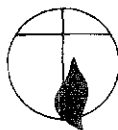


przegląd powszechny

10/842/91

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI · Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

ADMINISTRACJA

Andrzej Kiełbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

za rok 1991 44000 zł
za I półrocze 24000 zł
za II półrocze 20000 zł
cena egzemplarza 4000 zł

Wpłaty

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

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

Skład i druk: Drukarnia „Przeglądu Powszechnego”
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 19 IX 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Spis treści

Co boli świat?

7

Z Lesterem R. Brownem, dyrektorem waszyngtońskiego World-watch Institute, rozmawia Roman Warszawski.

Józef Żebrok

Kultura a ekonomia

16

Podmiotem działalności gospodarczej jest człowiek ukształtowany przez taką, a nie inną kulturę, a więc o określonym typie mentalności, przyjmujący różne postawy i preferujący pewne zachowania. Właśnie one w znacznej mierze decydują o przebiegu procesów gospodarczych.

ks. Franciszek Kampka

Ład gospodarczy w świetle encykliki „Centesimus annus“

30

Kościół nie aspiruje do roli eksperta w zakresie ekonomii; wszelkie jej modele, jeśli mają być realne i skuteczne, mogą się zrodzić tylko w konkretnej sytuacji historycznej, z uwzględnieniem aktualnych problemów społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych.

Adam Żak SJ

Chrześcijaństwo z Europy Wschodniej a sprawiedliwość społeczna

47

Przywrócenie sprawiedliwości domaga się poważnej refleksji nad stanem wiary, ponieważ konsekwencje doznanej niesprawiedliwości zdeformowały wiarę wielu chrześcijan w Europie Wschodniej.

Jan Ulatowski

Nad trumną zimnej wojny

56

Ekipa Bush – Gorbaczow zburzyła legendę o „konflikcie” rosyjsko-amerykańskim, na jakim była oparta zimna wojna. Jest wiele dowodów na to, że partnerzy unikali szkodenia sobie nawzajem, za to zgodnie szkodzili innym.

Jerzy Klechta

Powrót do przyszłości

64

Autor przeprowadził w 1981 r. serię wywiadów z wybitnymi postaciami życia kulturalnego Polski pytając rozmówców o Polskę, kondycję społeczeństwa, wizję przyszłości. Zaskakuje dziś przenikliwość i trafność wielu prognoz i wypowiedzi. Są również opinie i diagnozy zgoła błędne. Takie „błędy” popełniali najmädrzejsi.

Kłęczeli na kamieniach... 81

Z ks. Wiktoorem Tkaczem, proboszczem parafii w Gwardziejskoje na Ukrainie, rozmawia Krzysztof Renik.

Czy Kościół jest za łagodny? 94

Z ks. Kazimierzem Żyłisem, proboszczem parafii w Indurze koło Grodna na Białorusi, rozmawia Krzysztof Renik.

**Katolicka nauka społeczna
abpa A. J. Nowowiejskiego** 105

(ks. Henryk Seweryniak)

**Kościół wobec komunizmu. Międzywojenna
publicystyka ks. Stefana Wyszyńskiego** 113

(Piotr Nitecki)

Powaga i młodość 126

(Michał Jagiełło)

Czarni rzeźbiarze Afryki 141

(Zbigniew Florczak)

Sesje – Sympozja

ks. W. Chrostowski: Zbliżenie w dialogu 151

(Symposium teologiczne „Znaczenie Szoah dla chrześcijańskiej i żydowskiej myśli teologicznej”, Kraków, 7-10 IV 1991)

ks. A. Przybecki: Duszpasterstwo akademickie w dzisiejszej Europie 156

(II Międzynarodowe Spotkanie Duszpasterzy Akademickich w Grazu /Austria/, 29 IV – 1 V 1991)

P. Urbański: Polsko-włoskie kolokwium 159

(Sesja „Kultura baroku i jej tradycje”, Uniwersytet Śląski, Katowice, 15-17 V 1991)

