dzięki dedukcyjnej logice ideologia jest w stanie wytłumaczyć bieg dziejów jako jedyny w swoim rodzaju proces historii, całkowicie spoisty i możliwy do przewidzenia. Charakter totalitarny jest związany nie ze wstępną przesłanką, ale z ową logiczną dialektyką, która – oderwana od wszelkiego kontaktu z doświadczeniem i konkretną rzeczywistością oraz posługując się czystą abstrakcją – może posunąć się aż do stwierdzenia istnienia rzeczywistości „prawdziwszej” niż rzeczywistość (koncepcja ideologicznej „nad-rzeczywistości”). Stosując terror systemy totalitarne dążą do pozbycia się przeszkód lub opóźnień napotykanych przez prawa natury lub historii w procesie ich realizacji. Opierają się na terrorze, tak jak ustroje demokratyczne na wolności obywatelskiej. Absolutystyczne panowanie prowadzi człowieka do sytuacji granicznego doświadczenia, z jego radykalizmem i beznadziejnością: *bezsilności, doświadczenia kompletnego osamotnienia w odniesieniu do świata, poczucia nieprzydatności wynikającej z faktu odrzucenia ze społeczeństwa, które zagubiło pierwotne znaczenie „societas”*.

* * *

Już począwszy od 1951 r. nie brakło krytyk poświęconych „Korzeniom totalitaryzmu”. Wydaje mi się, że można je zmieścić w pięciu głównych punktach.

– Niektórzy zarzucali Arendt brak jasno zdefiniowanej metody. Licznych czytelników zbija z tropu sposób, w jaki autorka maluje swe socjo-historyczne freski, wykorzystuje archiwalne dokumenty jakby to była literatura piękna, wypowiada sądy robiące czasami wrażenie tyleż stanowczych, ile niewystarczająco uzasadnionych. Arendt nie przybiera postawy ni socjologa, ni historyka, ni nawet filozofa, którzy czują się w obowiązku usprawiedliwić swój punkt widzenia przed kolegami-naukowcami. Jej dzieło dotyka każdej z tych dziedzin, a jednak nie chce podporządkować się przyjętym w tych dyscyplinach naukowych regułom i kanonom. Jestem przekonany, że dzieło Arendt jest pozycją oryginalną i że odrzucenie „akademizmu” było wynikiem świadomego wyboru fenomenologa, który stara się raczej uchwycić zjawisko totalitaryzmu wykorzystując te elementy, które w jego przekonaniu byłyby w stanie przybliżyć zrozumienie.

– Dyskusje wokół „Korzeni totalitaryzmu” dotyczą również znaczenia samego terminu „totalitaryzm”. Czy należy w nim widzieć – tak jak J.P. Faye – *pomieszany wytwór amerykańskiej nauki politycznej i mądrości narodów, którego główną właściwością jest możliwość odniesienia go do każdej sytuacji*?²⁶ Arendt, twierdzi, że terminu „totalitaryzm” trzeba używać *oszczędnie i roztropnie*. Przydaje się do oceny konkretnego przedziału czasowego w historii hitleryzmu i stalinizmu. Ustroje te, biorąc pod uwagę ich szczególnie destrukcyjne oddziaływanie na sytuację polityczną, nie mogą być postawione na równi z żadnym innym. W opinii autorki „Korzeni” ich bezprecedensowość i zbliżone cechy wspólne sprawiają, że można je przedzielić granicą, której zadaniem jest nie tyle zestawienie ich obok siebie, ile przede wszystkim radykalne oddzielenie od klasycznych ustrojów politycznych.

– Niektóre krytyki nie omieszczały zaznaczyć, że jej analizy koncentrowały się bardziej na nazizmie niż stalinizmie. Wszystkie materiały dotyczące antysemityzmu i imperializmu dotyczą przede wszystkim hitlerowskich Niemiec, nie są więc w stanie wytłumaczyć ewolucji Związku Radzieckiego lat 1917-

–30. Arendt była rzeczywiście świadoma wewnętrznego zachwiania proporcji swej książki, *planując poświęcić lata 1952–1953 na napisanie oddzielnego studium zatytułowanego „marksistowskie elementy totalitaryzmu”*⁷. Na temat marksizmu w wydaniu stalinowskim należałoby z pewnością napisać mniej więcej to samo, co w pierwszych dwóch częściach książki odnosi się do specyfiki nazizmu.

– Zarzucano również Arendt fakt usystematyzowania pewnych danych, które prawdopodobnie bardziej były wynikiem szczególnego kontekstu historycznego niż w pełni świadomego przedsięwzięcia. David Riesman tak pisze na ten temat: *Przypisuje Pani politycznej decyzji, to co częściowo jest skutkiem wypracowanej i złożonej ewolucji instytucjonalnej*⁸. Arendt uważa, że totalitaryzmy bazują na swego rodzaju całościowej spójności, która ma dwie przyczyny: z jednej strony fakt, że totalitaryzm zakłada nieprzerwany proces „wchłaniania” wszystkiego, co napotyka na swej drodze, a z drugiej jego ideologiczny charakter, który domaga się myślowego samookreślenia i działania według schematów przymusowej logiki.

– Z racji, iż oba studiowane ustroje totalitarne zakończyły swe istnienie wraz ze śmiercią uosabiających je leaderów, niektórzy zadawali sobie pytanie, czy w analizie i refleksji totalitaryzmu Arendt w wystarczającym stopniu dowartościowała rolę i miejsce ich przywódców. Ale czy za taką krytyką nie kryje się przewrotna intencja sprowadzenia totalitaryzmu do dawnych kategorii dyktatury lub despotyzmu albo też przypisania tragicznego w skutkach obrotu wydarzeń obłudowi jednego człowieka i technicznym możliwościom epoki? Arendt z całą rozważą kładzie nacisk na ideologiczny i techniczny aspekt analizowanego przez nią systemu. I chociaż przyznaje, że idea Wodza jest jego główną racją istnienia, że to od jego, Wodza, osobistej odpowiedzialności zależy wprowadzenie w życie totalitarnego programu, to jednak podkreśla, że ZSRR Chruszczowa, „zdetotalitaryzowane”, *z dnia na dzień, bez wielkiego wstrząsu może wrócić do praktyk totalitarnych* (K.T., s. 244).

⁶J.P. Faye, *La critique du langage et son économie*, Galilée, Paris 1973, s. 67.

⁷E. Young-Bruehl, tamże, s. 276.

⁸Tamże, s. 329.

* * *

W 40 lat po ich napisaniu „Korzenie totalitaryzmu“ nadal skutecznie opierają się próbie czasu. Nigdy nie może ustać wysiłek interpretacji bezprecedensowych w historii ludzkości wydarzeń, ludzkości, która była świadkiem *radikalnego zła* (...), *które wyłoniło się w związku z systemem, w którym wszyscy ludzie stali się równie zbędni* (K.T., s. 348). Nigdy nie pozbędziemy się lęku przed powrotem takiej formy rządów, która *jako możliwość i zawsze obecne niebezpieczeństwo będzie nam odtąd stale towarzyszyć, tak jak inne formy rządów, które – pojawiając się w innych momentach historycznych i wspierając się na odmiennych fundamentalnych doświadczeniach – pozostały z ludzkością niezależnie od chwilowych porażek* (K.T., s. 365). Jak się wyraził francuski filozof Claude Lefort, *bez postawienia sobie pytania o totalitaryzm nie byłoby się w stanie zrobić ani jednego kroku w dziedzinie znajomości reguł życia politycznego naszych czasów*. Dzięki analizie „czystej formy“ totalitarnego ustroju Arendt stworzyła dzieło jedyne w swoim rodzaju i ciągle aktualne, tego ustroju, który dąży do uczynienia wszystkich ludzi jednakowo bezwartościowymi po to, by objąć wyłączne panowanie nad całym człowiekiem i każdym człowiekiem; tego ustroju, który usiłuje zbudować swoistego rodzaju „nad-rzeczywistość“, której siłą przekonywania, spójność i logiczność posuwają się aż do pragnienia *przekształcenia samej natury człowieka* (K.T., s. 347). Tym samym zostaje zniszczone u samego korzenia życie polityczne, społeczne i osobiste narodu, a... historia wydaje się osiągać swój kres. Na zakończenie swego dzieła H. Arendt kreśli te słowa: *W dziejach każdy koniec nieuchronnie kryje w sobie nowy początek; ten początek jest obietnicą, jedynym „przekazem“, jaki koniec może kiedykolwiek stworzyć* (K.T., s. 365). Początek oddany sprawie człowieka, sprawie i honorowi wolnego człowieka.

François-Xavier Dumortier
 tłum. Witold Sokołowski SJ

Straty wojenne Polski – problem nadal otwarty

Oszacowanie rozmiarów strat poniesionych przez Polskę w latach II wojny światowej nasyca wiele trudności. Zmiany granic państwowych, wielkie ruchy migracyjne podczas wojny jak i po jej zakończeniu oraz zróżnicowana struktura narodowościowa na obszarze Rzeczypospolitej w granicach z 1939 r., komplikują wszelkie zabiegi zmierzające do ustalenia ostatecznego bilansu demograficznego lat 1939–1945. Wspomnieć trzeba ponadto, iż ostatni przedwojenny spis ludności przeprowadzono w 1931 r., niewiele więc możemy powiedzieć o zmianach ludnościowych, które zaszły do dnia 1 IX 1939 r. Nie sposób też pominąć faktu, iż wyniki tego spisu są kwestionowane przez wielu historyków, zwłaszcza co do struktury narodowościowej. Ustalono ponad wszelką wątpliwość, że liczebność mniejszości narodowych – głównie słowiańskich – została zaniżona. Wreszcie wskazać należy na okoliczność, iż pierwszy powojenny spis ludności przeprowadzony w 1946 r. w warunkach trwających przemieszczeń ludności, wojny domowej i organizowania się nowej administracji, nie może budzić pełnego zaufania badaczy tego problemu.

Nie mniej istotnym czynnikiem utrudniającym sporządzenie owego bilansu była polityka władz okupacyjnych w Polsce. Starły się one, zwłaszcza w końcowym okresie wojny, zatrzeć ślady swej zbrodniczej działalności wymierzonej przeciwko obywatelom polskim.

Mimo wskazanych wyżej trudności, materialne jak i ludnościowe straty Polski oszacowano zaskakująco szybko. Kierując się założeniem, iż szczegółowe ustalenie rozmiarów strat wojennych umożliwi wystawienie Niemcom rachunku za spowodowane zniszczenia, rząd „lubelski” powołał do życia Biuro Odszkodowań Wojennych (BOW) działające z ramienia Prezydium Rady Ministrów. W odniesieniu do strat demograficznych, z inicjatywy BOW, a na podstawie zarządzenia Ministerstwa Administracji Publicznej z 9 VI 1945 r. przeprowadzono, według jednolitej instrukcji, rejestrację

wszystkich przypadków śmierci z rąk wroga w latach wojny. Dochodzenie następowało z urzędu i obejmowało ludność zamieszkałą w chwili rejestracji na terenie miast i gmin wiejskich, przy porównaniu jej ze stanem z 1 IX 1939 r. Dla weryfikacji sporządzonego w ten sposób szacunku strat biologicznych BOW powołało ekspertów, którzy utworzyli Komitet Redakcyjny, przygotowujący materiały do odpowiedniej, oficjalnej publikacji.

Efektom prac BOW było opublikowane w styczniu 1947 r. „Sprawozdanie w przedmiocie strat i szkód wojennych Polski w latach 1939–1945”. Straty biologiczne społeczeństwa polskiego zawarto w tabelach I–V na stronach 24–28. Podano tam, iż utraciło życie 6028 tys. obywateli polskich z czego 644 tys. wskutek bezpośrednich działań wojennych (w tym straty wojska 123 tys., straty ludności cywilnej 521 tys.), a wskutek terroru okupanta 5 384 tys. (3 577 tys. to ofiary obozów, pacyfikacji, egzekucji, likwidacji gett itp., 1286 tys. to ofiary więzień i pobytu w innych miejscach odosobnienia, 521 tys. to zmarli poza obozami i więzieniami w następstwie doznanych ran, okaleczeń i nadmiernej pracy).

Liczba 6028 tys. obywateli polskich poległych, zamordowanych i zmarłych z ran i wycieńczenia przyjmowana jest przez ogół społeczeństwa i kolejne pokolenia historyków bez większych zastrzeżeń. Znajdujemy ją zarówno w popularnej czterotomowej Encyklopedii Powszechnej PWN¹ jak i w najnowszych podręcznikach historii Polski².

Ustalenia BOW, bez szerszego komentarza, powtarzane były także przez najwybitniejszych znawców problematyki okupacyjnych losów ziem polskich. Cz. Madajczyk, autor fundamentalnego dzieła pt. „Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce” zamieszcza zestawienie strat biologicznych wg ustaleń BOW, obok innych szacunków, nie rozstrzygając sprawy ich poprawności³. Co prawda podejmowano także próby innego spojrzenia na zagadnienie strat biologicznych Polski w latach II wojny światowej, prowadziły one jednak do końcowych wniosków bardzo podobnych do ustaleń BOW, mimo iż przyjmowano inne założenia metodyczne. Na szczególną uwagę zasługują dwie próby zbilansowania strat demograficznych. Cz. Łuczak przez szczegółowe wyliczenie poszczególnych kategorii strat, doszedł do konkluzji, że *całkowite straty ludności Polski w granicach z 1939 r. sięgają ok.*

6 mln osób⁴. Do identycznego wniosku doszedł K. Piesowicz, autor najnowszego szacunku opublikowanego na łamach „Studiów Demograficznych”⁵.

Dla kompletności obrazu stanu badań dodać należy, iż zdarzały się i inne szacunki. H. Kopeć, ekspert na procesie Fischera oszacował straty Polski na 5800 tys. osób, a inny demograf, A. Maryański, biorąc pod uwagę tylko obszar Polski w granicach powojennych, uznał, iż bliska stanu rzeczywistego będzie liczba 4–4,5 mln osób. Nie ulega jednak wątpliwości, że zdecydowana większość badaczy zajmujących się problematyką II wojny światowej skłania się ku przyjęciu liczby 6 mln osób, za najbliższą prawdy. Wydawać by się mogło, że sprawa strat demograficznych Polski jest definitywnie zamknięta i niewiele nowego można tu dodać.

Pobieżna analiza danych BOW prowadzi jednak nieodparcie do wniosku, że „Sprawozdanie w przedmiocie strat i szkód wojennych Polski w latach 1939–1945” zawiera EVIDENTNE FAŁSZERSTWO. Autorzy szacunku, nie wymienieni z nazwiska, we wstępie do części tabelarycznej informują, że straty wojenne zostały obliczone w *stosunku do Polski w granicach powojennych z wyłączeniem Ziem Odzyskanych, a w odniesieniu do strat biologicznych brana była pod uwagę także ludność narodowości polskiej i żydowskiej zamieszkała na terenach odstąpionych Związkowi Radzieckiemu, gdyż ludność ta posiadała, względnie posiadałaby gdyby żyła, prawo opcji na rzecz Polski*.

Oznacza to w praktyce, iż w liczbie 6 028 tys. osób narodowości polskiej i żydowskiej, poległych, zamordowanych i zmarłych z wycieńczenia, zawarto także ofiary zbrodni popełnionych na Kresach wschodnich i to nie tylko w latach 1941–1944, gdy rządili tu hitlerowcy, ale i w latach 1939–1941 i 1944–1945, kiedy niepodzielnie władały tu organy NKWD. Tak więc liczba 6028 tys., wymieniana odtąd w „Sprawozda-

¹ Encyklopedia Powszechna PWN, t. 3, Warszawa 1975, s. 593.

² J.R. Szaflik, *Historia Polski 1939–1947*, Warszawa 1987, s. 36; A. Czubski, J. Topolski, *Historia Polski*, Wrocław 1989, s. 541.

³ Cz. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. II, Warszawa 1970, s. 371.

⁴ Cz. Łuczak, *Polityka ludnościowa i ekonomiczna hitlerowskich Niemiec w okupowanej Polsce*, Poznań 1979, s. 114–115 i 215–217.

⁵ K. Piesowicz, *Ważniejsze zmiany w zaludnieniu ziem polskich w czasie II wojny światowej*, „Studia Demograficzne”, nr 3, 1988, s. 82, tab. 2.

niu“, publikacjach naukowych i popularnonaukowych, wystąpieniach polityków i działaczy społecznych TYLKO W KONTEKŚCIE ZBRODNI HITLEROWSKICH winna być używana na określenie ŁĄCZNEGO BILANSU LUDNOŚCIOWEGO OKUPACJI HITLEROWSKIEJ I SOWIECKIEJ.

Inna sprawa to poprawność samego szacunku. Budzi on zastrzeżenia chociażby z tego względu, iż stan wiedzy o zbrodniach okupantów bezpośrednio po zakończeniu wojny nie był pełny, brakowało poważnych publikacji na ten temat. Dzisiaj nasza wiedza jest znacznie bogatsza, chociaż nadal niewystarczająca. Wątpliwości wywołuje fakt, iż w „Sprawozdaniu“ nie została ujawniona metoda, którą posłużono się do oszacowania strat ludnościowych na *terenach odstąpionych Związkowi Radzieckiemu*. Niedostępność źródeł dla tego obszaru, ograniczenia cenzuralne i ogólna atmosfera polityczna w Polsce tego okresu nakazują sceptycyzm co do ustaleń w tej mierze.

Nadal aktualne wydaje się więc pytanie o wysokość strat biologicznych narodu polskiego i żydowskiego w latach 1939–1945 na obszarze II Rzeczypospolitej. Ważnym zadaniem dla polskiej historiografii tego okresu będzie też przynajmniej szacunkowe ustalenie rozmiarów strat demograficznych poniesionych w następstwie zbrodniczej polityki hitlerowskich Niemiec i stalinowskiego ZSRR. Czy jest to możliwe? Sądzę że tak. Wskazują na to chociażby najnowsze szacunki stanowiące pewien postęp w stosunku do „Sprawozdania“. Interesującą próbę ustalenia wysokości strat ludnościowych Polski podczas ostatniej wojny podjął wspomniany już K. Piesowicz. Niewątpliwą zaletą tego szacunku jest wyraźne oddzielenie strat poniesionych na ziemiach wschodnich i na terenach etnicznie polskich. Autor ustalił, że łączne straty Polaków i Żydów na ziemiach etnicznych sięgają 4,3 mln osób (2,3 mln Polaków i 2 mln Żydów), a na Kresach 1,5 mln (0,7 mln Polaków i 0,8 mln Żydów). Po uwzględnieniu strat innych mniejszości narodowych zamieszkałych na ziemiach etnicznie polskich doszedł do ogólnej liczby ok. 6 mln zamordowanych, poległych i zmarłych z wycieńczenia w latach II wojny światowej.

Szacunek ten budzi jednak sporo poważnych wątpliwości. Przede wszystkim nie dowiemy się z niego, ile osób stało się ofiarami zbrodni stalinowskich, gdyż straty na Kresach po-

traktowano łącznie dla całego okresu wojny. Wrzucenie do jednego worka zbrodni hitlerowskich, stalinowskich, a także popełnionych przez nacjonalistów ukraińskich nie wydaje się uzasadnione. Poza tym liczba 700 tys. osób narodowości polskiej z Kresów wschodnich, które utraciły życie w latach 1939–1945, wydaje się znacznie zaniżona. W opracowaniach powstałych na emigracji przyjmuje się, iż w okresie rządów sowieckich, do 1941 r., deportowano stąd blisko 1,7 mln osób, z czego co najmniej 850 tys. Polaków. Szacuje się że tylko do 1 X 1942 r. zmarło z wyczerpania lub zostało zamordowanych ok. 850 tys. osób, czyli połowa deportowanych⁶. Przyjmując, że wśród zmarłych Polacy stanowili podobny odsetek jak wśród ogółu deportowanych, dochodzimy do liczby ok. 425 tys. Polaków pozbawionych życia wskutek akcji deportacyjnych. A przecież w głębi ZSRR pozostawało wciąż jeszcze kilkaset tysięcy Polaków przebywających w niezwykle ciężkich warunkach. W 1944 r. statystyki Związku Patriotów Polskich wykazywały tam obecność ok. 290 tys. Polaków⁷. Umieralność wśród deportowanych przebywających na Syberii była ogromna, chociaż trudna do oszacowania. Wskazać także należy, iż straty Polaków na Kresach były spowodowane nie tylko akcjami deportacyjnymi. Dwukrotnie przetoczył się wtedy front niemiecko-rosyjski, w 1941 i 1944 r. W latach 1943–1944 trwała wojna partyzancka, z którą wiązały się okrutne akcje pacyfikacyjne wymierzone przeciwko ludności cywilnej stanowiącej oparcie dla partyzantki. Wołyń i Kresy południowe były terenem masakr, których sprawcami byli nacjonaści ukraińscy. Straty tylko z tego tytułu ocenia się na 140 tys. osób. Wymienić trzeba wreszcie fakt, że powtórne opanowanie Kresów przez Armię Czerwoną w 1944 r. przyniosło nową falę terroru i deportacji do ZSRR. Ich ofiarą padła głównie ludność polska. Nie przesądzając ostatecznie sprawy, można uznać, iż liczba 1 mln Polaków, którzy utracili życie na Kresach w wyniku polityki obu okupantów, określać będzie minimalny poziom strat w latach 1939–1945.

Straty społeczności żydowskiej na Kresach wydają się również mocno zaniżone. Podczas gdy K. Piesowicz szacuje je

⁶ B. Podoski, *Polska Wschodnia 1939–1941*, Rzym 1945, tab. 14.

⁷ A. Głowacki, *Przemieszczenie obywateli polskich w Związku Radzieckim w 1944 roku*, Łódź 1989, s. 11.

na 0,8 mln osób, to Cz. Madajczyk ocenia, że tylko w dystrykcie galicyjskim z rąk hitlerowców i nacjonalistów ukraińskich zginęło ponad 0,5 mln Żydów, 160–225 tys. w Białostockiem i ok. 300 tys. na pozostałych obszarach wschodnich. Podsumowanie tych liczb daje wielkości znacznie przewyższające szacunek K. Piesowicza, a pamiętać należy, iż nie uwzględniono ofiar deportacji na Syberię, którą objęto także część ludności żydowskiej. I w tym przypadku uznać należy, iż liczba 1 mln Żydów pozbawionych życia na Kresach lub w wyniku deportacji do ZSRR nie będzie zawyżona.

Reasumując, stwierdzić trzeba, iż dotychczasowe ustalenia co do strat ludnościowych Polski w latach 1939–1945, zwłaszcza zaś dane zawarte w oficjalnym „Sprawozdaniu w przedmiocie strat i szkód wojennych Polski w latach 1939–1945” powinny być zrewidowane. W miarę możliwości spełnić należy postulat wyraźnego wyodrębnienia strat poniesionych w wyniku terroru i deportacji lat 1939–1941 na Kresach wschodnich II Rzeczypospolitej. Nie ulega wątpliwości, iż ogólna liczba strat biologicznych ludności polskiej i żydowskiej znacznie przekracza przyjmowaną dotychczas liczbę 6 mln osób.

Janusz Wróbel

Sztuka – procent od kontemplacji

Jak pożar lasów

Mój przyjaciel z Powstania, patrząc na moje rysunki, które robiłem w chwilach wytchnienia, mówił z poznańska: *Wisz co, brachu? Jeżeli ty to tak widzisz, to uważaj przechodząc przez ulicę, bo pod tranway wpadniesz!* A chodziło przecież nie o abstrakcję, tylko o nieznaczną deformację, o narzucenie rysunkowi pewnego stylu. Otóż, jeżeli już deformacja – która jest rodzajem autorskiego porządku – może wzbudzić tyle nieporozumień, to cóż mówić o abstrakcji. Ludzie na ogół wciąż nie są przygotowani do patrzenia na obraz abstrakcyjny, choć ponad trzy czwarte wieku minęło od startu tej estetycznej rewolucji. Ściśle biorąc Wassily Kandinsky swoją pierwszą abstrakcyjną akwarelę namalował w 1910 r. I zaczęło się!...

Był czas, gdy TYLKO abstrakcjonizm usiłowano nazywać prawdziwym malarstwem – wszystko, co się mieściło w pojęciu sztuki figuratywnej, zostało wyrzucone za burtę, jako „literatura“. To stanowczo minęło. Po wielu bałamutnych dyskusjach dotarliśmy szczęśliwie do jedynie rozsądnej konkluzji, że zasadniczo nie ma różnicy między abstrakcją a figuracją. Najlepiej to ujęli dwaj wybitni panowie, Polak Józef Czapski i Francuz Jacques Cousteau, w pewnej rozmowie, którą emitowano we francuskim programie Agora w czerwcu 1985 r. Cousteau, głośny badacz morskich głębin, nie jest ani malarzem, ani krytykiem. Człowiek wielkiej kultury, twórczy – w zeszłym roku został przyjęty do Akademii Francuskiej – był dobrym partnerem dla naszego niezwyklego starca, który już wtedy miał 89 lat. Cousteau zaczął od pytania, czy Czapski jest zadowolony ze swego życia.

– Niezbyt jestem zadowolony z siebie, bo choć uprawiam dwa zawody, maluję i piszę stosunkowo dużo, to w gruncie rzeczy uważam się za dyletanta. Jedyłą rzeczą, jaką usiłowałem w życiu zgłębić, było i jest malarstwo, które na poważnie zaczęło się u mnie tu, we Francji, w latach czterdziestych, pięćdziesiątych.

– *Pisze pan również teksty teoretyczne o malarstwie. W jednym z nich ustosunkował się pan do abstrakcjonizmu, zostało to opublikowane w zbiorze „L’Oeil”.*

– *Tak. Nie zmieniłem zdania od tego czasu. (...) Moja generacja postawiła w Polsce problem „malarstwa-malarstwa”, chcąc się odżegnać od malarstwa przedstawiającego. Pożarto temat, tak bardzo miano dosyć malarstwa patriotycznego, tragicznego, jako idei wiodącej...*

– *Ale odrzucił pan abstrakcjonizm...*

– *Tak... Nie odrzuciłem abstrakcjonizmu teoretycznie, ale... nie ma potrzeby malować umyślnie abstrakcyjnie. Każde bowiem wielkie malarstwo jest już i tak abstrakcyjne (...) To Cocteau gdzieś powiedział, że najwięksi abstrakcyjniści, jakich zna, to najwięksi Holendrzy...*

– *Czy to również i pańskie zdanie? Uważa pan na przykład, że Vermeer jest abstrakcjonistą? Czy wedle pana granica ustalona między malarstwem realistycznym a abstrakcyjnym jest granicą sztuczną?*

– *Tak. Teraz tej granicy prawie nie ma. Każdy maluje jak chce (...) Pułapką dla malarstwa jest raczej to, iż posługuje się ono naturą nie widząc jej naprawdę. Bo widzieć tak jak wszyscy, to nie jest widzenie.*

Charakterystyczne jest to PRAWIE Czapskiego. Po wojnie granica między dwoma rodzajami malarstwa rzeczywiście zaczęła niknąć w oczach. Jednocześnie abstrakcjonizm wszedł w fazę ogromnego rozwoju. Głośny angielski krytyk, Herbert Read, powiedział wtedy, że to się rozprzestrzenia jak pożar lasów. Brzmiało to ambiwalentnie, choć Read był stanowczo po stronie abstrakcji. W tej chwili setki tysięcy osób uprawiają malarstwo, bo na pewnym niewyszukanym poziomie abstrakcja nie wymaga wielkich umiejętności. Czy tego rodzaju horyzontalne, „demokratyczne” krzewienie się tej sztuki wychodzi jej na dobre? Gombrowicz, jak sam mówił, nie znał się na malarstwie, ale utkwily mi w głowie jego kategoryczne słowa w „Dzienniku”: *Malarzy zabija ilość malarzy!* To prawda. Czapski napisał, 30 lat temu, esej pt. „Abstrakcja – za i przeciw”. Przepisuję ostatni akapit: *Sztuka przyszłości? Nic o niej nie wiemy, jej nieprzewidywalność jest istotą wszelkiej autentycznej twórczości. Obok niagary produkcji abstrakcyjnej, obok jej artystów i całej tłuszczy ich naśladowców, jej zawrotnych dziś sukcesów, obok potoku pysznych i kategory-*

cznych manifestów, płyną jeszcze nurty podziemne i istnieją ciche źródła, ku którym trzeba się nisko schylić, żeby ich smak poznać. Chiński poemat z epoki Song mówi: „Sztuka stwarza coś, co jest ponad kształtem rzeczy, chociaż jej znaczenie polega na tym, by zachować kształt rzeczy“.

Czapski! Cały kraj, wszyscy jesteśmy pod urokiem tej wysokiej i chudej postaci. Czuje się w tym człowieku jakąś krystalizację najlepszych cech polskich i rodzimego geniuszu. Jego droga w obu wojnach, przez łagry, jego eseje i wspomnienia pisane słowem prostym a odkrywczym („Na nie-ludzkiej ziemi“ to nie tylko dokument, również dzieło literackie!), jego malarstwo i refleksyjny stosunek do malarstwa – wszystko to razem wzięte złożyło się na całość niepospolicie czarującą. Trzeba dodać do tego jego urok osobisty i roztargnienie wręcz przysłowiowe, wreszcie wygląd arystokratyczny wąskiej twarzy, rąk i postaci. I tak go widział Cousteau: *Emanuje z niego swoboda bardzo w wyrazie arystokratyczna, bo też i jest on arystokratą, ale płynąca raczej stąd, iż jest on wielkim, niezależnym artystą.* Jesienią 1987 r. byłem w Maisons-Laffitte. Pani Zofia Hertzowa opowiadała, że Czapski już prawie nic nie widzi, maluje po omacku i wciąż zapisuje kolejne kajety snując swe niewyczerpane wspomnienia i rozmyślania, na marginesie zdobione rysunkami. Odczytać tego w żaden sposób nie można. Takie ma pismo; posiadam jego list z 1947 r., który wysłał po moim artykule o śmierci Bonnarda. Do dziś zdołałem odczytać tylko niektóre wyrazy. Wtedy też, od pani Zofii, nasłuchiwałem się dużo o roztargnieniu Czapskiego. Ale weźmy do ręki Wańkowicza „Drogą do Urzędowa“, znajduje się tam pyszny żartobliwy portret Czapskiego, który występuje w książce jako major Putten, mianowany przez Andersa szefem Wydziału Prasy i Propagandy Armii Polskiej na Wschodzie; taką właśnie funkcję pełnił prawdziwy Hutten-Czapski. Podobno skreślony tu obraz roztargnienia Czapskiego bynajmniej nie jest przesadny.

Putten skrzywił się, jakby cytrynę ugryzł, ale ponad wszystko speszył się nową gaffą z niepoznawaniem ludzi. Wady tej swojej, dochodzącej do rozmiaru kalectwa, wstydził się, będąc wyniesiony na odpowiedzialne stanowisko. Oblegał go Urzędów polski, który to Urzędów magnat inflancki, chowany w Petersburgu i Paryżu nad wyraz teoretycznie kochał, ale którego najdoskonalej nie znał. Okropnie się wstydził niepoznawania ludzi

z tego Urzędowa jako hrabia raz, jako major dwa, jako szef Kultury i Prasy trzy – bo obawiał się, żeby go nie posądzono o zadzieranie nosa. A przecież był najdalej od tego. U siebie w propagandzie przeprowadził, że oficerowie i szeregowi stołowali się wspólnie i był specjalnie uprzejmy dla szeregowych:

– Ja już pana gdzieś widziałem – bawił rozmowę za stołem jakiegoś kaprała.

– Tak jest, panie majorze.

– A jakie funkcje pan pełnił?

– Jestem kierowcą pana majora i przywiozłem pana majora na obiad.

Od tego miejsca tekst się zagęści i ściemnieje, więc niezbędne jest skupienie uwagi. Wracamy bowiem do abstrakcji, która niejedno ma imię i niesłychanie rozbudowaną dialektykę. Jak przy każdej analizie tego rodzaju zjawisk i tu natykamy się na trudności terminologiczne, o czym już pisałem w szkicu pt. „Niepodobieństwo języka” („PP” 4/1990). Trzeba się zdecydować na własne arbitralnie ustalone nazwy. Więc na określenie malarstwa, gdzie – mimo wszystko – natura pozostaje punktem wyjścia, będziemy używać terminu „abstrakcja naturalna”, w drugim wypadku – „abstrakcja czysta”.

Monet, w swoim cyklu „Katedry” i w drugim – „Nenufary” (od paru lat trzeba je oglądać w imponująco pięknym muzeum d’Orsay), pozostaje bardzo blisko natury, nie ma najmniejszego kłopotu z rozróżnieniem struktury katedry czy lilii wodnej. Jednocześnie widzi się już w tym wyraźnie zarys tkanki abstrakcyjnej, jakby drugą rentgenowską naturę tych rzeczy – w rozbiciu na składniki, tak w rysunku, jak i w barwie. Abstrakcja naturalna, to jakby ukazanie pierwotnej struktury, obnażonej i wyizolowanej. Ale tego się można dopatrzeć, w istocie rzeczy, w każdym malarstwie, czy to będzie surowy realista Masaccio czy Braque, z tą różnicą, że w abstrakcji naturalnej ukazuje się to w stanie dziewiczym. Innym, już zupełnie wyrazistym tego przykładem byłoby malarstwo Jean Bazaine’a. Przypominam sobie jego mozaikę w kościele Sacré-Coeur w Audincourt. Plamy i smugi: żółte, zielone, różowe, niebieskie, poprzecinane ciemnymi wrzecionami wiązań. Czy oddaliliśmy się tu od natury? I tak, i nie. Nie można w tym rozróżnić ni fali, ni ryby, ni trzciny. A

jednak odnajduje się te wszystkie rzeczy w tkance kompozycji i – jak sam Bazaine proponował – wyczuwa się *zew wesoly i silny, niby rzeka na wiosnę*. Malarzowi udało się uchwycić grę rytmów kosmicznych. Dawniej malarze figuratywni wyrażali uniwersalny symbolizm malując heliotropy czy skały, jak Van Gogh czy Cézanne. U abstrakcjonisty Bazaine'a pojawia się to samo – w stanie czystym. Tego rodzaju kompozycje łączy z naturą podwójny stosunek: WYCHODZA stamtąd i na powrót do natury się ODNOSZA. Najpierw obserwacja światła i barw pozwoliła artyście ten symboliczny żywioł stworzyć w obrazie, następnie sam obraz naprowadza myśli na naturę, sugeruje jej wyobrażenie. W Polsce do tej samej kategorii można zaliczyć kilku dobrych malarzy, jak Dominik, Sempoliński, Tymoszewski i inni. Kierują nimi emocje zrodzone w kontakcie z naturą, choć nie wolno powiedzieć, że natura im „pozowała”.

Notabene, Bazaine stanowczo odrzuca etykietę „abstrakcjonizmu” i rzeczywiście, nie jest to szczęśliwa nazwa, nielogiczna – tylko że innej nie ma i w końcu spełnia ona swoje zadanie u szerokiej publiczności. Abstrakcja naturalna zdaje się doskonale współbrzmieć z uczuciami religijnymi epoki. Mozaika Bazaine'a, jego witraże oraz witraże innego wybitnego artysty, Manessiera, należą do najbardziej przekonujących dzieł odnawiającego się we Francji (od dość dawna) prądu sztuki sakralnej. Współczesnemu człowiekowi znacznie trudniej przychodzi akceptowanie figuralnych i dosłownych misterii, które tak zachwycaly ludzi średniowiecza i renesansu. Nie budzi tych sprzeciwów mgławicowy, symboliczny język abstrakcji. Analogiczne jakby (choć nie religijne) cele transcendentalne wyczuwało się kiedyś u Malewicza, drugiego obok Kandinsky'ego pioniera abstrakcji w Rosji. Teoria Kazimierza Malewicza, którą nazwał *Suprematyzmem* (od łacińskiego *supremus* – najwyższy) miała nie tylko formalne założenia. Stosunkowo niedawno odnaleziono w jego pismach informację, że po Suprematyzmie mechanicznym doszedł on do *Suprematyzmu kosmicznego*. W 1918 r, w X salonie państwowym w Moskwie, wystawił słynny „Biały kwadrat na białym tle”, stanowiący najbardziej radykalną, przekakującą pośrednie fazy, realizację abstrakcjonizmu. W katalogu, używając charakterystycznego słownictwa, artysta napisał: *Od dziś, droga człowieka prowadzi wskroś przestrzeni...*

*Przebiłem niebieski abażur granic koloru, wtargnąłem w biel.
U mego boku, towarzysze piloci, sterujcie w tej przestrzeni!
Białe swobodne morze przed wami się rozciąga.*

Malewicza, zresztą, należy umieścić w ramach abstrakcji czystej, nie ma tam niczego, co kojarzyłoby się z materialnością natury. Linia ta ma drugie źródło, w teorii De Stijl holenderskiego i w malarstwie Piet Mondriana. Tu artysta dysponował tylko linią i kolorem. Była to purytańska wersja czystej abstrakcji, nie uwzględniająca nawet roli materii malarzkiej, warstwowości farby. U nas Stażewski jest najbliższy takiego geometrycznego czy nawet matematycznego traktowania obrazu. Wykluczone są, w tej koncepcji, wszelkie Cézanne'owskie zagęszczenia, ciężar gatunkowy i koncentracja energii, bo sugerują wypukłość i perspektywę. Wykluczone jakiegokolwiek rozróżnienie między formą a ideą. Cóż pozostaje? Dwuwymiarowa płaszczyzna w kolorach i liniach geometrycznych. Wymowę takiego rozstrzygnięcia można ująć w paru punktach. Ma to wartość egzystencjalną, bowiem krzywa inaczej działa na system zmysłowy i psychiczny niż prosta; czerwień inaczej niż zieleń itd. Pewien sens jest zawarty we wzajemnej relacji znaków: zestawienia linearne albo kolorystyczne powodują spokój lub dysonans i zgrzyt. Dodatkowy sens wynika z ich relacji z czterema brzegami płótna, które w tej koncepcji obrazu grają rolę aktywną. Były nawet propozycje, aby tego rodzaju przestrzeń nazwać przestrzenią bilardu, bo jak w bilardzie kule odbijają się od bandy, tak tu formy od brzegów obrazu. Istnieją wreszcie wartości melodyczne i rytmiczne wynikające z tych wszystkich razem wziętych relacji.