Książki

A. Szymańska: Zakorzeniony w nieskończoności 161

(Bogdan Czaykowski, „Wiatr z innej strony. Wiersze zebrane z lat 1953-1989“)

D. Heck: Medytacje i narracja 164

(Renata M. Niemierowska, „Jasna jawność“)

J. Jastrzębski: Wszystko jest możliwe 165

(Czesław Bielecki, „Z celi do celi. Listy do żony“)

A. Dziurdzikowski: Autobiografia szpiega 168

(Wiktor Suworow, „Akwarium“)

M. Karpiński: Blask „szarej eminencji” 170

(Jan Pomian, „Józef Retinger. Życie i pamiątki »szarej eminencji«“)

J. Machnac: Język i religia 172

(Kurt Wuchterl, „Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grunzüge einer paradigmangebundenen Religionsphilosophie“)

J. Humeński SJ: Nowy modlitewnik dla żołnierzy 174

(Ks. ppłk Krzysztof Saturnin /Gruczyński/, „Modlitewnik żołnierski“)

J. Luszczewicz: Chronologia dekomunizacji 176

(Jacek Gorzkowski, Wojciech Morawski, „Jesień narodów“)

E. Kośmicki: Normalne katastrofy 179

(Charles Perrow, „Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Grosstechnik“)

Sztuka**M. Kula:** Co się składa na pojęcie polskości? 182

(Wystawa „Epitafium i siedem przestrzeni. Drogi, tradycje, osobliwości życia duchowego w Polsce odbite w lustrze sztuki pod koniec XX w.“, Galeria „Zachęta“, Warszawa, czerwiec – lipiec 1991)

Teatr**K. Zalewska:** Bardzo tragiczna ironia 184

(Teatr Studio w Warszawie, „Śmierć Iwana Iljicza“ Lwa Tołstoja, reżyseria – Jerzy Grzegorzewski)

Telewizja**A. Pietrzak:** Trzy dokumenty 187**Książki nadesłane 189**

Sommaire

Ce qui tourmente le monde

7

Entretien avec Lester R. Brown, directeur du Worldwatch Institute de Washington, recueilli par Roman Warszawski.

Józef Żebrok**Culture et économie**

16

Sujet de l'activité économique, l'homme est façonné par une culture concrète qui lui imprime une mentalité faisant siennes des attitudes et des comportements précis. Ce sont elles, ces attitudes-là, qui se révèlent déterminantes, dans une large mesure, pour les processus économiques.

abbé Franciszek Kampka

L'ordre économique à la lumière de l'encyclique „Centesimus annus“

30

L'Eglise n'aspire pas au rôle d'expert en matière d'économie; tous les modèles économiques, s'ils veulent se montrer réalistes et efficaces, ne peuvent s'ébaucher qu'à partir d'une situation historique concrète, compte tenu des problèmes sociaux, économiques, politiques et culturels.

Adam Żak SJ

Chrétiens de l'Europe de l'Est et justice sociale

47

Le rétablissement de la justice appelle une réflexion sérieuse sur l'état de la foi, c'est que conséquences des injustices subies ont déformé la foi de nombreux chrétiens en Europe de l'Est.

Jan Ulatowski

Devant le cercueil de la guerre froide

56

Le tandem Bush - Gorbatchev a aboli le mythe de l'irréductible conflit russo-américain sur lequel se fondait la guerre froide. Il y a bien des preuves qui témoignent que les deux rivaux évitaient de se nuire l'un à l'autre, tout en se montrant bien habiles à nuire aux autres.

Jerzy Klechta

Un retour à l'avenir

64

En 1981, l'auteur avait recueilli une série d'interviews de personnalités marquantes du monde culturel dans lesquelles il interrogeait ses interlocuteurs sur la Pologne, la condition de la société polonaise, une vision de l'avenir. Ce qui frappe, c'est la perspicacité et la pertinence de plus d'un pronostic et de plus d'une déclaration. Il y a aussi, bien entendu, des diagnostics erronés qui ont quelquefois pour auteurs des esprits parmi les plus brillants.