Zdawałoby się, że takie malarstwo nie nastrocza specjalnie głębokich problemów. Ale twórcy zadbali o to, by swoim ideom przydać intelektualnej głębi, broniąc się przed zarzutem, że jest to w końcu układanka doskonale dekoracyjna i nic poza tym. Pisałem w „Ojczyźnie obrazów” („PP” 2/1990), zdaje mi się, że sztuka współczesna cierpi na swoistą hipertrofię komentarza filozoficznego czy pseudofilozoficznego, przy czym – rzecz charakterystyczna – rażąca dysproporcja zachodzi między nikłością jakościową i duchową tej twórczości a jej rozbudowanym komentarzem. Wiąże się to z okolicznością, że abstrakcję łatwiej podrobić niż obraz reali-

styczny, co pociąga za sobą nadmiar malarstwa bezwartościowego. Mondrian, którego oczywiście do tej drugiej kategorii nikt nie ma prawa zaliczyć, twórca tzw. neoplastycyzmu, aspirował w swoich pismach do absolutu i tym wyjaśnił swoją krańcową ascezę. Oto próbka argumentacji: pitagoryzm to Liczby, zwłaszcza liczby w postaci unaocznionej, jako proste formy geometryczne, które dotyczą istoty wszechrzeczy; obraz neoplastyczny nie jest negacją świata i wszelkiego przedmiotu: tak dalece nie jest negacją, że nawet nie chce tych rzeczy przedstawiać, po prostu JEST NIMI sam w sobie. Zresztą ten ruch purytański mniej miał zawsze zwolenników, niż abstrakcja żywiołowa, zwana też liryczną, nie znająca żadnych ograniczeń fakturalnych czy geometrycznych.

Ta odmiana abstrakcji niesie w sobie sugestię trzeciego wymiaru, choć nie za pomocą perspektywy. Trójwymiarowość będzie efektem gęstości struktur, porowatości i wystrzępienia konturów, bogactwa samej materii, nawarstwiania się sąsiadujących ze sobą barw, tonów zimnych i gorących. Francuzi zwą to taszyzmem, Niemcy informelem, Amerykanie Szkołą Pacyfiku „action-painting”, ale wszystkie te nazwy kursują wymiennie. „Obraz-krzyk”, jak się czasem mówi, usiłuje oddać natychmiastowość emocji za pomocą eksplozji barwnych pasów i pręgów (Wols), poprzez grafizm rozplątanych kolorowych nici czy strumyków (Pollock), drogą erupcji wulkanicznych (Hosiasson) czy przez konstelacje kropek (Sam Francis). Przy okazji proszę zauważyć, z jaką niesłychaną trudnością przymierza się do tych opisów literackie słownictwo, jak szuka wybiegów metafory, ryzykownych podobieństw ze wszystkich dziedzin dynamiki, muzyki, temperatury, akustyki, cieczy czy w końcu pasmanterii! Istotnie, opisać abstrakcyjny obraz to cyrkowa sztuka lingwistyczna. Trzeba pilnie uważać, by nie popaść w mino-derię, nie dać się porwać przenośniom nic nie znaczącym.

Istnieje, jakby na stronie, grupa kaligrafów, z Hartungiem, Schneiderem i Soulages'em na czele. Nazwano ich *mistrzami czerni*. Obrazy Hartunga kojarzą się z dalekowschodnim pismem, czasem mają efekt jakby-surrealistyczny. U Schneidera gest się rozszerza, ma więcej siły. Soulages tworzy prawdziwe nokturny architektoniczne. W inny świat wciąga nas Delaunay swoimi „Formami kolistymi”, o wielkiej barw-

nej dynamice, które są jakby aluzją do przyciągających się wzajemnie ciał niebieskich. Niektóre, zwane *formami orficznymi* noszą nazwę „Słońce i księżyc”. U Paula Klee, którego obrazy są radością dla oczu, w pryncypialnie czystej przestrzeni zawiązuje się jakaś twórcza tajemnica. O Klee chciałoby się napisać całkiem osobno, bo stoi on daleko od formalizmu wielu swoich głośnych kolegów, nie był też wyłącznie abstrakcyjny – zawsze wzruszająco prawdziwy. Jego pisma o sztuce zjednują powagą, prostotą i szczerością myśli.

Abstrakcja o sugestii trójwymiarowości ma naturę analityczną, toteż każdy malarz wybiera sobie jeden motyw czy jeden środek ekspresji. Tylko nieliczni, o bardziej złożonym talencie, potrafili uprawiać parę odmiennych stylów, przrzucać się, jak Kandinsky, z krańca na kraniec torując ścieżki innym. Co do Klee, jest on największym wynalazcą form w połowie wieku, obok Picassa. Ani malarzy realistycznych, ani abstrakcjonistów nic nie chroni przed sklerozą i manierą, ale jest jasne, że ci ostatni popadają w manierę bez porównania częściej.

Czy są jakieś konkluzje tego ogólnikowego spojrzenia na sztukę nie-przedstawiającą? Historia uczy, że każdy styl szuka sposobów najlepszego oddania rzeczywistości, ale z czasem schematyzuje swoje zdobycze i metody, tracąc kontakt z pierwotnymi źródłami inspiracji – i wchodzi na równię pochyłą abstrahowania. Tak już było w sztuce jaskiniowej, kiedy wielkie kompozycje animalistyczne przekształciły się w ideogramy, torując drogę pismu. Abstrakcja z reguły pojawiała się w momencie, gdy wyższa cywilizacja przekazywała swoje formy niższej, niezdolnej ich unieść. Grecy przekazali swoje monety Gallom i Persom – wkrótce realistyczne, harmonijne głowy na monetach przeobraziły się w niezgrabne schematyczne znaki nie do poznania. Podobne zjawiska zachodziły na styku Europy i Afryki. Gdy tylko Afryka wchodzi w stosunki z Europą, jej sztuka staje się figuralna, czemu zawdzięczamy przepięknie mosiężne głowy państwa Ife, powstałe w XIII w. I odwrotnie, gdy kontakt ten zanikał, Afryka zawsze powracała do swoich geometryzacji. Czy nie jest podobnie z pożarem abstrakcjonizmu: może Spengler się nie mylił przepowiadając zmierzch Zachodu?

Musimy jednak przyznać, że to wielobarwne i wielokształtne zjawisko nie jest wyłącznie życiem stylów czy jarmar-

kiem stylów. W pewien ostry sposób wiąże się ono z sensem współczesnej cywilizacji. Świat jest dziś refleksyjny, człowiek swoją refleksją otacza nie tylko rzeczy, ale także swoje czynności w stosunku do rzeczy: abstrakcja wprowadziła nieustającą refleksję odnoszącą się do samego aktu malowania, do sposobu, w jaki formy się wiążą w zderzeniu świadomości z przestrzennym otoczeniem. Świat jest analityczny, stale go prześladowa pokusa czynnika pierwszego i czystego; abstrakcja usiłuje zbudować malarstwo czyste, które jest tylko malarstwem (jest to malarstwo-malarstwo, w ujęciu Czapskiego). Świat wszystko lokalizuje w przestrzeni i matematyzuje, sprowadza materię do energii, energię do ruchów przestrzeni; podobnie abstrakcja jest stałą medytacją o przestrzeni – twórczyni wszystkiego.

Malarze nie-figuratywni mogą czerpać pewne argumenty z kultury ortodoksyjnego islamu, który, zabroniwszy przedstawień Boga i wszelkich spekulacji na temat Boga, pozwolił rozkwitnąć arabesce, tym oszołamiającym splotom znaków nie-figuratywnych, będących nośnikami i wyrazem wiary. Abstrakcja, która zawiera postulaty duchowości, ma podstawy, by powołać się na wielkie możliwości arabeski. Szukano też argumentów gdzie indziej. Niektórych, efektownych zresztą, dostarczył Wilhelm Worringer, rozwinięszy tezę, że sztuka jest zawsze wyrazem określonej mentalności. W „Abstraktion und Einfühlung” rozróżnił dwie postawy: wizję wyrażającą ufność do świata immanentnego, co się wyraża poprzez figurację i realizm, jak to było w klasycznej Grecji czy w Odrodzeniu; oraz wizję brzemenną w podejrzliwości do transcendencji – ta ucieka się do schematyzmu lub abstrakcji, jak w sztuce nordyckiej, czy w islamie. Czy to odnosi się również do teraźniejszości? Wspomniałem o sztuce nie-przedstawiającej w służbie stanów religijnych, gdzie zdaje się spełniać swoją rolę znacznie owocniej niż figuracja. Abstrakcja ma tendencje transcendentalne. Zwolennicy geniuszu nordyckiego powołują się na inną jeszcze dychotomię, którą swego czasu sformułowała pani de Staël, przeciwstawiając Północy Południe. Słyszysz się czasem, że ilekroć w sztuce Północy spotykamy formy naturalistyczne, to można przypuszczać, że wyszły one z Południa. We współczesnej abstrakcji jest coś z dawnego Raumscheu, tego świętego strachu przed pustką, analogicznego do horror vacui w starożytnej fizyce; to za

przyczyną Raumscheu w starej Irlandii rozmnożyły się te przebogate sploty gałęzianki w rękopisach – co powtórzyło się swoiście w zdobnictwie ludów stepowych.

Ogromna fala anty-figuracywności zrodziła potrzebę nowych technik i materiałów. Szydzono sobie z tej okazji mało. Może czytelnik pamięta postać malarza z „Ulicy nadbrzeżnej” Steinbecka: *Malarz Henri zmienił technikę. Henri malował klejem, rdzą i kolorowymi kurzymi piórami, ale się zmienił i następne cztery jego obrazy zostały wykonane z wszelkiego rodzaju skorupki od orzechów...* W „12 krzesłach” Ilfa i Pietrowa jest taki geniusz, który maluje owsem, a koń zjada mu obraz. Żart, choćby najudańszy, sprawy nie wyczerpie. Można sobie postawić uzasadnione pytanie: Czym się staje – w tych ciekawych, ale i prowokujących abstrakcjach – pojęcie „dzieła sztuki” i „artystycznej twórczości”? To już nie jest kwestia słownikowa, tylko problem filozoficzny, narzucający się z całą usilnością. Poszukiwania tych malarzy są uprawnione, o czym dużo, choć fragmentarycznie, wyżej napisałem. Nie wyjaśniona pozostaje granica między tym, CO JEST, A CO NIE JEST malarstwem. Termin „obraz-przedmiot”, jak się mówi o kompozycjach Césara Domela, składających się z najróżniejszych materiałów, gdzie obok partii malowanych pojawia się drewno w różnych gatunkach, stal, miedź i dużo plastiku (co stwarza nowe rytmy, sugeruje nie wyrażone dotąd rodzaje energii), niczego właściwie nie wyjaśnia. Gdyby postanowiono zarezerwować słowo „malarstwo” dla płócien, papieru, deski pokrytych farbami i dla kompozycji muralnych, to dla tamtych utworów należałoby znaleźć nowe nazwy, których dotąd nie było potrzeby szukać. I to miałoby sens. Ale nikt się nie chce na to zdobyć. To jest, jak staropolacy mawiali, rzucanie kilimkiem w oczy. To jeszcze jeden welon mistyfikacji. Powstające wciąż najdziwniejsze dzieła nadal noszą szlachetne imię malarstwa – z przydatkiem innych dezorientujących terminów, jak neo-fowiści, neo-ekspresjoniści, Nuovi-Nuovi, Bad painters, arte povera, Body-artists, malarstwo ziemi, a innych w tej chwili nie pamiętam.

I jeszcze jedno trzeba odnotować, dla względnej okrągłości tego szkicu. Wymyślając bez przerwy nowe niebywałe techniki artyści zagubili wiele tajemnic poprzedniego kunsztu. Znikły niektóre farby. Pisarz wysokiej subtelnej kultury,

Julien Gracq, porównując błękity i złoto Fra Angelica do niebieskich i żółtych tonów Vermeera wysunął tezę, że laicyzacja malarstwa dała w rezultacie despirytualizację jego materii: *Od czasów Bizancjum i Fra Angelica malarstwo już nigdy się nie ośmieliło przywdziać szaty światła*. Tak napisał w niedużej, jak zwykle u niego, pełnej myśli książce „En lisant en écrivant” (1981). Kto ułoży katalog zatraconych technik? Np. błękit z cereluiny, wytwarzany na bazie kobaltu. Zmieszany z żółcią neapolitańską przydawał ciepła cieniowaniu nieba na horyzoncie. Tylko, kto dziś jeszcze dba o malowanie nieba? Może nawet już się nie patrzy w niebo? Idąc za myślą Julien Gracq dorzucmy, że znikły niemal wszystkie ziemie naturalne jeszcze w 1660 r. znajdujące się na palecie Vermeera. Na ich miejsce używa się błota, różnych barwników syntetycznych, które ze względu na niespójność swych kompozycji spełzają po paru latach. Bez końca tak można by stawiać pytania o sens tej dobrowolnej entropii materiałów i o jej przyczyny. Od kryształu Fra Angelica do ziem Vermeera, od ziem Vermeera do błot współczesnych – jaka rozkładająca chemia była tu czynna? I jakiego to świata niższego, upokorzonego, bez szans trwałości to wszystko jest wyrazem?

Gdy myślę o abstrakcji, której przesłanki rozumiem i oceniam, jak trzeba, jest mi bardzo żal tamtego immanentnego malarstwa. A jednak młodzi ludzie od paru lat znowu zaczynają malować portrety i pejzaże i tego wciąż przybywa. Czy można z tym wiązać nadzieje?

Zbigniew Florczak

radio · telewizja

Argumentacja etyczna i jej znaczenie

Już po raz trzeci odbyło się spotkanie studentów i pracowników Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL ze studentami i filozofami brytyjskimi (Kazimierz Dolny nad Wisłą, 24–30 III 1990)*. Organizatorami sympozjum byli: ze strony KUL dr U. Żegleń, ze strony brytyjskiej P. Benn. Tym razem skład gości z Wielkiej Brytanii był bardziej zróżnicowany niż na poprzednich sesjach. Reprezentowany był bowiem nie tylko Oxford University, lecz – i to przede wszystkim – szkocki University of St. Andrews. Ponadto swojego przedstawiciela miał Cambridge University oraz London University.

Tematem obecnego sympozjum była etyka lub innymi słowy filozofia moralności. Tematy referatów okazały się, jak zwykle, bardzo zróżnicowane. W sumie jednak dałoby się wskazać trzy grupy poruszanych zagadnień: 1) ogólne problemy dotyczące teoriopoznawczych i metafizycznych podstaw etyki, 2) typy teorii etycznych i ich adekwatność w ujmowaniu faktów życia moralnego, 3) szczegółowe zagadnienia i dylematy moralne. Grupa pierwsza obejmowała następujące tematy: natura wiedzy moralnej i jej przedmiot; relatywizm prawdy i relatywizm systemów etycznych; związek między argumentacją za istnieniem Boga (w wersji Pascala) a moralnością; funk-

cja autorytetów w etyce; determinizm i wolna wola. Do grupy drugiej należały: dyskusja między konsekwencjalistycznym ujęciem moralności (w terminach czynów i ich faktycznych rezultatów) a ujęciem bardziej akcentującym rolę podmiotu moralności (przede wszystkim sferę intencji); spór między altruizmem a egoizmem; a ponadto próba krytycznej oceny etyki cnót A. MacIntyre'a. W grupie trzeciej poruszono zagadnienia dotyczące przerywania ciąży, kłamstwa, sprawiedliwości społecznej, kary, niewinności, związku między architekturą a moralnością oraz nauką a wartościowaniem.

Różnice między argumentacyjnym stylem filozofowania Brytyjczyków a erudycyjnym stylem filozofów i studentów KUL-u nie były tym razem wyraźnie widoczne. Niektóre referaty tych ostatnich (np. o kłamstwie czy o roli autorytetów w etyce) niewiele odbiegały od standardów analitycznych. Doc. Andrzej Szostek, reprezentujący jeden z dwóch nurtów etyki uprawianej na KUL-u, umiejętnie i sprawnie bronił koncepcji etyki personalistycznej, chociaż oparcie moralności na specyficznym dojrzeniu godności człowieka wzbudziło sporo wątpliwości.

W czasie sesji dominowało przekonanie, że uprawiając filozofię moralności należy zaczynać od rozpatrywania konkretnych przypadków i dylematów moralnych i na ich podstawie formułować poszczególne rozwiązania, a dopiero w dalszej kolejności wiązać je w ogólne teorie etyczne. W skrajnym przypadku

* Sprawozdania z poprzednich sympozjów ukazały się w „PP” 10/1986, s. 146–151 oraz w „PP” 11/1988, s. 304–306.

twierdzi się nawet, że należy poprześcić na owych szczegółowych rozwiązaniach, gdyż zbudowanie teorii etycznej obejmującej całości faktów życia moralnego jest niemożliwe. Opierając się na spostrzeżeniu, że owe szczegółowe rozwiązania zakładają prawdziwość ogólniejszych tez, proponowano również inne podejście – od metafizycznej wizji rzeczywistości ku ogólnej teorii etycznej i jej aplikacji do poszczególnych przypadków. To atrakcyjne, na pierwszy rzut oka, podejście zakłada wszelako prawdziwość i jedyność pewnej teorii rzeczywistości, co, w świetle wielości systemów metafizycznych i problematyczności kryteriów ich akceptacji, wydaje się założeniem trudnym do utrzymania.

Etyka jest często przedstawiana jako część filozofii praktycznej, tzn. – mówiąc upraszczająco – jako dostarczająca podstaw do podejmowania decyzji moralnych. Przebieg całego sympozjum pozwala na zasadne postawienie pytania, czy tak jest rzeczywiście. Wielokrotnie bowiem zgadzano się, jak należałoby postąpić w konkretnym przypadku, lecz trudności i rozbieżności zaczynały się na etapie uzasadnienia takiego postępowania, czyli na etapie budowy teorii etycznej. Wydaje się więc, że można zbudować różne teorie etyczne wyjaśniające te same intuicje i zachowania moralne. Nie jest to niczym dziwnym, jeśli zastosujemy do etyki znaną z filozofii nauki tezę o niedookreśleniu teorii przez dane empiryczne. Z tego punktu widzenia etyka jest dyscypliną bardziej teoretyczną niż praktyczną; mówi nie tyle, jak należy postępować, lecz raczej wyjaśnia (i to w spo-

sób nie wykluczający innych, konkurencyjnych wyjaśnień), dlaczego winno się postępować tak, jak postępujemy. Trudno byłoby jednak zaprzeczyć, że w pewnych przypadkach dane teorie etyczne mogą mieć wpływ na postępowanie człowieka, gdyż mimo wszystko stosunek etyki do swej dziedziny nie jest taki, jak stosunek fizyki do badanych przez nią przedmiotów. Twierdzenia o budowie atomu nie mogą w żaden sposób wpłynąć na zmianę zachowania się atomu, natomiast przekonanie kogoś o zasadności etycznej jakiegoś działania może mieć decydujący wpływ na podjęcie przez niego tego działania. Ale związek ten wydaje się bardzo luźny; stosunek etyki do działania nie jest logicznym stosunkiem wynikania łączącym przesłanki i konkluzje, lecz psychologicznym stosunkiem motywacyjnym.