Agenouillés sur des cailloux...

81

Entretien avec l'abbé Wiktor Tkacz, curé de la paroisse de Gwardéiskoïe en Ukraine, recueilli par Krzysztof Renik.

L'Eglise est-elle trop indulgente?

94

Entretien avec l'abbé Kazimierz Żyliš, curé de la paroisse d'In-dour près de Grodno en Biélorussie, recueilli par Krzysztof Renik.

Essais et comptes rendus

105

Co boli świat?

Z Lesterem R. Brownem,
dyrektorem waszyngtońskiego Worldwatch Institute,
rozmawia Roman Warszawski

Worldwatch Institute – Instytut Problematyki Globalnej – jest czołowym ośrodkiem badań futurologicznych w świecie. Ta stosunkowo niewielka placówka badawcza wyrosła z fermentu myślowego dekady lat sześćdziesiątych oraz z niepokojów wywołanych publikacją dwóch pierwszych „Raportów” dla Klubu Rzymskiego. W ciągu niecałych 20 lat swej działalności zyskała sobie na tyle niekwestionowaną reputację międzynarodową, że już dwukrotnie była zgłaszana do Pokojowej Nagrody Nobla.

WWI zajmując się interdyscyplinarnymi badaniami nad przyszłością, od 7 lat koncentruje się przede wszystkim na tzw. zagrożeniach globalnych. Efektem tych zainteresowań jest wydawany corocznie, począwszy od 1984 r. „Raport o stanie świata”. Publikacja ta, której łączny światowy nakład w przeszło 20 językach w 1990 r. przekroczył pół miliona egzemplarzy, jest dziś powszechnie uznawana za najbardziej autorytatywne źródło wiedzy na tematy ekologiczne. Korzystają z niej organizacje międzynarodowe, mass-media, ośrodki decyzyjne, elity władzy. Na ponad 400 uczelniach w całym świecie „Raport” został włączony do spisu obowiązkowych lektur studentów ekonomii, politologii i dziennikarstwa.

Nasz rozmówca, Lester R. Brown, jest dyrektorem WWI od momentu jego założenia w 1974 r.

R.W.

– Każda epoka jest ponoć niezwykła i niepowtarzalna, lecz ta, w której aktualnie żyjemy, chyba naprawdę zasługuje na szczególną uwagę. Czy w przyszłości, z perspektywy lat, dekadę lat dziewięćdziesiątych rzeczywiście będzie można uznać za okres graniczny, za swoisty Rubikon, cezurę?

– Na pewno tak. Okres ten na pewno przejdzie do historii pod mianem DEKADY ŚRODOWISKA, ja co do tego nie mam

zadnych wątpliwości. Stanie się tak jednak z powodów, których większość społeczeństw w chwili obecnej jeszcze nie dostrzega. Nie chodzi mi wcale o to, że w tym okresie dokona się jakiś znaczący przełom w postrzeganiu problematyki środowiska. Wręcz przeciwnie. Gdy mówię „Dekada Środowiska“, mam na myśli przede wszystkim to, że w tym okresie, w latach, które mamy jeszcze przed sobą, owo środowisko w sposób niezwykle dotkliwy upomni się o swoje prawa. Np. już dziś w Kalifornii – w tym stanie, który powszechnie uchodzi za istny przyczółek przyszłości – obserwuje się na całej niemal powierzchni dotkliwy brak wody. Susza trwa już tam szósty rok, szósty rok z rzędu! Ja i moi współpracownicy przypuszczamy, że nie jest to przypadek. Choć nadal jest to tylko JEDNA Z MOŻLIWYCH interpretacji, wydaje się nam, iż susza ta jest skutkiem procesu globalnego polegającego na stopniowym pustynnieniu, wysychaniu całej planety. W wielu rejonach tendencja ta jest wciąż trudna do zauważenia. Najwyraźniej zarysowała się ona w Afryce, w strefie Sahelu i właśnie w Kalifornii. Pustynnienie jest procesem powolnym lecz systematycznym. Jest ono następstwem stopniowego podnoszenia się średniej temperatury atmosfery.

– *Mowa o tzw. efekcie cieplarnianym...*

– Tak. Podnoszenie się średniej temperatury atmosfery jest dziś niezaprzeczalnym faktem. Nie jest to już ani hipoteza – jak chcą niektórzy, ani domniemanie – jak próbują to bagatelizować inni. W Worldwatch Institute zebraliśmy na to niezaprzeczalne dowody. Według naszych obliczeń w ciągu ostatnich 20 lat średnia temperatura Ziemi, w zależności od regionu, wzrosła od 0,5 do 2°C!

– *Przypomnijmy, że „efekt cieplarniany“ jest wywoływany przez zwiększającą się w atmosferze zawartość związków węgla, uwalnianych we wszelkich procesach spalania. Czyli – uwalnianych we wszystkich procesach przemysłowych. Jakie będą długofalowe rezultaty narastania „efektu cieplarnianego“?*

– Najkrócej mówiąc nastąpi drastyczne odkształcenie tradycyjnych konfiguracji klimatycznych. Tereny do tej pory suche

staną się jeszcze suchsze. Obszary półpustynne przerodzą się w pustynię. W klimacie umiarkowanym znacznie rozszerzy się strefa śródziemnomorska. Zaczną topnieć czapy lodowe wokół obu biegunów, podniesie się poziom wód w oceanach. I tak jak mówiłem, nie jest to wcale kwestia odległej przyszłości. Każdy z wymienionych tu procesów jest już w toku. W sposób namacalny, jak na dłoni, można się o tym przekonać na terenach przysaharyjskich (Sahel) oraz – jak nam się w WWI wydaje – na południu USA (Teksas, Luizjana), a nade wszystko w Kalifornii.

– Oznacza to, że problemy, jakie stają – i staną – przed ludzkością, są dużo, dużo większe niż te, którym musiała ona sprostać kiedykolwiek dotąd. Wydaje się jednak, że ludzkość powoli „dorasta” do wielkości i skali wyzwania, jakie będzie musiała podjąć. W Europie Zachodniej partię Zielonych na dobre już zasiadły w parlamentach, w USA uchwała się nowe przepisy dotyczące zanieczyszczenia powietrza (Clea Air Act), społeczność międzynarodowa podpisuje w Montrealu protokół o redukcji emisji freonu – gazu, który podobnie jak związki węgla przyczynia się do potęgowania „efektu cieplarnianego”, a nadto niszczy powłokę ozonową Ziemi. Czy to wciąż mało?

– Rzeczywiście, można odnieść wrażenie, że robi się dziś stosunkowo dużo, by powstrzymać degradację środowiska naturalnego. Lecz akurat w tym wypadku dużo nie oznacza jeszcze WYSTARCZAJĄCO DUŻO. Mój 30-osobowy zespół badawczy jest swoistą lupą, przez którą ludzkość spogląda na zagrażające jej globalne niebezpieczeństwa. Toteż właśnie my lepiej zdajemy sobie sprawę z tych zagrożeń niż ktokolwiek inny. I co widzimy? Z roku na rok, przygotowując kolejną edycję „Raportu o stanie świata” dostrzegamy, że z zarysowanych przez nas złowróżbnych tendencji praktycznie żadna nie ulega zahamowaniu: powierzchnia lasów wciąż się kurczy, obszary pustynne zwiększają się, gleba podlega galopującej erozji, warstwa ozonowa jest coraz bardziej nadwątlona, rośnie ilość „gazów cieplarnianych”, bezpowrotnie ginie wiele gatunków zwierząt... Naprawdę, sytuacja jest dużo gorsza, niż na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać.