Jeśli powyższe uwagi są trafne, to trzeba podać w wątpliwość często spotykaną w filozofii moralności argumentację, że należy odrzucić te teorie etyczne, które prowadzą do moralnie złych konsekwencji. Pomijając skomplikowany problem określenia zła moralnego, nie widać np. związku między stwierdzeniem, że etyka powinna (przynajmniej niekiedy) poprzestać na formułowaniu dopuszczających wyjątki maksym a postawą moralną przyjmującą, że wszystko jest dozwolone, czy też między podkreśleniem, że działanie jest kwalifikowane moralnie ze względu na obiektywne konsekwencje a postawą lekceważącą intencje działającego. Podobnie też teoria etyczna formułowana w postaci powszechnie obowiązujących norm moralnych nie dostarcza jednoznacznych wskazó-

wek, jak należy w konkretnych przypadkach postąpić. Nie można jej więc „obalać” przez wskazanie na istnienie dylematów moralnych i sytuacji spornych oraz wspierać tego argumentacją, że gdyby udało się z nimi uporać, teoria taka doprowadzi do despotyzmu w życiu codziennym oraz do podważenia autonomii i niepowtarzalności jednostki.

O ile zgodzić się, że etyka, jako system filozoficzny, nie zmienia istotnie naszego życia moralnego, a jedynie próbuje przede wszystkim dać głębsze wyjaśnienie dla istniejącego zbioru praktyk w tym zakresie, to rodzi się pytanie, które z faktów moralnych należy uznać za podstawę i instancje kontrolujące takie wyjaśnienia. Filozofowie brytyjscy mieli

wyraźną tendencję do preferowania sytuacji ekstremalnych, np. wyboru między kłamstwem a zachowaniem sekretu, między życiem matki a życiem dziecka itp. Wydaje się jednak wątpliwe, czy na podstawie takich przykładów można budować teorie etyczne obejmujące całość życia moralnego. Łatwo bowiem wtedy o fałszywe ujęcie wszystkich faktów moralnych na wzór owych sytuacji ekstremalnych. Patrząc jednak z innej perspektywy: powstaje poważna trudność, jak w sposób neutralny uwyraźnić, skądinąd intuicyjnie oczywiste, rozróżnienie między tzw. sytuacjami normalnymi a ekstremalnymi w dziedzinie moralności.

Piotr Gutowski, Tadeusz Szubka

książki

MIŁOSIERDZIE SŁOWA

Kazimierz Nowosielski

*Uparte oddychanie*Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza
Warszawa 1989, ss. 80

Uważa się, że nurt poetycki nazywany Nową Prywatnością pojawił się jako odpowiedź (czy przewrotna konsekwencja) na ruch nowofalowy zdominowany przez imperatywy życia zbiorowego, społeczne i historyczne uwarunkowania jednostkowych losów. Trudno właściwie mówić o jakiejś jaskrawej opozycji w materii tak subiektywnej i tak trudno poddającej się jednoznacznej interpretacji. Trudno też stawiać cezury pokoleniowe, bo poeci Nowej Prywatności bywają rówieśnikami „nowofalowców” albo są od nich młodsi o parę czy kilka lat zaledwie. Przesunięcie akcentów tematycznych na prywatny – intymny, biograficzny czy metafizyczny – wymiar rzeczywistości nie musi być wcale dyktowane potrzebą chwili ani dyscypliną programową, może wynikać po prostu z indywidualnych predyspozycji czy skłonności emocjonalnych poety. Takim samotnikiem chodzącym własnymi ścieżkami pamięci, tęsknot i marzeń jest poeta gdański, Kazimierz Nowosielski, autor pięciu zbiorów wierszy i książki krytycznej o powieści chłopskiej. Ujawniana w wierszach atencja dla literatury doprowadziła go do

działalności naukowej na Uniwersytecie Gdańskim.

Poeta rysuje wprost na początku zbioru perspektywę poznawczą własnej twórczości: *zwyczajność wystawiająca swoją niezwykłość*. Należy więc do tej kategorii artystów, którzy pragną oddać własną sztuką sprawiedliwość materialnej i moralnej urodzie świata. Cała ta książka jest przesycona subtelnym skupieniem nad sposobem wyrażenia kategoriami mowy prawd właściwie niewyraźnych – uroku i udręki *dotkliwego istnienia*, owego *jestem*, które będąc procesem, nie stanem, prowokuje twórców do karkołomnych niekiedy zmagających z językiem wszelkimi dostępnymi im środkami ekspresji. K. Nowosielski postawił na poetycką gawędę. Snuje więc liryczne opowieści o własnej wędrówce przez czas, o tym, że *Chłopiec/ goni zmierzch patykiem po płocie*, o tym, że *jak okrutną ciszą/ przycupnął motyl/ na sprzączce sandału* i o tym, że *Marzenia nasze jeszcze ktoś/ poniesie dalej poza sny/ i wśród mogił naszych on/ zaśpiewa piosenkę idącego*. Herbertowski duch męstwa ożywia te wiersze relacjonujące szare troski codzienności i obezwładniające agresje historii. Jednak maksymalizm kreacyjny poety jest właściwie figurą stylistyczną. Kiedy mówi: *i ja chciałbym wystawić/ co było na początku/ teraz i zawsze/ w blaskach i prochu* albo *Nie odejść z tego świata/ zbyt byle czym*, dodaje zaraz świadom własnych ograniczeń egzystencjalnych i duchowych: *Od czasu do czasu gwizdę na popasającą duszę/ gdy niepomna wilczej natury/ pobrzękuje niebiańskim dzwoneczkiem*. Zafascynowany ewangeliczną

pokusą świętości (*wrócić do lepszych siebie*) brnie pośród pytań i wątpliwości nie znajdując tego jedynego skutecznego przepisu na doczesną doskonałość (*przecież i Ty/ wezwać mnie możesz/ tylko takiego/ jakiego mnie masz*). Ale ta gorączka dociekania Bożych intencji i Bożej prawdy owocuje w wierszach Nowosielskiego niespodziewanym darem. Iluzoryczność szczęścia, względna wartość życiowych wyborów, tortura pytań bez odpowiedzi, poczucie niekonsekwencji ludzkich postaw i niepojętości przeczuwanych przeznaczeń obraca się mocą paradoksalności sztuki w łaskę, w samorodne jakby miłosierdzie Słowa, jego pierwotną, rajską skuteczność:

*nie wiem jakiemu Bogu
te chwile przeznaczone – w nich
[samych
i poza nimi – i jedynie
co mogę uczynić
to nazywać je tak lekko by świecić
oczekiwaniem (...)]*

(„W poezji“)

Słowo poezji staje się więc tutaj intencjonalnie kopią Słowa Stwórcy sugerując biblijną czystość kreowanego w ten sposób świata. Nie tylko wiersze Nowosielskiego, oczywiście, podlegają manipulacjom tej przewrotnej mistyki. Jest ona kategorią poznawczą w stosunku do wszelkiej sztuki, gdzie liczą się nie tyle programowe intencje, ile efekty estetyczne a poprzez nie wartości etyczne i metyfizyczne wszędzie tam, gdzie twórca dotyka pojęcia Boga czy nacechowanych religijnie planów świadomości. Jacek Sempoliński w szkicu pt. „Czy wierzący może być

artystą“ tak definiuje związki między tym co Stworzone a tym co sztuczne („Sacrum i sztuka“, Wydawnictwo Znak, 1989): *Artysta obraca się w kręgu prawdy i piękna, a więc wszystko, co czyni, jest dobre. Dobro jest mu dane, bo złem jest nieprawda i szpetota. No ale, jak widzi, jak rozumie piękno i prawdę? Są one atrybutami Boga, w Nim zawarte i zawarte też w Stworzeniu. Ale Stworzenie jest też poddane złu, a to, co piękne i prawdziwe, trzeba dopiero wytuskać. Ponadto trzeba rozstrzygnąć, czy ścigając prawdę, nie trzeba owego zła domieszać do swej sztuki, skoro zło może mieć przecież byt substancjalny? Prócz tego, i to jest rzecz zasadnicza, działając w sztuce, trzeba wszystkie te kategorie (piękno, prawda, dobro, zło) zinterpretować. Dokonać „przekładu“ na zamąconą materię sztuki.*

W wierszach K. Nowosielskiego ów „przekład“ dokonuje się bezpośrednio, bez wyrafinowanego sztafażu metafor czy symboli, z wyraźnym oddzieleniem „dobra“ od „zła“, „piękna“ od „brzydoty“. Zła jest przemoc historii, życiowy konformizm, biologiczne zwyrodnienie, dobre są wspomnienia młodości, miłość, dar tworzenia, piękne to wszystko, *co oddycha a nie wie/ że istnieje/ skąd miłość w na podnosi się na palcach*, sprawdzalne zmysłowo szczegóły urody świata, brzydkie są *talerze w zlewie*, cały ten dyskomfort codziennego krzątaństwa, który jednak zyskuje nobilitację pokornej aprobaty poety. On bowiem we wszystkich doznaniach i przejawach życia usiłuje uchwycić ten *kęs nadziei*, co jedna go z tym, *co jest i trwa*. Tytułowe *uparte oddychanie* należy odczytać z tej perspektywy jako synonim

wiary, iż dana jest mi szansa/ że będąc samotnym/ nie muszę być opuszczonym. K. Nowosielski zdołał za sprawą metafizycznej nostalgii zaprosić Boga do swoich wierszy. W jego lirycznych gawędach o prywatnych przypadkach istnienia znalazło się miejsce poza porządkiem czasowym przynależne porządkowi ducha, który tchnął w te wiersze spokój i czułość najwyższej próby.

Adriana Szymańska

CHARYZMAT IGNACJAŃSKI

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu

Hg. M. Sievernich und G. Switek
Herder, Freiburg 1990, ss. 704

Rozpoczynający się Rok Ignacjański łączy podwójną rocznicę: 500-lecie urodzin założyciela jezuitów oraz 450-lecie powstania Towarzystwa Jezusowego, i już od wielu lat owocuje licznymi przedsięwzięciami poszczególnych prowincji zakonnych. Jedną z zauważalnych trosk jest próba nowego i autentycznego, tj. zgodnego ze źródłami, odczytania postaci Ignacego Loyoli oraz określenia stopnia aktualności jego myśli i dzieła w dzisiejszym świecie. Generał zakonu, Peter-Hans Kolvenbach, przypomina, że Rok Ignacjański dla członków zakonu to *czas duchowej odnowy i refleksji nad początkami, tak by swoje duszpasterskie zadania w taki sposób podejmowali, aby odpowiadało to obecnej sytuacji i duchowi początków.*

W tych badaniach wyróżniają się historycy hiszpańscy (co jest zrozumiałe, zważywszy bezpośredni kontakt ze źródłami), poprzedzeni doskonałymi studiami P. de Leturii („El gentilhombre Iñigo de Loyola en su patria y en su siglo“, Barcelona 1949, oraz artykuły w AHSI) i najlepiej udokumentowaną biografią św. Ignacego pióra R. Garcia-Villoslady („San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía“, Madrid 1986) czy skromniejszą objętościowo, ale również zasługującą na uwagę (przetłumaczoną już na wiele języków i przygotowaną do druku w jęz. polskim) rzeczową informację o Ignacym napisaną przez C. Dalmasesa („El Padre Maestro Ignacio“, Madrid 1980). Warto też zasygnalizować, wydaną już jako rocznicowa, pracę jezuitów hiszpańskich „Ignacio de Loyola en Castilla“ (Valladolid 1989), w której wyróżniają się studia R. Garcia Mateo, profesora duchowości na Wydziale Filozoficznym w Monachium. Już od wielu lat z niezwykłym temperamentem walczy on o prawdziwe odczytanie młodości Ignacego, przypominając znaczenie jego wychowania dworskiego i ideałów rycerskich, którym hołdował (te artykuły są znane czytelnikom jezuickich czasopism w języku hiszpańskim: „Manresa“, „Razon i Fe“, i w niemieckim: „Geist und Leben“ oraz „Stimmen der Zeit“). Godne uwagi są też publikacje w innych językach, jak choćby książka A. Raviera obejmująca pierwszy okres istnienia zakonu aż do śmierci Ignacego („Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus“, Paris 1974). Także ta książka jest przygotowywana do druku w języku polskim.

W tym omówieniu chciałbym jednak zająć się najnowszą publikacją wydaną przez jezuitów niemieckich jako owoc zespołowego wysiłku wielu krajów. Jest to zapewne pierwsza tego typu praca zwiastująca podobne inicjatywy i właśnie jako taka zasługuje na uwagę. Już sam tytuł: „Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu“ (Charyzmat ignacjański. Specyfika i metoda Towarzystwa Jezusowego), jednoznacznie wskazuje na zamiar wydawców, którzy tak wyjaśniają swoje intencje: *Chcielibyśmy pokazać, jak pierwotne natchnienie ukształtowało samego Ignacego, w jakim stopniu naznaczyło ono historię Towarzystwa Jezusowego i jakie inspiracje na przyszłość ono w sobie zawiera* (s. 11). Te trzy cele określiły też sposób podziału 40 zebranych w książce artykułów: część pierwsza – „Postać Ignacego Loyoli“, część druga – „Z historii Towarzystwa Jezusowego“ i część trzecia – „Aktualność ignacjańskiego przesłania dzisiaj“. Ze względu na znaczną liczbę zebranych studiów, nie sposób omówić wszystkich. Chciałbym, zwrócić uwagę tylko na niektóre, które wydają mi się szczególnie inspirujące, również dla planowanych w polskich prowincjach jezuickich sesji naukowych pragnących przybliżyć naszemu społeczeństwu wkład Towarzystwa Jezusowego w kulturę Europy Środkowej i Wschodniej oraz jego obecność w dzisiejszych społeczeństwach słowiańskich.

Artykuł pióra R. Garcia Mateo, „Ignacy Loyola w swoim środowisku społeczno-kulturowym“ (s. 19–41), stanowi rodzaj rozrachunku z dotychczasowym budująco-ascetycznym

sposobem przedstawiania postaci świętego. Przypomina, iż nawrócenie rannego w 1521 r. Iñiga było co prawda nadzwyczajnym darem łaski Bożej, ale przede wszystkim dopełnieniem i wydoskonaleniem ogromnego doświadczenia życiowego zebranego przez 30-letniego wówczas Loyolę. Autor artykułu słusznie podkreśla, że *byłoby fałszywe, gdyby wyciągano wnioski, jak to często czyniono, że doświadczenie mistyczne tak dalece przekracza to wszystko co naturalne, że konkretne środowisko religijne i społeczno-kulturowe mistyka można pominąć. Fakt, że nawrócenie i duchowość Ignacego bez szczególnego działania Boga pozostają niezrozumiałe, nie wyklucza – zgodnie z teologią łaski – badania tego co naturalne, lecz je zakłada* (s. 37).

W zakresie studiów historycznych zwraca uwagę artykuł G. Switka „Specyfika Towarzystwa Jezusowego w porównaniu z innymi zakonami w opinii Ignacego i Jego pierwszych towarzyszy“ (s. 204–234). Przypominając, jak wiele Ignacy zawdzięczał innym zakonom (franciszkanom, dominikanom, benedyktynom, kartuzom i nowo powstałym zgromadzeniom kleryków regularnych), autor próbuje dociec, dlaczego Loyola, mimo głębokiego szacunku dla różnorodnych tradycji zakonnych, zdecydował się na założenie własnego, odmiennego od wcześniej poznanych, zakonu (a przypomnijmy, że działo się to w okresie, gdy powszechnie dążono do ujednolicenia zbyt rozdrobnionych rodzin zakonnych). Pragnienie założenia „swojego“ zakonu było ściśle związane z duszpasterskim zamysłem Ignacego i jego pierwszych towarzyszy: *Właśnie*

w owej gotowości do z zasady uniwersalnego duszpasterstwa przejawia się specyficzny znak Towarzystwa Jezusowego i było to wyrażone przede wszystkim przez szczególne złączenie z papieżem, biskupem uniwersalnym. To właśnie pozwala zrozumieć, dlaczego Ignacy i jego towarzysze nie mogli zrealizować swego ideału w żadnym z istniejących już zakonów (s. 230).

Sylwetkę Ignacego wyłaniającą się z jego obfitej korespondencji (ponad 7000 listów) kreśli A. Ravier w artykule zatytułowanym „Sposób postępowania Ignacego w świetle jego listów” (s. 169–182) przypominając zróżnicowany sposób rozwiązywania problemów przez Ignacego.

Niezwykle pouczający, bo rzucający wiele światła na kontrowersyjną sprawę udziału jezuitów w polityce dworów katolickich, jest artykuł amerykańskiego jezuitę znanego z wielu studiów na temat stosunku religii do polityki, R. Bireleya, „Spowiednicy na dworach i polityka XVII w.” (s. 386–403). Punktem wyjścia rozważań jest znany list Ignacego do prowincjała portugalskiego D. Miro („Obras completas”, s. 848) z 1553 r., polecający przyjęcie stanowiska spowiednika królewskiego: *Znaczący jest argument użyty przez Ignacego za przyjęciem stanowiska spowiednika [króla Portugalii Jana III]. Gdyż w pożytkach głowy mają swój udział wszystkie członki ciała, a w dobrach księcia wszyscy poddani: i w ten sposób duchową pomoc im udzieloną należy ocenić wyżej niż udzieloną innym* (s. 387). Skomplikowane i naznaczone licznymi napięciami posługiwanie jezuitów na dworach w Monachium i

Wiedniu każe autorowi zakończyć jego analizy znaczącym znakiem zapytania: *Działalność Contzeusa [na dworze monachijskim] i Lamormainisa [na dworze wiedeńskim] w czasie wojny trzydziestoletniej odstąpiła trudności powstałe w wyniku obecności jezuitów na dworach książęcych. Pokazała ona, iż było praktycznie niemożliwe pozostanie na uboczu wobec wewnętrznych walk i międzynarodowych konfliktów. Dochodziły do tego napięcia wewnątrz samego Towarzystwa Jezusowego (...). Vitelleschi [generał zakonu] zasadniczo zachowywał się biernie, by zachować zgodę pomiędzy katolickimi książętami i w samym Towarzystwie (...) Gdyby Ignacy był zdolny spojrzeć 80 lat w przyszłość, to powstaje pytanie, czy udzieliłby tej samej rady co jezuitom portugalskim [w 1553 r.]? Czy byłby w dalszym ciągu gotów na podjęcie ryzyka wysyłania jezuitów w środek politycznego wpływu i władzy? Pozostaje to pytaniem otwartym* (s. 403). Przy okazji warto się upomnieć o pogłębione studia na temat obecności jezuitów przy królach polskich na stanowisku kaznodziejów i spowiedników.