– *Lecz czy z drugiej strony nie ma też wielu niezaprzeczalnych zmian na lepsze? Czyż równie często te pozytywne zmiany nie zachodzą także w iście przyspieszonym tempie? Stało się przecież coś jeszcze do niedawna powszechnie uznawane za niemożliwe – runął Mur Berliński, Europa Środkowa dokonała nieomal w całości aktu samowyzwolenia. Wydaje mi się, że dla wielu właśnie to – to co się stało! – wydawało się mniej prawdopodobne niż powstrzymanie pochodu piasków Sahary czy zmniejszenie zawartości CO₂ w atmosferze ziemskiej. Czyż mechanizm o zbliżonej dynamice nie może już wkrótce zadziałać w dziedzinie zwalczania zagrożeń globalnych? Czy i tu pewnego, miejmy nadzieję niezbyt odległego, dnia, nie zadziała podobny mechanizm upadającego domina?*

– Życmy sobie, żeby właśnie tak się stało, a oprócz wypowiedzenia tych życzeń ZACZNIJMY SAMI DZIAŁAĆ NA RZECZ TEJ DOMNIEMANEJ, PRZYSZŁEJ ZMIANY. Tak właśnie rozumiemy naszą misję w Worldwatch Institute. Mówiąc najkrócej – jest to nieustanne budowanie fundamentu pod mające nastąpić w przyszłości przemiany.

Rzeczywiście, można dziś dostrzec pewne zmiany w świadomości, o których do niedawna jeszcze nam się nie śniło; trudno temu zaprzeczyć. Starczy powiedzieć, że wielu spośród współczesnych przemysłowców posługuje się dziś językiem Zielonych sprzed 10 lat! Na nieszczęście w ogromnej większości wciąż jeszcze jesteśmy na etapie walki z objawami, a nie z ich przyczynami. Wciąż dostrzegamy powierzchnię problemu, natomiast nie widzimy ich głębszych przyczyn, ich korzeni. Zastanawiamy się np., jak zmniejszyć szkodliwą emisję pyłów z poszczególnych kominów, zaś pomijamy milczeniem kwestię, jak udoskonalić technologię, by – po prostu – w przyszłości móc obyć się już bez kominów!

– *Wiem, iż uważa Pan, iż takie głębokie, podpowierzchniowe, wręcz strukturalne zmiany można by wprowadzić np. przekształcając politykę podatkową. Na czym miałyby polegać ta reforma?*

– Większość naukowców skupionych w WWI sądzi, że stopniowo powinniśmy zacząć przechodzić od gospodarek o budżet-

tach budowanych z podatków dochodowych do gospodarek o budżecie będącym pochodną tzw. podatku środowiskowego. W systemie tym producenci płaciliby podatki w zależności od stopnia zaawansowania technologii stosowanej przez nich w procesie produkcji. I tak największym podatkiem byłiby obciążeni wytwórcy stosujący technologie przestarzałe, szkodliwe dla środowiska; natomiast podatek zerowy obowiązywałby tych, którzy stosowaliby technologie i techniki w danej chwili najnowocześniejsze i najbardziej postępowe, czytaj – najmniej szkodliwe dla środowiska. A wszystko to nie z pobudek altruistycznych czy estetycznych, nie z czystej miłości do drzew i powietrza, lecz tylko dlatego, by procesy produkcji i rozwoju (już w tej bardziej zrównoważonej, cywilizowanej wersji) mogły być w przyszłości w ogóle kontynuowane!

– Powiem szczerze, że brzmi to trochę jak bajka i zarazem uświadamia rozmiary dysproporcji między poszczególnymi częściami świata. Zwłaszcza gdy patrzeć na to z perspektywy Europy Środkowej czy nędzy i zacofania czterech piątych ogólnej liczby ludzi zamieszkujących współczesny glob. Czy rzeczywiście uważa Pan, że taka będzie przyszłość systemu podatkowego? Że w którymś momencie stanie się on powszechny?

– Jest to absolutnie nieodzowne i to m.in. z przyczyn, o których Pan mówi. W związku z tym, że dysproporcje między tym, co się robi dla zapewnienia zrównoważonego rozwoju gospodarczego, a tym, co w tym względzie robić powinniśmy, jest tak rażąca, sądzimy, że wymuszenie przemian przez odpowiednie dostosowanie systemu podatkowego mogłoby się okazać najbardziej efektywne. Nadto w niczym nie naruszałoby to rynkowości gospodarek, zaś sprawność przysłowiowej niewidzialnej ręki rynku, tyle razy sprawdzona już w przeszłości, zostałaby wykorzystana w celu jak najszybszego wejścia na stabilną ścieżkę rozwoju.

– W „Raporcie 1991” jednym z tematów wiodących jest konflikt między ekonomią a ekologią. Pisze Pan tam m.in.: „Ekonomiści i ekolodzy wciąż żyją w dwóch całkowicie różnych, nieprzystawalnych do siebie rzeczywistościach, a toczący się między

nimi dialog można porównać w najlepszym razie do dialogu głuchych". Czy sprzeczności między ekonomią a ekologią uznaje Pan za niemożliwe do przezwyciężenia? Czy, Pańskim zdaniem, ekonomia i ekologia nigdy nie połączą swych sił, by odwrócić procesy degradacji środowiska? Czy na zawsze muszą one pozostać antagonistkami?

– W latach pięćdziesiątych brytyjski pisarz i naukowiec C.P. Snow opublikował książkę pt. „The Two Cultures“ („Dwie kultury“). Zanalizował w niej poglądy i postawy, z jednej strony artystów, pisarzy, humanistów, a z drugiej – naukowców. Porównał je, przyłożył do siebie, wyciągnął wnioski – te zaś okazały się niezbyt pocieszające. Stwierdził bowiem, że artyści i naukowcy nigdy w pełni nie potrafią porozumieć się ze sobą, że wyznawane przez nich wartości i stosowane punkty odniesienia są diametralnie różne. Uznał on, że owo wzajemne niedopasowanie, ów *mentalny uskok* może stać się w przyszłości źródłem wielu nieszczyć i tragedii.

Dziś mamy tego namacalne skutki, z tą tylko różnicą, że miejsce naukowców w schemacie z książki Snowa zajęli... ekonomiści. Ekolodzy postrzegają rzeczywistość w perspektywie ograniczonej nośności środowiska naturalnego; ekonomiści natomiast w ogromnej swej większości nadal są wyznawcami teorii nieograniczonego wzrostu. Tymczasem stały wzrost gospodarczy w pewnym momencie musi naruszyć zdolność nośną środowiska. Następuje załamanie ekosystemu. Najpierw w skali regionu, subkontynentu, potem – kontynentu. My, w Ameryce, znaleźliśmy się na przedprożu tego ostatniego. Wkrótce to samo może się stać w skali globu.

– *Jak można temu zaradzić?*

– Wbrew pozorom zaradzić temu można stosunkowo prosto. Tak, jest to swoisty paradoks i zarazem chyba największa nasza zdobycz poznawcza w Worldwatch Institute. Wiemy dziś nie tylko, co boli świat, nie tylko, co należy zrobić, żeby uciec przed pułapkami przyszłości, lecz również zdajemy sobie sprawę z tego, że remedium na globalne zagrożenie jest stosunkowo proste, zaś jego skuteczność zależy przede wszystkim od szybkości i skali jego zastosowania.