Interesujące są też artykuły przypominające sprawy znane. Odczytane na nowo rzucają wiele światła na rolę odegraną przez jezuitów w działalności misjonarskiej. H. Dumoulin, profesor filozofii na tokijskim uniwersytecie jezuitckim, zajmuje się problemem ewangelizacji w kulturze japońskiej („Inkulturacyja w japońskiej misji jezuitów”, s. 254–271), zaś Y. Raguin, dyrektor instytutu imienia misjonarza Chin, Riciego, przypomina złożoną sprawę sporu o ryty („Problem inkulturacyji

w chińskim sporze o ryty" s. 272–293). Rodzajem podsumowania problemów dotyczących specyfiki wychowania jezuickiego jest krótki, ale znakomity artykuł M. Batlloriego ukazujący wpływ tego wychowania na współczesną świadomość katolicką („Wkład «Ratio studiorum» w kształtowanie współczesnej świadomości katolickiej”, s. 314–322). Zainteresowanych czwartym ślubem jezuitów (specjalnego posłuszeństwa papieżowi) zaciekawią z pewnością rozważania H. J. Siebena „Posłuszeństwo Papieżowi. Jezuita na Soborze Trydenckim” (s. 235–243).

Na pytanie, czy istnieje „teologia jezuicka” (jak np. teologia dominikańska czy franciszkańska), odpowiada K. H. Neufeld w artykule „Teologia jezuicka w XIX i XX w.” (s. 425–444). Powołując się na znane i kontrowersyjne rozważania K. Rahnera z 1978 r. w jego „Liście Ignacego Loyoli do współczesnych jezuitów” (jest on przygotowywany do wydania w Polsce w pięknej albumowej oprawie), autor stwierdza: *W swoim słynnym „Liście Ignacego Loyoli do współczesnych jezuitów” Karl Rahner zastanawiał się w 1978 r. po raz kolejny nad „teologią jezuicką”. Powołując się na historię stwierdza, iż nie była ona bez znaczenia w zakonie Ignacego. Ogólnie jej wkład sprowadza się do antropologii teologicznej, która bezpośrednio wpłynęła na obronę prawa do wolności sumienia i na misję w Chinach i w Indiach* (s. 442).

Ostatni z serii historycznej jest artykuł R. Bleinsteina, „Jezuita i Niemiec w opozycji przeciw Narodowemu Socjalizmowi” (s. 478–496), dotyczący już bezpośrednio naszej współczesności, zwłaszcza tej polsko-

-niemieckiej. Prawie nie znana jest u nas sprawa „Kreisauer Kreis” (odżyła ostatnio w związku z wizytą H. Kohla i znakiem pokoju wymienionym z T. Mazowieckim w czasie mszy św. odprawionej w Krzyżowej-Kreisau). Być może dokładne poznanie niemieckiego ruchu oporu, a zwłaszcza udziału w nim jezuitów (o. Delp, o. Mayer i in.) może nam pomóc w przezwycięzeniu jednostronnego widzenia tej bolesnej przeszłości.

Trzecia część książki podejmuje sprawy u nas dopiero odkrywane: kierownictwo duchowe (P. van Breeën, „Kierownictwo duchowe dzisiaj”, s. 497–512), rekolekcje w życiu codziennym – artykuł pod takim tytułem M. Schneidera (s. 513–526), obecność duchowości ignacjańskiej we Wspólnotach Życia Chrześcijańskiego (W. Loser, „Ignacjańskie dziedzictwo we Wspólnotach Życia Chrześcijańskiego”, s. 527–542). Wreszcie problematyka prawie nieobecna w świadomości jezuitów działających w krajach objętych do niedawna panowaniem totalitarnego systemu sowieckiego, zmuszającego ich do ograniczenia duszpasterstwa do wymiarów prawie wyłącznie „sakramentalnych”. Chodzi tu o dwa artykuły: G. Hoeffnera „Współczesny ateizm wyzwaniem dla Towarzystwa Jezusowego” (s. 640–656), przynoszący bogaty materiał bibliograficzny, ukazujący dorobek jezuitów w tej dziedzinie, i artykuł H. Zwiefelhofera „Służba wierze i zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości” (s. 657–669), przypominający najważniejsze postulaty ostatnich kongregacji generalnych na postawiony w tytule temat.

Lekturę ułatwia dokładny indeks osobowy i rzeczowy.

Mimo różnorodności zgromadzonego materiału (studia historyczne, świadectwa duszpasterskie, rozprawy teologiczno-filozoficzne) lektura całości nie pozostawia wrażenia przypadkowości. Poszczególne artykuły uzupełniają się, a cała książka zachęca do podobnych poszukiwań. Pozostaje życzenie, by zachęta przetrwała się w konkretne poczynania edytorsko-badawcze.

Stanisław Obirek SJ

MIĘDZY TOTALITARYZMEM A DEMOKRACJĄ

Yves R. Simon

Philosophy of Democratic Government

University of Chicago Press
- Midway Reprints, Chicago 1977
ss. 320

Zagrożenia dla rozwoju opracowań teoretycznych z zakresu filozofii społecznej wynikały w przeszłości w Polsce głównie z instytucjonalnej dominacji absurdu uznanego za „jedynie słuszną” filozofię. Obecnie, gdy absurd jest już uznawany powszechnie za absurd, można nadal spotkać oznaki tęsknoty za „jedynie słusznym” podejściem na terenie filozofii czy etyki społecznej. Nowi sympatycy leninowskiej metodologii nierzadko wykazują w propagowaniu swych kontrowersyjnych propozycji taki sam brak tolerancji i lek-

ceważenie racjonalnej dyskusji, jaki wykazali ich poprzednicy zasłużeni w budowie marksistowskiej utopii. U podstaw podobnej praktyki znajduje się optymistyczne przekonanie, iż najtrudniejsze kwestie społeczne można łatwo rozwiązać za pomocą prostych recept, jeśli te ostatnie są wystarczająco radykalne.

Następstwem podobnego podejścia pozostaje antyintelektualizm, w którym zamiast racjonalnej dyskusji występuje widowiskowe przekrzykiwanie się sympatyków odmiennych rozwiązań. Próby przeciwdziałania temu zjawisku należy poszukiwać nie w darciu szat i demonstrowaniu spektakularnych rozczarowań, lecz w przybliżaniu polskiemu odbiorcy dorobku klasyków myśli społecznej, którzy nadawali konkretny empiryczny sens terminom „demokracja”, „pluralizm”, „wolność”.

Do kręgu tych właśnie autorów należy prawie nie znany w Polsce Yves R. Simon. W jego rozległym dorobku poświęconym podstawom społeczeństwa demokratycznego znajdujemy bliską myśli Jakuba Maritaina ekspresję personalizmu chrześcijańskiego. Na liczne analogie między doktryną społeczną Jana Pawła II a propozycjami filozoficznymi Simona zwraca uwagę m.in. John A. Gueguen w swym artykule „Parallels on Work, Theory, and Practice in Yves R. Simon and John Paul II” opublikowanym w pracy zbiorowej pod redakcją Michaela D. Torre „Freedom in the Modern World”.

Y. R. Simon urodził się w 1903 r. we Francji. Jego główna działalność naukowa przypadła jednak na okres pobytu w USA, gdzie w Mishawaka w stanie Indiana prowadzi obecnie

działalność naukową Instytut Y. R. Simona rozwijający badania z zakresu filozofii społecznej. W podzielanej filozofii demokracji Instytut ten kieruje się zasadami, które sformułował Simon w pracy „Philosophy of Democratic Government”. Jej pierwsze wydanie ukazało się w 1951 r. nakładem University of Chicago Press. Mimo 40 lat, jakie upłynęły od tego okresu, jest ona systematycznie wznawiana jako swego rodzaju klasyczne opracowanie*. Dlatego też treść tej właśnie pracy omówię dalej.

Simon należy do tych frankofonów, którzy otrzymali wszechstronne wykształcenie obejmujące nauki przyrodnicze, medycynę i filozofię. Kolejne stopnie naukowe otrzymał w Sorbonie i w Katolickim Instytucie w Paryżu, zaś w okresie 1930–38 wykładał filozofię na Katolickim Uniwersytecie w Lille. Z tego okresu pochodzą jego pierwsze publikacje dotyczące filozofii i etyki pracy. Po pożegnaniu Europy w 1938 r. Simon udał się do Stanów i na 10 lat związał się z Uniwersytetem Notre Dame w Indiana. Kolejne lata (1948–59) połączyły go na stałe z Uniwersytetem w Chicago. W okresie tym utrzymywał on współpracę, a nawet prowadził wykłady na uniwersytetach rodzimej Francji, Kanady, Meksyku, nie licząc różnorodnych środowisk akademickich USA. Śmierć, która w 58. roku życia zastała go w South Bend (Indiana), nie pozwoliła zrealizować ambitnego planu wydania encyklopedii filozoficznej. Plan ten pochłaniał sporą część energii intelektualnej ostatnich lat twórczego życia Simona. W pozostawionym dorobku naukowym, oprócz wymienionej wyżej pracy, warto odnoto-

wać w porządku chronologicznym: „Community of the Free” (1947), „La Civilisation Américaine” (1950), „Work and Workman”, (1958), (reprint pod tytułem „Work, Society, and Culture” w 1986 r.), „The Tradition of Natural Law” (1965).

W filozoficznym dorobku Simona znalazły się również prace z zakresu ontologii i filozofii poznania oraz liczne artykuły publikowane na łamach „The New Scholasticism”, „The Thomist” czy „The Review of Politics”. Sygnalizowane tytuły wskazują na pisarza o szerokim horyzoncie myślowym: filozofa, etyka i politologa. Prace te stają się nie tylko teoretyczną przygodą dla czytelnika, lecz zawierają także wyraźne nastawienie na ludzką praksis. Autor domaga się od czytelnika zaufania, i wart jest tego. Przedmiot swych rozważań stara się osadzać w perspektywie uwzględniającej autorytet klasyków, zwłaszcza Arystotelesa i Platona, by przejść następnie do myśli św. Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów.

W jego refleksji znajdujemy często odniesienia do dorobku Hegla, Nietzschego, Milla czy Marksa i odniesienia te zazwyczaj mają charakter polemiczny. Szczególną uwagę poświęca on próbie rekonstrukcji intelektualnych korzeni totalitaryzmu. Analizy dotyczące tej problematyki ilustruje uwzględniając dorobek takich praktyków myśli politycznej, jak Marks, Engels, Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini. Roosevelt czy Churchill.

* Wydanie Midway Reprint z 1977 r. informuje na okładce, iż stanowi serię służącą wznowieniom tytułów, na które występuje „stałe, choć niewielkie zapotrzebowanie”.

Rozległa panorama nazwisk, która ma ułatwiać intelektualne przejście od totalitaryzmu do demokracji, ukazuje nam autora jako humanistę zatroskanego o los Europy pogrążonej w wojnie i płacącej ogromną cenę za zachwianie porządku moralnego. Dwie wojny, które wstrząsnęły Europą w ciągu półwiecza, stały się dla Simona wezwaniem do podjęcia refleksji nad istotą demokracji, której zawsze zagraża totalitaryzm. Doświadczenie gehenny wynikającej z wzniosłych haseł faszyzmu i marksizmu zmuszało do ponownego podjęcia filozoficznej problematyki człowieka i państwa.

Dlaczego demokratyczne rządy, które miały już przecież tradycję w Europie, nie wytrzymały zderzenia z systemem totalitaryzmu niemieckiego? Poszukując odpowiedzi na to pytanie Simon odwołuje się do najgłębszych uwarunkowań antropologicznych i rozwija podstawową dla jego myśli koncepcję godności człowieka. Ludzka nienaruszalna godność oraz dobro wspólne, które winno być chronione przez państwo, stanowią filozoficzno-polityczne podwaliny demokracji.

Szczegółową konstrukcję zbudowaną na tym fundamencie odnajdujemy w lekturze 320 stron „*Philosophy of Democratic Government*”. Wstępne partie tej pracy dotyczą teorii rządzenia. Sprawa ta jest dla Simona o tyle ważna, że system totalitarny państwa został określony przez Mussoliniego jako najwyższy produkt życia i historii. Dlatego też autor stara się rozprawić z problemem autorytetu i przymusu, które to pojęcia traktowano instrumentalnie w czasie powstawania i formowania się

systemu totalitarnego uznającego autorytet za motor ludzkiego działania. Na tym tle zostaje szeroko zarysowana sprawa dobra wspólnego, które jawi się autorowi jako cel działalności zarówno państwa jak i wszystkich ludzi. Dobro wspólne osadzone głęboko w perspektywie teologicznej jest ujmowane jako przejaw Bożych planów w stosunku do człowieka.

Kolejne 4 rozdziały pracy podejmując szczegółowe kwestie dotyczące sprawowania rządów demokratycznych koncentrują uwagę na problematyce wolności, równości, autorytetu oraz związków między demokracją a technologią. Omawiając kwestię wolności w systemie demokratycznym autor zauważa jej tak częste nadużycia, że domaga się jej szczególnego zabezpieczenia na dwóch drogach. Powinny one uwzględniać zarówno zasady wyboru osób odznaczających się szczególnymi walorami mądrości i sprawiedliwości, jak też i ustawiczną oddolną kontrolę władzy. Autor omawia sposób wybierania członków władzy stawiając kandydatom określone wymogi co do zasad etycznych, inteligencji, wykształcenia, doświadczenia w pracy społecznej.

Charakteryzując proces przechodzenia od systemu zafałszowanego absolutyzmem do systemu demokracji Simon wymienia następujące cechy procesu demokratyzacji: możliwość tworzenia niezależnych związków zawodowych, wolność prasy, wolność Kościoła, powstanie prywatnego systemu nauczania. W opisie relacji między autorytetem a demokracją Simon zarysowuje 3 typy sprawowania władzy oparte na

trzech odmiennych koncepcjach filozoficznych. Należą do nich: naturalistyczna koncepcja Rousseau, zwana przez autora *the coach-driver theory*, koncepcja teokratyczna, zwana także *designation theory*, wreszcie trzecia teoria – przekazu (*the transmission theory*), w której – zgodnie z sugestiami Tomasza z Akwinu i Kajetana – społeczeństwo obywatelskie stanowi podmiot praw. Ukazanie przez autora braków i uproszczeń zawartych zarówno w naiwnej wierze w naturę jak i w bezkrytycznych próbach przywrócenia teokracji pozwala uniknąć wielu iluzji, które często stają się udziałem romantycznych poszukiwaczy społeczeństwa idealnego.

Innym ważnym zagadnieniem pozostaje pytanie o związek egalitaryzmu z demokracją. Jako pytanie centralne jawi się kwestia: W jakim względzie można mówić o wzajemnej równości pomiędzy poszczególnymi członkami społeczeństwa? Niewątpliwie istnieje między nimi równość w zakresie natury ludzkiej. Jej widoczny przejaw stanowi np. śmierć człowieka. Jednak istnieje również pewien typ nierówności, i to zarówno naturalnej jak i strukturalnej. Ta pierwsza obejmuje fizyczne własności człowieka. Do drugiej zalicza się te cechy, które odnoszą się do relacji między autorytetem a autonomią. Pewien stan nierówności składają nie tylko naturalne predyspozycje człowieka, ale także uwarunkowania wypływające ze struktury państwa. Zjawisko to znajduje w społecznościach demokratycznych odpowiednie zabezpieczenia prawne. W ich wyniku mogą współistnieć biologiczne prawa dotyczące np.

dziedziczenia koloru skóry, zasada powszechnej równości obywateli oraz prawo nobilitacji przyznawanej w uznaniu szczególnych osiągnięć.

Budowanie systemu demokratycznego na zasadach prawa natury natrafia współcześnie na trudności wynikające m.in. z przemian wnoszonych przez technologię w uporządkowany świat natury. Simon jest najdalszy od modnych obecnie prób dyskredytowania nauki i technologii. Ta ostatnia jawi się mu jako realizacja Bożego planu objawionego w Księdze Rodzaju. Nawiązując do myśli Kartezjusza o samotności przeżywanej w gwarze wielkiego miasta, autor „*Philosophy of Democratic Government*” podejmuje wiele szczegółowych pytań dotyczących istnienia osoby z właściwą jej tęsknotą za harmonijnym, sprawiedliwym światem, kultywowaną w społeczeństwie głębokich przemian niesionych przez rozwój techniki. W proponowanej wizji demokracja społeczna idzie w parze z rozwojem świadomości więzów łączących świat ludzki z naturą; techniczny podbój czasu ma swe dopełnienie w kształtowaniu podstawy wierności niezależnej od czasu, racjonalna refleksja – w przeżyciu kontemplacyjnego zachwyty.

Mimo czasu, jaki upłynął od pierwszego wydania omawianej książki, mimo nowych zagadnień, jakie pojawiły się na horyzoncie ewoluujących społeczeństw, niezmienną wartością refleksji społecznej Simona pozostaje personalistyczne ujęcie, w którym człowiek zakorzeniony w Bogu usiłuje realizować wielką wizję społeczeństwa demokratycznego. Można łatwo zrozumieć, dlaczego wspomniani na początku Gueguen po-

równywał tę wizję z wizją zawartą w nauczaniu społecznym Jana Pawła II. Szkoda tylko, iż pierwsza z tych wizji pozostaje prawie zupełnie nieznana polskiemu czytelnikowi. Być może wydanie którejś z prac Simona w języku polskim przyczyniłoby się do przeciwdziałania wpływom tych nawiedzonych wizjonerów, którzy deklarują gotowość natychmiastowego dostarczenia prostych rozwiązań najbardziej skomplikowanych kwestii społecznych.

ks. Stanisław Pamuła

POLSKIE PARADOKSY

Stanisław Gomułka,
Antony Polonsky (red.)

Polish Paradoxe

Routledge, London and New York 1990
ss. 274

Jak słusznie zauważają we wstępie redaktorzy zbioru, tytuł „Polskie paradoxy” świetnie sumuje najnowsze doświadczenia historyczne społeczeństwa polskiego. Oczywiście, można twierdzić, że każdy kraj da się opisać jako kraj paradoksów, lecz w przypadku Polski i jej spraw najnowszych mamy do czynienia ze szczególnie nasileniem specyficznych sprzeczności i kontrastów.

Korzenie polskiej współczesności Gomułka i Polonsky widzą w polskiej tradycji szlacheckiej. Wskazują, iż szlachta jako dominująca siła społeczna istniała przez stulecia także w innych krajach. W Polsce jednak, która utraciła niepodległość pod koniec XVIII w., cała energia szlachty

w XIX w. skupiała się na odzyskaniu suwerenności w sposób dla siebie właściwy, przez co praktyczność i realizm były niekiedy wręcz utożsamiane z kapitulacją. Tak też należy rozumieć, zdaniem redaktorów książki, rolę i cele „Solidarności” w latach 1980–81. Był to związek zawodowy o tyle niezwykły, że stawiający sobie za cel przede wszystkim odzyskanie suwerenności społeczeństwa. Również w „Solidarności” redaktorzy tomu zauważają silny pierwiastek szlacheckiego indywidualizmu. W krańcowej postaci ten indywidualizm zaprzeczał sam sobie – liberum veto brało się z założenia realizacji woli jednostki, ale także z maksymalistycznego przekonania, że w sprawach najwyższej wagi musi obowiązywać jednomyślność. Jak zauważył w swoim esej Marcin Król, *miejsce non-konformizmu indywidualnego zajęł non-konformizm zbiorowy, nie wymagający już od jednostki odwagi przekonań, lecz odwagi zachowań* (s. 72).

Tom otwiera znakomity esej Andrzeja Walickiego o trzech tradycjach polskiego patriotyzmu, w którym wyróżnia on tradycję rozumiejącą patriotyzm jako przedmiot zbiorowej woli, ideału etycznego oraz interesu narodowego. Autor zaczyna swój wywód od przypomnienia anglosaskiemu czytelnikowi odmienności rozumienia pojęć „nacjonalizm” i „patriotyzm” w tradycji polskiej oraz specyfiki polskiego *narodu szlacheckiego* w dawnej Polsce. Zdaniem Walickiego dla Polski szlacheckiej typowe było rozumienie patriotyzmu jako powinności wobec państwa szlacheckiego raczej niż wobec narodu w dzisiejszym sensie. Porozbiorowy romantyzm wykształcił ideał patrio-

tyzmu *narodu politycznego*, pozbawionego państwa. Był to ideał etyczny. Odrzucenie pod koniec XIX w. ideału romantycznego, który zawiódł w powstaniach narodowych, miało doprowadzić, zdaniem Walickiego, do integralnego nacjonalizmu Dmowskiego, dla którego ważny był przede wszystkim interes narodu.

Nieszczęściem dla polskiej kultury politycznej XX w. było rozdarcie świadomości między romantycznym i etycznym ideałem, którego nie można było spełnić, a narodowym „realizmem“, który sprowadzał się do absolutyzowania interesu narodowego, negacji etyki w polityce, zaś w krańcowej postaci od zdrady i narodu, i etyki. Czyż jest możliwe, byśmy dziś zaczęli odchodzić od fatalizmu tej alternatywy i mogli zacząć utożsamiać naród z etyką i z interesem? Oznaczałoby to prawdziwy przełom w naszych dziejach.

W swoim eseju o *świętych ideałach i prozie życia* Jerzy Jedlicki zastanawia się nad paradoksami *polskości*. Konstytucja Trzeciego Maja, pisze autor, przetrwała niecały rok, zaś reakcja rosyjska, którą wywołała, doprowadziła do likwidacji państwa polskiego, a nie do jego uratowania. Mimo to konstytucja zajmuje trwałe miejsce w polskiej tradycji jako model reformy rządu lub symbol odrodzenia, pomimo późniejszej klęski. Romantycy polscy, głoszący patriotyzm idealny, byli w pełni świadomi przepaści dzielącej ich ideały od rzeczywistości Polski pod rozbiorami i nie tylko nie idealizowali społeczeństwa polskiego, ale – wręcz przeciwnie – mówili mu prawdy gorzkie i sztychowe. Z drugiej strony w zaciśniętych domach Polacy akumulowali coraz więcej

świętości narodowych, takich jak przysięga Kościuszki, kosy spod Racławic, Mazurek Dąbrowskiego, „Boże coś Polskę“ czy Matka Boska Częstochowska. Były to symbole pozwalające przetrwać, lecz na skutek codziennego użytku wycierały się one i spływały. Co więcej, poza przetrwaniem świadomości narodowej nie miały one praktycznego zastosowania w niewesołej rzeczywistości XIX w.

Im świętsze stawały się niemożliwe do zrealizowania narodowe symbole i ideały, tym ostrzejsza była reakcja na ich spłykanie przez elitę intelektualną i artystyczną. Uproszczony, sentymentalny patriotyzm był atakowany za swą płytkość, za kult martyrologii narodowej, za lekceważenie zmysłu praktycznego i etosu społeczeństwa obywatelskiego. Jedlicki słusznie uświadamia czytelnikowi anglosaskiemu, że najostrejsze parodie polskiego sentymentalizmu narodowego wyszły spod piór autorów polskich: poetów i pisarzy XIX-wiecznych, a w XX w. – Gombrowicza, Witkacego, Gałczyńskiego czy Mrożka. Ostatnie lata przyniosły nasilenie owej konfrontacji *świętych ideałów i prozy życia*. Jedlicki puentuje swój esej obserwacją ze stanu wojennego, gdy w kościołach śpiewano „Ojczyzna ma“, a w sąsiednich teatrach szły sztuki Gombrowicza i Mrożka. Można dodać, że uczestnikami obu tych rodzajów manifestacji polskości byli często ci sami ludzie.

W dalszej kolejności redaktorzy tomu umieścili esej M. Króla o syndromie polskiego niespełnienia, Jana Jerschiny o miejscu Kościoła między państwem a społeczeństwem, a także szkic Jerzego Holzera o *przygodach*

„Solidarności” w krainie cudów. Szkic ten stanowi jakby przedłużenie historii „Solidarności” pióra tego samego autora. Piszac swój tekst w czasie przełomu „okrągłego stołu” Holzer na nowo ocenia doświadczenie „Solidarności” i stanu wojennego: *Choć po wprowadzeniu stanu wojennego generał Jaruzelski przedstawiany był w Polsce i za granicą z krwią na rękach, faktycznie nie stał się on polskim Pinochetem (...) Zwolennicy Jaruzelskiego popełnili wiele grzechów (...) Mimo to jednak trzeba powiedzieć, że dziś, w ostatecznym rozrachunku, widać, iż system narzucony Polsce przez tę grupę był najmniej represywny od czasu powstania komunizmu* (s. 110).

Logikę władzy w stanie wojennym i w latach następnych nazywa Holzer *leczeniem przez sen*. Nic też dziwnego, że praktyka ta zawiodła. Udało się jedynie uspienie pacjenta; leczenie nie dało nic. Nie mogło się zresztą udać, gdyż lekarz okazał się znachorem, zaś kuracja wymagała przyzwolenia lezonego. Tymczasem społeczeństwo nabrało takiego obrzydzenia do władzy, że samo pogrążyło się w depresji. *Kraina cudów, jaką była Polska „Solidarność”, zamieniła się w krainę odrzy. Rewolucja polska nie utonęła w krwi, lecz w beznadziejności i odrętwieniu* (s. 114). Holzer nie rozwija tego tematu, ale wydaje się, że wszelkie oceny stanu wojennego muszą uwzględniać nie tylko groźbę interwencji radzieckiej, ale także katastrofalny wpływ stanu wojennego na zdrowie psychiczne Polaków. Z tymi skutkami decyzji z 13 XII 1981 r. będziemy mieli jeszcze długo do czynienia, nawet w III Rzeczypospolitej.

Druga część pracy obejmuje kilka szkiców o tematyce ekonomicznej. Wiktor Herer i Władysław Sadowski omawiają sprzeczność między kulturą a systemem społeczno-ekonomicznym PRL. Sięgając do historii gospodarki w Polsce autorzy dość pobieżnie traktują problem polskiego zacofania. Szczególnie zwraca uwagę krytyczna ocena gospodarki międzywojennej. Nie wystarczy zaznaczyć, że przed 1939 r. gospodarka polska była *morzem technicznego niedorozwoju, zacofania i stagnacji* (s. 120). Jeśli w 1939 r. produkcja polskiego przemysłu nie była wyższa niż w 1913 r., to było to wyłącznie skutkiem ogromnego załamania w wyniku I wojny światowej (zniszczenia i koszty adaptacji produkcji do potrzeb rynku w nowych granicach). Natomiast obaj autorzy słusznie podkreślają sprzeczność między kulturą czy charakterem narodowym Polaków a *pruskobizantyńskim* systemem nakazowym jako główną przyczynę szczególnie marnych efektów ekonomicznych komunizmu w Polsce.

Maria Hirszowicz podkreśla wzrost religijności wśród inteligencji polskiej w stosunku do okresu międzywojennego. Wzrost ten nie mógł jednak zapobiec narastaniu frustracji rosnącej licznie inteligencji polskiej w obliczu stagnacji i absurdów systemu. Świadczyć o tym może stosunek średniej płacy pracowników z wyższym wykształceniem do przeciętnej płacy krajowej. W 1980 r. stosunek ten wyrażał się jako 120,5%, zaś w 1984 r. jako 81,9% (s. 143). Autorka pozostawia znak zapytania przy pytaniu, czy inteligencja w Polsce sprosta niezwykle trudnemu zadaniu wyprowadzenia kraju z kryzysu cywilizacyjny-

nego, w który został wepchnięty przez system komunistyczny.

Szkic Leny Kolarskiej-Bobińskiej jest już właściwie historią. „Mit rynku i rzeczywistość reformy” dotyczy nieudanych prób zmian ekonomicznych bez reform politycznych, podjętych przez ostatnią ekipę komunistyczną w latach 1982–88 i ich percepcji przez społeczeństwo. Próby te nie powiodły się pozostawiając obecnemu rządowi sytuację jeszcze bardziej skomplikowaną. Pytanie, jakie dziś można by postawić, brzmi: Czy nawet przy głębokiej reformie politycznej sytuacja ta nie okaże się zbyt trudna do rozwiązania? Część ekonomiczną pracy kończy jak zwykle bardzo erudycyjny i niezwykle zawiły tekst Jadwigi Staniszkis o gospodarczych dylematach stojących przed Polską oraz artykuł Jacka Rostowskiego o rozwoju sektora prywatnego w Polsce.

Trzecia część książki zawiera dwa teksty socjologiczne: esej Miry Marody o sprzecznościach w podświadomości Polaków oraz obserwacje Janine Wedel o życiu społecznym w Polsce stanu wojennego. Oba te szkice zasługują na wnikliwą uwagę, gdyż dają czytelnikowi anglosaskiemu unikalną możliwość wglądu w kształtowanie się postaw i zachowań współczesnych Polaków.

M. Marody wyróżnia trzy typy potrzeb, których spełnienie jest warunkiem „normalnej” świadomości społecznej: płace zaspokajające podstawowe potrzeby materialne, dostępność dóbr i usług oraz posiadanie samodzielnego mieszkania. Opisuje także grupę potrzeb wyższego rzędu, które określają „psychologiczne samopoczucie” ludzi: poczucie godności, wolność mowy, autonomię

działania i potrzebę sensu życia, zarówno w wymiarze codziennym jak i metafizycznym. Już z tego wyszczególnienia widać, jak bardzo nienormalne było życie społeczne PRL. Autorka opisuje następnie kilka typowych, najistotniejszych postaw będących rezultatem niespełnienia wymienionych warunków: dewaluację pracy, postawę *uczonej bezradności*, *zazdroznego egalitalizmu*, *kolektywnego sobkostwa*, czy *bohaterstwa per procura* (s. 229–233). Tekst M. Marody winien stać się klasykiem analizy skutków społecznych totalitaryzmu.

J. Wedel opisuje swoje przeżycia z Polski stanu wojennego analizując mechanizmy zachowań ludzi w gospodarce niedoborów i politycznym systemie opartym na przymusie i strachu. Kluczowym słowem w jej analizie jest czasownik „załatwiać” (s. 245 nn.). Dla polskiego czytelnika artykuł ten jest smutną kopią obrazów, które oglądaliśmy przez lata, jednak czytelnikowi zagranicznemu daje on także wnikliwą analizę warunków, w których następowała degrengolada życia społecznego w Polsce. Nie wszystko budzi zresztą w autorce smutek i odrazę. Bardzo jej się podoba rola *komitetów kolejkowych*, podziwia też odporność społeczeństwa poddawane go tak okrutnej próbie (s. 251 nn.). Wbrew pozorom wymowa tekstu J. Wedel nie jest więc jednoznacznie pesymistyczna.

Choć niektóre części nie zawsze pasują do myśli przewodniej książki, jest ona niewątpliwie bardzo cenna jako wszechstronna analiza współczesnej polskiej świadomości społecznej. Świetnie się stało, że jest to analiza dostępna w języku angielskim.

Wojciech Roszkowski

POLACY W ZSRR

Julian Siedlecki

*Losy Polaków w ZSRR
w latach 1939-1986*Londyn 1988², Gryf Publications Ltd.
ss. 404

Autor to potomek powstańca 1830 r., więzień radzieckich łagrów i oficer liniowy 2. Korpusu, uczestnik walk o Monte Cassino i Bolonię. Po wojnie osiadł w Wielkiej Brytanii i zwiąawszy się z Polskim Uniwersytetem na Obczyźnie (PUNO) pozostał w kręgu pracy niepodległościowej. Niniejsza publikacja jest tego dobitnym wyrazem, a waga podjętego tematu dowodzi niemałych ambicji badawczych: nie tylko odtworzenie na stosunkowo długim odcinku chronologicznym kształtu stosunków Polski ze wschodnim sąsiadem, ale także zarysowanie na tym tle dramatycznych kolei życia Polaków, którzy po II wojnie światowej znaleźli się w domenie wpływów ZSRR. Zasadniczy przedmiot rozważań to położenie polskich obywateli, uwięzionych, deportowanych i zamęczonych nieludzkim traktowaniem na terenie radzieckiego państwa. Znalazł też odbicie los ludności polskiej w ZSRR po 1945 r., pozostającej tam jako więźniowie obozów pracy przymusowej, przesiedleńczej, zesłańcy specjalnej kategorii oraz tzw. wolnonajemni, pozbawieni pełnej wolności osobistej.

Ogarnięcie tego niezmiernie złożonego kompleksu zagadnień wymagało rozległej kwerendy źródłowej. Autor spożytkował zbiory Instytutu

Polskiego i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie, uwzględnił akta Związku Patriotów Polskich z Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz rozmaite obcojęzyczne wydawnictwa materiałów źródłowych. Została też wykorzystana polska i zagraniczna literatura przedmiotu: monografie, artykuły i przyczynki, a także pamiętniki i wspomnienia oraz prasa codzienna i periodyczna. Zgromadzona dokumentacja tworzy solidną podstawę źródłową, choć bardzo ważne polonica z Hoover Institution (Kalifornia, USA) zostały przywołane jedynie za pośrednictwem innych publikacji. Penetracją nie objęto też – ze zrozumiałych powodów – zbiorów archiwów radzieckich, kryjących zapewne materiały o dużym znaczeniu poznawczym.

Książka Siedleckiego podporządkowana układowi chronologiczno-problemowemu, dotyka istotniejszych aspektów trudnej koegzystencji Polski ze wschodnim sąsiadem. W części wstępnej znalazło się skrótowe omówienie wydarzeń prowadzących do paktu radziecko-niemieckiego i wybuchu wojny we wrześniu 1939 r. Gdy czyta się o posunięciach dyplomacji obu państw totalitarnych w krytycznym okresie lata 1939 r., trudno rozstrzygnąć, co jest bardziej uderzające: czy pogarda dla zasad prawa międzynarodowego, czy też makiaweliczna przebiegłość w zwożeniu opinii publicznej i partnerów przy konferencyjnym stole. Autor konstatuje w tym względzie wyższość tandemu Stalin-Mołotow, który prowadząc jednocześnie, choć odrębnie, rokowania z państwami zachodnimi i III Rzeszą zdołał osiągnąć efekty

odpowiadające radzieckim interesom imperialnym. W konsekwencji Związek Radziecki, wkraczając na wschodnie ziemie II Rzeczypospolitej, złamał wiele umów wielo- i dwustronnych, w tym m.in. traktat ryski z 1921 r., polsko-radziecki pakt o nieagresji z 1932 r. i konwencję londyńską z 1933 r. o definicji aktu agresji.

Fragment o inwazji Armii Czerwonej zawiera opis przypadków zbrojnej konfrontacji z zaskoczonymi oddziałami Wojska Polskiego, zwłaszcza Korpusu Ochrony Pogranicza. Sporo informacji dotyczy sposobu zaprowadzania nowych porządków: sankcjonowania grabieży polskiego majątku, przyspieszonej procedury instalowania radzieckich urzędów, zmasowanego prymitywnej propagandy antypolskiej i proradzieckiej. Została ukazana farsa „plebiscytów ludowych” na zajętych terenach. Warto w związku z tym przytoczyć opinię wybitnego polskiego historyka emigracyjnego, Józefa Garlińskiego. W swym wartościowym opracowaniu pt. „Polska w Drugiej Wojnie Światowej” (Londyn 1982, wyd. „Odnova”) zauważył on, że Stalin odwołał się do „woli” miejscowej ludności, by świat mógł podziwiać sowiecką sprawiedliwość i by stało się zadość formalnym wymogom prawa międzynarodowego (s. 53). Było to jednak alibi mocno wątpliwe, jeśli pamiętać, że normy międzynarodowe wyraźnie zabraniały urządzania plebiscytów pod osłoną okupacji wojskowej.

Najtragiczniejszym elementem nowej rzeczywistości na ziemiach wschodnich stało się przesiedlanie mieszkańców: terror wobec elit, egze-

kucje i aresztowania, wreszcie planowa deportacja szerokich kręgów ludności w głąb ZSRR. Cytowane przez Siedleckiego relacje o gehennie wywózki tworzą obraz krańcowego nieszczęścia niewinnych ludzi, wyrwanych gwałtem ze swych siedzib, wystawionych na brutalność konwojentów, surowość klimatu i wrogość nowego otoczenia.

Wznowienie stosunków dyplomatycznych między Rzeczpospolitą a ZSRR w lipcu 1941 r. stworzyło nadzieje na odmianę losu obywateli polskich. Na wieść o rekrutacji do polskiej armii do centrów szkoleniowych ściągali tysiące łagierników i zesłańców. Ich wygląd i opowieści czyniły wstrząsające wrażenie; autor przywołuje liczne świadectwa zauważając, że ci, którym udało się dotrzeć do polskich placówek, mogli się uważać za szczęśliwców. Wielu ich rodaków nie skorzystało z „amnestii” na skutek oporu lokalnych władz, zwłaszcza aparatu NKWD niechętnie rezygnującego z siły roboczej w łagrach.

Zderzenie przeciwstawnych systemów wartości nieuchodźnie prowadziło do konfliktów. Autor ukazuje kolejne etapy narastania trudności w stosunkach polsko-radzieckich, w efekcie których doszło do ewakuacji polskiego wojska do Iranu. Siedlecki zwraca uwagę, że obie akcje wyjazdowe (marzec, sierpień 1942 r.) objęły blisko 115 tys. osób, co stanowiło znikome 7% ogólnej liczby aresztowanych i deportowanych. Przyjmując z dużym prawdopodobieństwem, że połowa z nich już nie żyła, po ewakuacji irańskiej znajdowało się na terenie ZSRR jeszcze około 625 tys. obywateli polskich. W

tej liczbie mieściło się co najmniej kilkadziesiąt tys. dzieci i niepełnoletniej młodzieży, najboleśniej odczuwających kontakt z radziecką rzeczywistością.

Kulminacją kryzysu stała się kwestia katyńska, potraktowana przez Stalina jako dogodny pretekst do zerwania stosunków dyplomatycznych z rządem PR i jako moment przyspieszający proces zniewalania Polski a w dalszej perspektywie – Europy Środkowej. Siedlecki zrekonstruował okoliczności odkrycia i ekshumowania ofiar, przeprowadził też analizę dowodów i poszlak, wskazujących bezsprzecznie na odpowiedzialność stalinowskiego NKWD za zbrodnię katyńską. Przytoczył też różne wersje, dotyczące nie znanego po dzień dzisiejszy losu polskich oficerów z obozów w Ostaszkowie i Starobielsku, ściśle biorąc – sposobu ich wymordowania i miejsc pochówku. Zwrócił przy tym uwagę na kontekst propagandowy tragedii katyńskiej, na wysiłki strony niemieckiej i radzieckiej, forsujących własną wersję wydarzeń. Przysłowiowej kropki nad „i” nie postawił Trybunał Norymberski, który orzeczeniem z 1946 r. nie potwierdził winy hitlerowskiej, ale też nie wskazał rzeczywistych sprawców zbrodni katyńskiej. W Polsce powojennej instrukcje komunistycznej cenzury nakazywały poszukiwać winowajców wśród Niemców, z czasem – aż do schyłku lat 80. – utrwaliła się praktyka oficjalnego przemilczania bądź też zdawkowego napomykania o tym drażliwym dla władz PRL zagadnieniu.

Po zerwaniu polsko-radzieckich stosunków dyplomatycznych w kwietniu 1943 r. na politycznym horyzon-

cie pojawili się komuniści, przydatni Stalinowi do realizacji jego planu rozwiązania kwestii polskiej. Siedlecki ukazuje różne płaszczyzny aktywności polskich komunistów zarówno w okupowanym przez hitlerowców kraju jak też na emigracji radzieckiej w ramach Związku Patriotów Polskich, armii gen. Berlinga i Centralnego Biura Komunistów Polskich. Zwraca uwagę na instrumentalny charakter poczynań liczebnie słabych ośrodków komunistycznych, ich całkowitą podległość radzieckim ambicjom imperialnym, ożywionym po stalingradzkim przełomie i ofensywach na froncie wschodnim w 1944 r.

Ofensywy te przyniosły usunięcie hitlerowskiej okupacji z części ziem polskich, a w 1945 r. z terenów po Odrę i Nysę Łużycką. Nowe władze, zainstalowane dzięki bagnetom Armii Czerwonej i aparatowi NKWD, przystąpiły do eliminacji prawdziwych i domniemyanych wrogów. Jak zauważa autor, ostrze terroru uderzyło przede wszystkim w elity ocalałych jeszcze ośrodków niepodległościowych. Na fali represji w pierwszych latach powojennych na ziemiach polskich dokonał się akt podstępnego aresztowania i bezprawnego osądzenia w Moskwie 16 przywódców polskiego podziemia. Aresztowano też w wielkiej skali żołnierzy i oficerów Armii Krajowej, część mordując na miejscu, pozostałych – co najmniej 50 tys. – uprowadzając po zgromadzeniu w obozach przejściowych w głąb ZSRR. Wieści o prześladowaniach ludności cywilnej i środowisk AK dotarły do opinii publicznej na Zachodzie. Siedlecki przedstawia odgłosy prasy i reakcje władz

Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych zauważając, że nie wykroczyły one poza zdawkowe deklaracje.

Nad Polakami deportowanymi i egzystującymi przymusowo w ZSRR rozciągała się zasłona milczenia, podniesiona na krótko z okazji tzw. repatriacji, przeprowadzonej dwukrotnie w latach 1944-48 i 1955-59. Jak wynika z wyliczeń autora, obejmujących również ewakuacje armii gen. Andersa i gen. Berlinga, do końca lat 50. udało się wydostać z obszaru ZSRR niespełna pół miliona obywateli II Rzeczypospolitej – mieszkańców ziem wschodnich i deportowanych w głąb Związku Radzieckiego w latach II wojny światowej. Część osób, mimo oczywistych uprawnień i starań, nie była w stanie przekroczyć granicy powojennego państwa polskiego, do wielu grup osiedlonych i uwieczonych na rozległych terenach Azji Środkowej i Syberii wieści o tzw. repatriacji nie dotarły.

Odtąd Polacy w ZSRR zostali objęci blokadą informacyjną, starania niezależnych ośrodków w kraju nie znajdowały żadnego wsparcia ze strony władz PRL. Można było odnieść wrażenie, zauważa Siedlecki, że środki masowego przekazu, a także Towarzystwo Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia”, zapomniały o rodakach na Wschodzie. Wieści o ich losach, przedostające się do Polski i na Zachód, były niepewne i fragmentaryczne. Na ich podstawie autor pokusił się o próbę odtworzenia warunków egzystencji ludności polskiej zamieszkującej współcześnie różne regiony ZSRR. Powstał obraz nasycony ciemnymi

barwami: wszędzie, choć z różnym nasileniem, prześladowe się kulturę i szkolnictwo, niszczy się materialne pamiątki, ogranicza się swobody obywatelskie Polaków.

Odrębny problem to sytuacja Kościoła katolickiego w ZSRR, do którego w znakomitej większości przynależy ludność pochodzenia polskiego. Wieloletnia walka państwa z religią przyniosła Kościołowi ogromne straty, wyrażające się w metodycznym niszczeniu bądź doprowadzaniu do dewastacji świątyń, aresztowaniu i zsyłce kapłanów, zastraszaniu i karaniu wiernych. W połowie lat 80. Kościół rzymskokatolicki, wyłączając pewne regiony Litwy i Białorusi, ugiął się pod zmasowaną presją komunistycznej biurokracji i ateistycznej propagandy, duchowni i wierni obrządku unickiego trwali w głębokim podziemiu.

Ostatnie rozdziały autor poświęcił analizie materiałów statystycznych, obrazujących liczebność Polaków w ZSRR. Dokonał żmudnych porównań radzieckich spisów ludności (1959, 1970, 1979 r.) z szacunkami źródeł emigracyjnych i niezależnych źródeł krajowych. Szczegółowe wyliczenia prowadzą autora do konkluzji, że statystyki radzieckie, wykazujące na koniec lat 70. około 1,5 mln. osób deklarujących narodowość polską, są wadliwie sporządzone, a przez to niemiarodajne. Niemniej jednak lata 70. i 80. przyniosły wyraźny spadek liczby Polaków przynajmniej oficjalnie do swego pochodzenia, do czego zapewne przyczyniły się: dyskryminacja i różne formy nacisku, obawy przed podkreśleniem polskości wo-

bec obcego otoczenia, małżeństwa mieszane, chęć poprawienia sytuacji materialnej. Należy też zauważyć, że radzieckie statystyki nie uwzględniają ludności przebywającej w łagrach, miejscach odosobnienia i więzieniach. Według obliczeń niezależnych w latach 80. w różnego rodzaju obozach karnych przebywało ponad 167 tys. Polaków.

Rozważania zamyka omówienie aspektów prawnych stosunków polsko-radzieckich. Dokonawszy przeglądu norm prawa międzynarodowego a także różnego rodzaju umów bilateralnych, autor dochodzi do wniosku, że stosunki polsko-radzieckie cechuje, poczynając od 1939 r., nierównouprawnienie i łamanie prawa na niekorzyść polskiego narodu i państwa. Podobnie wygląda praktyka stosowania konstytucji ZSRR w odniesieniu do obywateli radzieckich narodowości polskiej; przepisy gwarantujące narodową godność i respektowanie swobód obywatelskich pozostają od lat martwą literą.

Według autora istotą polityki państwa radzieckiego wobec Polaków w ZSRR pozostaje niezmiennie dążenie do asymilacji i rusyfikacji. Przywodzi to na myśl i skłania do zasadnych porównań – przy zachowaniu historycznych proporcji – cele i metody programu narodowościowego realizowanego przez carską Rosję.

W sumie – książka J. Siedleckiego to użyteczne kompendium wiedzy o najnowszych dziejach Polaków w ZSRR, wyczerpujące problematykę zwłaszcza w odniesieniu do okresu II wojny światowej i pierwszej dekady powojennej. Krytycznym czytelnikom

proces wnioskowania wydać się może zbyt powierzchowny, dający w efekcie skróty myślowe i uproszczenia ocen, widocznych np. w rozdziałach poświęconych genezie II wojny światowej i grze dyplomatycznej wokół kwestii polskiej u schyłku wojny.

Niedobory materiału źródłowego sprawiły, że im bliżej współczesności, tym więcej nieuchronnych luk fakto-graficznych, tym częściej publicystyczne zwroty muszą zastępować procedurę konstruowania wyważonych konstatacji.

Autor kończy swe rozważania gorzkimi refleksjami o obojętności rządu PRL wobec rodaków na Wschodzie, o narastającej presji władz radzieckich, o nieuchronności procesu roztapiania się polskiego żywiołu w wielonarodowym tyglu ZSRR. Dokonujące się ostatnio przemiany sprawiają, że wiele z tych uwag traci na aktualności, przyszłość rysuje się w jaśniejszych barwach, aniżeli wydawało się to przed kilkoma laty. Nie da się oczywiście przewidzieć przyszłych kierunków zmian, stopnia ich konsekwencji i, co najważniejsze, trwałości. Usprawiedliwiona jednak wydaje się nadzieja, podzielana zarówno w kraju jak i w środowiskach radzieckiej Polonii, że realizowanych reform nie da się odwrócić, a ich rezultaty będą mieć trwały charakter.

Czytając książkę Siedleckiego u progu nowej dekady, w atmosferze rozbudzonych oczekiwań, nie sposób jednak zapomnieć o drodze, którą przebyli Polacy w ZSRR, jakże tragicznie doświadczeni w ostatnim półwieczu.

Eugeniusz C. Król

REFORMY GOSPODARCZE ZSRR**Anders Aslund*****Gorbachev's Struggle
for Economic Reform*****Pinter Publishers
London 1989, ss. 219**

Książki politologiczne i ekonomiczne na temat zmian w ZSRR i Europie Środkowo-Wschodniej starzej się w zdumiewającym tempie. Wydarzenia wyprzedzają oczekiwania, zaś prognozy okazują się zbyt powściągliwe lub powierzchowne. Niemniej prace oparte na starannej kwerendzie i głębszej analizie zachowują wartość jako cenne przyczynki do historii upadku komunizmu. Książka Andersa Aslunda, wybitnego szwedzkiego znawcy gospodarki ZSRR i Europy Wschodniej oraz autora pracy o sektorze prywatnym w Polsce i NRD, należy właśnie do tego gatunku. Jest ona wynikiem badań autora w Wilson Center w Waszyngtonie i innych ośrodkach w USA, ZSRR oraz na Węgrzech w latach 1987–88. Zawiera bogaty materiał informacyjny i analityczny dotyczący prób zreformowania gospodarki centralnie kierowanej w ZSRR w latach 1985–88. Praca Aslunda zdobyła uznanie, czego dowodem jest wiele bardzo pozytywnych recenzji w prasie anglosaskiej, a także fakt, że oparł się na niej sekretarz stanu James Baker przygotowując wystąpienie przed Komisją Finansów Senatu USA w październiku 1989 r.

We wstępie autor dokonuje przeglądu „geografii” radzieckich ośrodków tworzących w ZSRR opinię w

kwestii reformy, a w rozdziale I omawia przyczyny niepowodzeń wcześniejszych prób zreformowania gospodarki radzieckiej. Zauważa więc, że reformy takie nigdy nie znajdowały zrozumienia na najwyższych piętach władzy ZSRR, że wyniki ekonomiczne nie były od początku lat 70. tak złe, by narzucać myśl o konieczności zmian systemu, wreszcie, iż silnym czynnikiem hamującym reformy była ideologia oraz interes rządzącej nomenklatury (s. 10–13).

W połowie lat 70., gdy ekipa breżniewowska zdołała skutecznie zdławić rosnącą opozycję demokratyczną, pojawiły się pierwsze oznaki kryzysu centralnie kierowanej gospodarki ZSRR. Oficjalne statystyki radzieckie oczywiście nie wykazywały niepokojących sygnałów. W sytuacji gdy od 5 do 25% produkcji w ZSRR istniało tylko statystycznie (s. 8), trudno się temu dziwić. Według różnych szacunków radzieckie tempo wzrostu gospodarczego zbliżyło się już pod koniec lat 70. do zera. Autor dokonuje porównania tych szacunków i ocenia, że obliczenia dokonywane przez CIA, obniżające dane oficjalne przeciętnie od 1,5 do 3,0 punktów procentowych rocznie, były i tak zbyt optymistyczne oraz że bliższe prawdy były szacunki dokonane przez Wasilija Sielunina i Grigorija Chalina w 1987 r. W rezultacie przeciętne roczne tempo wzrostu dochodu narodowego ZSRR, oceniane oficjalnie na 5,7% w latach 1971–75, 4,3% w latach 1976–80 i 3,6% w latach 1981–85, wynosiło prawdopodobnie odpowiednio 3,2%, 1,0% i 0,6% (s. 15). W przeliczeniu na jednego mieszkańca oznaczało to spadek dochodu od końca lat 70.

Lata 1985–90 przyniosły dalsze pogorszenie sytuacji, która nie dawała się już wytłumaczyć jakimiś przejściowymi trudnościami, lecz jedynie przyczynami systemowymi.

Do przyczyn tych trzeba zaliczyć w pierwszej kolejności niezwykle marnotrawne zużycie zasobów. Jak zauważa Aslund, choć ZSRR należy do największych w świecie producentów surowców energetycznych, ich wydobycie nie jest tam traktowane jako nakład (s. 16). Wadliwy system organizacyjny i własnościowy gospodarki ZSRR, a także fikcyjny charakter cen powodowały, że energochłonność gospodarki radzieckiej była w 1984 r. 3,3 raza wyższa niż w Europie Zachodniej (s. 17). Na tym tle niezwykle obciążenie tej gospodarki zbrojeniami, szacowane na co najmniej 15–17% produktu narodowego brutto (s. 15), nie mogło nie zahamować wzrostu ekonomicznego. Drożenie zasobów, rynek sprzedawcy, pełne zatrudnienie, korupcja, fatalne morale pracy, fizyczna degradacja społeczeństwa na skutek pijaństwa i zniszczenia środowiska naturalnego – to dalsze przyczyny załamania gospodarki centralnie kierowanej. Pocucie beznadziejności i apatii w obliczu tej degradacji pogłębił dodatkowo szok w wyniku katastrofy czarnobylskiej w kwietniu 1986 r. Stała się ona zapalnikiem oddolnej i odgórnej debaty nad stanem ZSRR.

Aslund omawia następnie karierę Michaiła Gorbaczowa i jego głównych współpracowników: Aleksandra Jakowlewa, Edwarda Szewardnadze, Grigorija Razumowskiego i Anatolija Łukianowa oraz grupy, którą nazywa *umiarkowanymi refor-*

matorami (Nikołaj Ryżkow, Nikołaj Sliunkow, i Jurij Masliukow), a także kolejne kroki nowego kierownictwa KPZR mierzące do przebudowy gospodarki ZSRR. Charakteryzuje również sylwetki zwolenników racjonalizacji gospodarki bez jej komercjalizacji (Lew Zajkow, Jegor Ligaczow) oraz stopniowo usuwanych przeciwników jakichkolwiek zmian (Władimir Szczerbickij, Władimir Dołgich i Wiktor Czebrikow) (s. 23–66).

Swą analizę gorbaczowskiej drogi reform Aslund dzieli na 4 części: początkowe zmiany w ramach tradycyjnego systemu, zmiany w systemie zarządzania przedsiębiorstwami, reformy systemu planowania oraz politykę w stosunku do przedsiębiorczości prywatnej i spółdzielczości. Pierwszy etap gorbaczowskiej polityki gospodarczej (1985–86) Aslund określa mianem zmian w ramach tradycyjnego systemu. Obejmowały one odwieczne wezwania do przejścia do gospodarki intensywnej, walkę z alkoholizmem, której skutki ekonomiczne okazały się dość dwuznaczne, wzmożenie kontroli jakości i *doskonalenie systemów płacowych*. Wszystkie te próby nie zapobiegły narastaniu trudności. Przeciwnie, próby zwiększenia motywacji pracowników doprowadziły tylko do pogłębienia nierównowagi rynkowej. O ile w latach 1981–85 przychody pieniężne ludności rosły w cenach bieżących o 3,8% rocznie, a sprzedaż detaliczna o 3,7%, o tyle w 1986 r. przyrosty te wyniosły odpowiednio 4,4% i 2,4% (s. 86).

W rozdziale IV Aslund omawia próby zreformowania systemu zarządzania przedsiębiorstwami. Próby te

zapoczątkowano jeszcze za Jurija Andropowa. W lipcu 1983 r. dekretem Rady Ministrów ZSRR wprowadzono *eksperyment gospodarczy*. 700 przedsiębiorstw podległych pięciu ministerstw przejęło uproszczone wskaźniki planowe i nowy system premiowania. Już w 1985 r. okazało się, że eksperyment nie zdał egzaminu i że będzie potrzebna znacznie bardziej radykalna reforma. W styczniu 1985 r. nowy eksperyment zapoczątkowano w Sumach i w Zakładach Samochodowych w Togliatti. Polegał on na samofinansowaniu się przedsiębiorstw. Jednocześnie usiłowano ożywić produkcję rolniczą przez tworzenie tzw. RAPO (rejonowych zrzeszeń agro-przemysłowych), jednak organizacje te zwiększyły tylko wpływy lokalnej biurokracji. W 1985 r. nieco lepsze efekty przyniosły *autonomiczne jednostki produkcyjne* w Kraju Altajskim na Syberii lansowane przez Tatianę Zasławską i Abela Aganbegiana. Na XVII Zjeździe KPZR w 1987 r. Gorbaczow zdecydował się na wprowadzenie *kontraktów rodzinnych*, opartych na długoterminowej dzierżawie ziemi państwowej. Tam, gdzie je wprowadzono (Estonia, Łotwa, Litwa, rejon Wołogdy), dały one dobre rezultaty, lecz w innych rejonach ZSRR zabrakło chętnych, zaś opór lokalnej nomenklatury okazał się zbyt silny. W 1987 r. okazało się, że ogólne efekty wspomnianych reform były zbyt słabe, a tempo wzrostu gospodarczego ponownie się obniżyło (s. 88–104).

W czerwcu 1987 r. Rada Najwyższa ZSRR przyjęła ustawę o przedsiębiorstwach państwowych i *założenia pierestrojki w dziedzinie zarzą-*

dzania. W lipcu tegoż roku wydano dalsze 10 dekrétów o planowaniu, postępie naukowo-technicznym, zasobach, cenach, bankowości, statystyce, polityce społecznej, itd. Dokumenty te zapowiadały uproszczenie biurokratycznych struktur zarządzania gospodarką, samofinansowanie republik, tworzenie nowych państwowych zrzeszeń produkcyjnych (GPO), a także tworzyły podstawy gospodarki samorządowej przedsiębiorstw. Zakładały też konieczność wprowadzenia mechanizmów rynkowych. Brakowało i brakuje im nadal świadomości, że nie ma stosunków rynkowych bez różnych podmiotów własności, tj. bez prywatyzacji. W związku z tym cały nowy system nie mógł dać pożądanych efektów. Symptomaticznym jego słabości był niesprawny mechanizm kształtowania cen. Nie był to jeszcze mechanizm rynkowy i nie był to już stary mechanizm centralnego sterowania; w praktyce system ten polegał na samowoli przedsiębiorstw i pośrednich szczeblach zarządzania. Podobnie połowiczne było odejście od monopolu handlu zagranicznego.

W osobnym rozdziale Aslund analizuje sektor prywatny w ZSRR. W listopadzie 1986 r. notowano w całym Związku Radzieckim 97 000 prywatnych przedsiębiorstw. W praktyce było ich znacznie więcej. W rolnictwie istniało około 35 mln. drobnych działek przyzagrodowych o średniej powierzchni 0,25 ha. Ich produkcja sprzedana sięgała około 25–30% całej produkcji w ZSRR (s. 150). Poza rolnictwem istniały tysiące nie zarejestrowanych prywatnych firm usługowych, w tym nieformalnych brygad budowlanych (tzw. sza-

baszniki). Co więcej, do sektora prywatnego należy też zaliczyć rozbudowane gangi i mafie lokalnych kacyków partyjnych, które przywłaszczyły sobie od czasów Breżniewa rosnącą część dochodu narodowego. Np. mafia bawełniana w Uzbekistanie ukradła około 4 mld rubli (s. 151). Aby przeciwdziałać przeciekaniu dochodu państwowego do kieszeni prywatnych, w 1986 r. władze zainicjowały *walkę z nie zarobionymi dochodami*. Restrykcje policyjne dotknęły prywatny handel żywnością, transport i wynajem lokali. Szykany te były całkowicie zgodne z konstytucją z 1977 r., ograniczającą zakres pracy prywatnej do *współzamieszkujących członków rodziny* i zakazującą pracy najemnej, a także z całą tradycją państwa radzieckiego.

Nowa ustawa o *indywidualnej działalności pracowniczej* z 1 V 1987 r. rozszerzyła możliwość zatrudniania pracowników przez przedsiębiorców prywatnych. Nie zajęła się natomiast w ogóle sposobem ustalania cen na ich wyroby ani nie określiła jasno stawek podatkowych. Nowe prawo o spółdzielczości z 27 V 1988 r. stworzyło podstawy przekształcenia dotychczasowych pseudo-spółdzielni państwowych w naprawdę samodzielne, samofinansujące się przedsiębiorstwa kierujące się prawami rynku. Reakcja społeczeństwa była dość powściągliwa: do końca 1987 r. tylko 300 000 osób podjęło *indywidualną działalność pracowniczą*, a 150 000 przystąpiło do nowego typu spółdzielni (s. 167). Choć krańcowa efektywność tych przedsiębiorstw jest zdumiewająco wysoka, nadal stanowią one nikły margines gospodarki radzieckiej.

W sumie Aslund dość krytycznie ocenia dotychczasowy postęp reform gospodarczych realizowanych przez kierownictwo gorbaczowowskie. Z najważniejszych hamulców reform wymienia: opór biurokracji, bałagan wywołany zmianami w zatrudnieniu, niechęć szerokich mas do znoszenia wyrzeczeń, różnice interesów między republikami, brak miarodajnych statystyk i wadliwy system rozliczeń finansowych w ramach RWPG. Autor przewidywał rozwój wydarzeń według jednego z trzech scenariuszy: radykalizacja reform wraz z postępem demokratyzacji politycznej, neo-stalinowskie próby przywrócenia centralnej kontroli lub powrót do breżniewowskiego modelu pośredniego. Zdaje się, że sam przychylił się do pierwszej wersji. *Młoda generacja obywateli ZSRR wydaje się zbyt rozczarowana socjalizmem, by martwić się o jego zreformowanie* – pisze Aslund w zakończeniu (s. 195).

Wojciech Roszkowski

ETYKA EKOLOGICZNA

Gotthard M. Teutsch

Lexikon der Umweltethik

Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht,
Göttingen; Patmos Verlag,
Düsseldorf 1985, ss. 157

Jeszcze stosunkowo niedawno etyka nie zajmowała się prawie w ogóle problematyką relacji człowiek–przyroda. Traktowała ona tę dziedzinę wzajemnych zależności jako etycznie neutralną. Postępująca degradacja

środowiska przyrodniczego doprowadziła jednak do rozwoju świadomości ekologicznej i etyki ekologicznej – zajmującej się opisem i kształtowaniem prawidłowych pod względem etycznym relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Burzliwy rozwój etyki ekologicznej przypada dopiero na lata 70. i 80. naszego stulecia.

Omawiany tutaj „Leksykon etyki środowiskowej” stanowi próbę podsumowania dotychczasowego rozwoju etyki w tej dziedzinie. Prof. G. M. Teutsch – autor tego opracowania – należy do znanych w RFN badaczy zajmujących się etycznymi i społecznymi problemami ochrony środowiska*. Recenzowany leksykon oferuje obszerny i dobrze opracowany zbiór podstawowych haseł z zakresu etyki ekologicznej. Teutsch odrzuca przyjmowany zazwyczaj podział etyki ekologicznej na koncepcje filozoficzne, przyrodnicze i religijne oraz przywiązuje mniejszą wagę do rozważań ściśle historycznych. Jako kryterium podziału etyki ekologicznej przyjmuje natomiast kategorię zakresu przedmiotowego tej etyki (Kategorien der Reichweite). Z tego punktu widzenia można wyróżnić etykę egocentryczną, antropocentryczną, patocentryczną, biocentryczną i holistyczną. Etyka egocentryczna zajmuje się jedynie interesem jednostki lub określonej grupy. Natomiast etyka antropocentryczna wychodzi od interesów całego gatunku ludzkiego. Etyka patocentryczna uwzględnia także interesy pozostałych istot żywych – czujących i wrażliwych na ból. Z kolei etyka biocentryczna włącza do swych rozważań wszystkie istoty żywe, a etyka holi-

styczna również środowisko nieożywione. To ostatnie pojęcie obejmuje nie tylko ważne dla człowieka zasoby, ale po prostu „wszystko” – całą otaczającą nas przyrodę. Z punktu widzenia utrzymania środowiska przyrodniczego etyka egocentryczna i antropologiczna wykazują wiele wad i zagrożeń, a przekonanie, że cała przyroda powinna służyć jednostce, grupie społecznej czy jedynie gatunkowi ludzkiemu, można określić jako *ludzką arogancję*. Przedstawiony tutaj podział etyki stanowi podstawę rozważań Teutscha umożliwiając systematyzację koncepcji i pojęć stosowanych w etyce ekologicznej. Dzięki temu książka ma walor pogładowości i umożliwia studiowanie etyki ekologicznej nawet nie przygotowanemu teoretycznie czytelnikowi.

Wśród 117 haseł (artykułów) opracowanych przez Teutscha wiele mogłoby się znaleźć w ogólnych słownikach etyki czy nawet filozofii. Dotyczy to m.in. takich pojęć, jak odpowiedzialność, wolna wola, wspólna wola, podstawowa zasada równości, humanizm, interes, relacja cel – środki, konflikt i inne. Jednakże pojęcia te są stosowane nie tyle do wyjaśnienia złożonych sto-

* Por. inne prace Gottharda M. Teutscha: *Soziologie und Ethik der Lebewesen. Eine Materialsammlung* (Europäische Hochschulschriften, Frankfurt am Main 1987; *Die Intensivhaltung von Nutztieren in ethischer Sicht* (Studien und Dokumente der Himmelheber – Stiftung), Ebenhausen; *Möglichkeiten und Probleme der Umwelterziehung*, „Lehren und Lernen“ 1981, nr 12, s. 1–20; *Tierversuche und Tierschutz* (Beck'sche Reihe 272), München 1983; *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1987.

sunków pomiędzy ludźmi, ale zrozumienia wzajemnych relacji pomiędzy ludźmi a pozostałą przyrodą. Jako przykład może służyć podstawowa zasada równości, która powinna regulować stosunki nawet pomiędzy ludźmi a tworamii przyrody nieożywionej. Zrozumienie tekstu ułatwiają liczne odsyłacze jak również literatura zamieszczona przy wielu hasłach. Jest charakterystyczne, że autor wykorzystuje nie tylko piśmiennictwo z zakresu filozofii i nauk społecznych, ale doskonale znaną terminologię używaną w piśmiennictwie religijnym i w teologii. Pojęcia tam stosowane różnią się znacznie od pojęć używanych zazwyczaj w filozofii i w naukach społecznych. Taką dogłębną znajomość piśmiennictwa teologicznego o ochronie środowiska jest stosunkowo rzadką u przedstawicieli nauk społecznych. Teutsch jest również cennym doradcą w zakresie ekologii dwóch najważniejszych Kościołów w Niemczech: katolickiego i protestanckiego. Przy opracowaniu swojego leksykonu wykorzystał ponad 500 opracowań, głównie niemieckich i anglojęzycznych. Świadczy to o ogromnej pracy wykonanej przez autora. Co więcej, w swojej książce nie unika on problemów kontrowersyjnych czy też dyskusyjnych. Duży wkład własny autora widoczny jest m.in. przy opracowaniu takich haseł, jak humanizm, interes, prawa przyrody.

Na podkreślenie zasługują również pedagogiczno-dydaktyczne cele przyjęte przez autora. Głównym zadaniem pracy jest nie tylko opracowanie dotychczasowego dorobku etyki ekologicznej, ale również rozbudze-

nie i pogłębienie wrażliwości na problemy wspólnego środowiska (Mitwelt) życia człowieka i wszystkich istot żywych. Sam autor opowiada się po stronie zwolenników *partii stworzenia* (s. 6). Przy okazji Teutsch wyjaśnia opór wobec założeń etyki ekologicznej, wynikający z przyzwyczajęń, bezwładu działań ludzkich, własnej korzyści lub – najczęściej – ze strachu przed utratą dotychczasowych korzyści i sposobu życia (s. 43, 66).

Całą pracę Teutscha przenika głęboka humanistyczna postawa dbałości o dobro bliźniego i wspólnego środowiska życia. Tak rozumiany humanizm jest przedstawiony jako ideał, do którego ludzie powinni dążyć i wprowadzać go w swych praktycznych działaniach. Taka postawa zakłada zrezygnowanie z niektórych własnych egoistycznych potrzeb i interesów na rzecz podporządkowanych i uciskanych. Wymaga to odejścia od bezwzględnego wyzysku i *arogancji* wobec przyrody oraz *aktywnej solidarności z pozbawionymi praw i bezsilnymi*. Do tych ostatnich należy przyroda, a zwłaszcza niektóre gatunki roślin i zwierząt (s. 47). Podsumowując, „Leksykon etyki środowiskowej” stanowi szlachetną próbę wskazania na możliwość i realność wprowadzenia tego ideału. Stwierdza się jednocześnie obiektywną konieczność rozwoju ekologicznego humanizmu.

Praca G. M. Teutscha zasługuje na szerokie zainteresowanie polskich czytelników. Stanowi ona niewątpliwie bardzo interesujące wprowadzenie do wszystkich podstawowych problemów etyki ekologicznej. W

łagodny. Bo nawołuje do przebaczenia, bo sprzeciwia się „polowaniu na czarownice”. To brzmi swojsko. I nie musi jeszcze zyskiwać Havlovi miana króla-filozofa czy opinii świętego. Ale on głosi jeszcze coś więcej. Istotę reform, jakie powinny dokonać się w Czechosłowacji, widzi nie w przejściu od jednego ustroju do drugiego i nie w ekonomii, ale ujmuje ją w kategoriach etycznych. *Żyjemy w moralnie zrujnowanym środowisku – mówi Havel – musimy przyjąć spuściznę ostatnich 40 lat jako coś, co nosimy w sobie samych.* Jedynym środkiem służącym prawdziwej przemianie może być prawda, dążenie do odbudowania wiary w *godność, niezależność i wewnętrzną jedność ludzkiego Ja. Mała Czechosłowacja ma coś do zaoferowania światu – dodaje – może stać się duchowym filarem Europy.*

Tutaj jesteśmy już blisko tego, co Havel pisał, kiedy na pewno nie wyobrażał sobie, że zostanie prezydentem. Sformułował wtedy hasło „antypolityki” stanowiącej przeciwieństwo zasad wyłożonych przez Machiavellego, działania opartego na prawdzie, wykluczającego stosowanie jakichkolwiek środków moralnie wątpliwych. Przede wszystkim jesteśmy też w samym środku zasadniczej problematyki jego dramatów..

Wczesne sztuki Havla, powstałe przed 1968 r., określić by można, podobnie do nurtu dominującego w dramaturgii polskiej, jako teatr politycznego absurdu. Potem następuje zasadnicza zmiana. Jego jednoaktówki, znane u nas ze znakomitego przedstawienia w warszawskim Teatrze Powszechnym, mają już charakter zdecydowanie realistyczny, groteskę zastępuje w nich psychologiczna

analiza i polityczno-moralna ocena ludzkich postaw. Jednakże napisane w 1984 r. „Largo desolato” i „Kuszenie” (1985) stanowią zupełnie odmienny etap jego twórczości. Obie są oparte na transpozycji faustowskiego mitu i choć zostaje w nich zachowana dominująca u Havla problematyka polityczna, rozgrywają się na innej niż przedtem płaszczyźnie.

Sprawy polityczne są tutaj rozpatrywane wyłącznie w kategoriach moralnych, analiza postaw ludzkich zostaje wyraźnie oparta na psychologii głębi i dalej – na dążeniu do ukazania głównych rysów współczesnej, zbiorowej nadświadomości. Można nawet powiedzieć, że dramaturgia Havla nabiera tu wręcz charakteru metafizycznego.

Radomskie przedstawienie „Kuszenia” wydało mi się ważne przede wszystkim z jednego powodu – zwraca ono uwagę na najbardziej istotną, wewnętrzną treść tej sztuki.

Na ile mogę się zorientować, europejskie i amerykańskie przedstawienia „Kuszenia” miały przeważnie wspólną wadę. Kolejni reżyserzy interpretowali je jako legendę o Fauście przeniesioną do marksistowskiego instytutu naukowego, a zarazem upajali się teatralnymi efektami „Nocy Walpurgi” rozgrywającej się w ogrodach tegoż instytutu.

Streszczenie „Kuszenia” może wydawać się proste. W samym sercu „naukowego poglądu na świat” dokonuje się zdrada. Młody uczony, dr Foustka (Fauścik), zaczyna studiować czarną magię i zawiera pakt z tajemniczym, kulawym człowiekiem, niejakiem Fistulą (nietrudno domyślić się – Mefistofeilesem...), co zostaje zdemaskowane i publicznie napiętno-

wane przez Dyrektora instytutu. Fistula zdradza swego diabła i wyznaje zebranym, że chodziło mu o walkę z ciemnymi, nienaukowymi mocami. Potem jednak okazuje się, że rzekomy wysłannik piekieł jest emerytowanym donosicielem pozostającym na usługach Dyrektora. Wszyscy zdradzają wszystkich. Nikt nie jest sprawiedliwy, w ostatniej scenie (owa „Noc Walpurgi“), pośród ognia i fajerwerków, Foustka usiłuje ugasić swój płonący płaszcz, a reszta potępieńców rozplywa się, wraz z nim, w zasnuwającym scenę dymie. Jedyna osoba spoza tego kręgu, to młodzieńka, naiwna sekretarka, Marketa (Małgorzata), której nasz Foustka zawrócił w głowie swoimi buntowniczymi ideami. Ale ona popada w obłąd.

Prawdziwa problematyka tej sztuki leży dużo głębiej. Jej rzeczywisty sens można znaleźć w eseistyce Havla pochodzącej z tego samego okresu. Interpretację „Kuszenia“ określa zamieszczony w programie radomskiego przedstawienia szkic Havla „Thriller“. Warto przytoczyć z niego spory kawałek, zwłaszcza że ukazał się dotąd jedynie w małym nakładzie (Nowa 1988): *Cywilizacja nowożytna pozbawiła stare mity ich autorytetu. Postawiła na chłodny, deskrypcyjny rozum kartezjański i uznaje tylko myślenie pojęciowe (...) przeważa pogląd, że wszystko można, jak to się mówi, „wyjaśnić w sposób racjonalny“, logicznym opisem czujnego rozumu. Nic ciemnego n'e istnieje – a jeśli coś jest ciemne, należy rzucić na to promień naukowego poznania i przestanie być ciemne. Naprawdę jednak duch nowożytny jedynie na gigantyczną skalę okłamuje tutaj sam siebie. Po tysiąckroć bowiem może to twierdzić, po ty-*

siąckroć negować ową „drugą twarz“ świata i ludzkiej duszy, lecz nigdy nie w ten sposób nie zlikwiduje. (...) Lecz to jeszcze nie wszystko. Wraz z ciemnymi siłami zostały pogrzebane – jako w istocie także ciemne – również siły dobre: Olimp został zlikwidowany jako całość – ze swoimi niegodziwcami oraz ze swoimi sprawiedliwymi. A więc nie ma już nawet nikogo, kto by zło karał i straszidła odpędzał. Dobro w swej uprzejmości wykazuje skłonność do traktowania tego pogrzebu na poważnie i do zniknięcia; natomiast zło czuje, że nadeszła jego chwila: ludzie przestali w nie bowiem wierzyć (przekł. Pawła Heartmana).

„Kuszenie“ to sztuka o moralnie zrujnowanym środowisku, którego odbudowę głosi dzisiaj Havel jako prezydent. Dziwny prezydent, niezwykła sztuka. Dobrze, że w Radomiu została tak właśnie zrozumiana. Dlatego zamiast feerii i jeszcze jednej satyry na marksistowsko-leninowski, jedynie słuszny pogląd na świat mamy tam obraz spustoszenia, które dokonało się w ludzkich duszach. Stało się tak również dzięki naprawdę dojrzałym i twórczym interpretacjom głównych postaci: Foustki (Andrzej Bieniasz), Dyrektora (Włodzimierz Mancewicz) i przede wszystkim Fistuli (Andrzej Iwiński).

Ciekawe, że właśnie w Czechosłowacji, a nie w Polsce narodziła się dramaturgia o tak moralistycznym i metafizycznym charakterze. U nas mówi się głównie o ekonomii, a u nich prezydent nawołuje do moralnego odrodzenia i rzuca swojemu narodowi mesjanistyczne hasło duchowej misji wobec zmieniającej się Europy. Święty Wacław?

Jan Kłossowicz

Książki nadesłane

Instytut Wydawniczy Pax

Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy. Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada* przez. i oprac. Juliusz Domański

Warszawa 1990, wyd. II poprawione i uzupełnione, nakł. 10000+350 egz.

Jerzy Łojek (Leopold Jerzewski), *Agresja 17 września 1939. Studium aspektów politycznych*

Warszawa 1990, wyd. III, nakł. 199650+350 egz.

Księża Misjonarze Saletyni

Jean Jaouen M.S., *La Salette dar Chrystusa dla Kościoła*

Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Jadwiga Małgorzata Rakowska, *Sen odnajdziesz w ciele*

Lublin 1990, wyd. I, nakł. 1500+25 egz.

Kościół i prawo. Tom 7. Historia prawa, prawo kanoniczne, prawo karne i kryminologia, prawo porównawcze pod red. Józefa Krukowskiego, Floriana Lempy

Lublin 1990, nakł. 1500+25 egz.

Redakcja Wydawnictw Pozaprasowych „Pomorze“

Tadeusz Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*

Bydgoszcz 1989, wyd. I, nakł. 4000+200 egz.

Wydawnictwo Poznańskie

Ewa Najwer, *Pożółkłe fotografie*

Poznań 1990, wyd. I, nakł. 850+150 egz.

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Editions Spotkania

Pracownik właścicielem, wybór, tłum. z angielskiego i wstęp Krzysztof S. Ludwiniak

Lublin – Paryż 1989, wyd. II polskie (I krajowe), nakł. 30000+125 egz.

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

ks. Franciszek Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*

Lublin 1990, wyd. I, nakł. 3000+125 egz.