– *Co zatem należy zrobić?*

– Trzeba zacząć od strukturalnych przekształceń w gospodarce energetycznej, od Powszechnego odejścia od tradycyjnych nośników energii, od przejścia do jej odnawialnych źródeł. To zaś uruchomi pozytywną reakcję łańcuchową środowiska, odwrotną do tej, jaka zachodzi obecnie: zmniejszy się emisja związków węgla do atmosfery, ulegnie zahamowaniu odkształcenie tradycyjnych konfiguracji klimatycznych, przestanie postępować pustoszczenie globu i erozja gleby. To po pierwsze. A po drugie ekonomiści muszą w końcu uznać, że w swych rachunkach do tej pory w ogóle nie uwzględniali części faktycznie ponoszonych kosztów... Muszą zdać sobie z tego sprawę i po prostu zacząć to uwzględniać! A więc nie mogą już nie wiadomo gdzie przepadać koszty czystej wody (bez której dosłownie nic nie jest możliwe na Ziemi); koszty czystego powietrza (bez którego nie może egzystować człowiek, nawiedzany współcześnie tyłoma alergiami); koszt ocieplania się atmosfery (czyli – koszt przejścia na inne, często droższe nośniki energii); koszt utraty określonych gatunków zwierząt (czyli – koszt przywrócenia ich środowisku). Gdy tylko będziemy potrafili te koszty oszacować, będziemy również w stanie wyegzekwować określone kwoty od producentów w postaci wspomnianego podatku środowiskowego. To zaś z czasem, za pośrednictwem rynku, doprowadzi do zaniku kosztownych („brudnych”) metod produkcji. To naprawdę proste; tym prostsze i tym bardziej kuszące, że wciąż jeszcze jesteśmy na takim etapie, iż ten powrotny mechanizm ratunkowy, poparty odpowiednim systemem fiskalnym, miałby dużą szansę skutecznie zadziałać. Rzecz jasna polityka energetyczna i podatkowa musiałaby być odpowiednio skorelowana z wprowadzeniem powszechnego zakazu eliminacji lasów tropikalnych, z odpowiednią polityką ludnościową.

– *Kiedy to nastąpi?*

– Jeśli pominąć to, że być może nigdy... to sądzę, iż impulsem wyzwalamym masowe działania w skali globu może okazać się naruszenie światowych rezerw żywnościowych, czyli REALNE ZAGROŻENIE GŁODEM. Ta perspektywa natomiast –

jak wynika z ostatnich ekstrapolacji w Instytucie – przy zachowaniu aktualnego tempa pustynnienia nie jest wcale odległa. Jeszcze 6 lat temu światowe rezerwy żywności na przednówku były na około 160 dni, dziś spadły poniżej 50. Natomiast realna szansa odbudowy tych rezerw w dniu dzisiejszym faktycznie nie istnieje.

– *A tylekroć celebrowane zdobycze tyluż „zielonych rewolucji”?*

– Sprawa ma się podobnie jak z innymi rewolucjami... Między rokiem 1950 a 1984 produkcja rolna wzrosła w świecie blisko trzykrotnie. Wszystkie optymistyczne prognozy dotyczące wyżywienia opierają się na założeniu, że takie lub przynajmniej zbliżone tempo wzrostu w rolnictwie jesteśmy w stanie w przyszłości utrzymać. To natomiast jest po prostu nieprawdą. Jest to bowiem... NIEMOŻLIWE! Każdy proces naturalny na swoje wewnętrzne granice, powyżej których wszelkie jego dalsze podsyćanie nie daje pożądanego rezultatu (podobnie jest ze wzrostem człowieka). Tak też jest w rolnictwie, gdzie wewnętrzne granice efektywności w najlepszym razie znajdują się w zasięgu ręki. Nie można ich już przesunąć o następny kilometr, jakkolwiek by do tego zachęcać; potwierdzają to prace laboratoryjne. Dodać do tego należy, że część ziemi, którą się dziś uprawia (Afryka, Ameryka Łacińska, częściowo Azja) w ogóle się do tego nie nadaje. Za 10–15 lat dzisiejsze tereny uprawne w tamtych rejonach mają ogromną szansę zamienienia się w litą skałę (po wyerodowaniu wątlej warstewki gleby) lub w spękaną pustynię (po dalszym obniżeniu się lustra wód gruntowych).

Myślę, że namacalne zagrożenie głodem stanie się tym, czym w czasie II wojny światowej był dla USA japoński atak na Pearl Harbor. Jeszcze w 1940 r. trwała nie kończąca się debata nad tym, czy Stany winny przystąpić do wojny. Pearl Harbor w ciągu zaledwie jednego dnia zmienił wszystko. Z tygodnia na tydzień Chrysler przestawił się z produkcji samochodów na produkcję czołgów. W walce z zagrożeniami globalnymi musi mieć miejsce podobna metamorfoza.

– Co zatem zmieniło się od początku lat siedemdziesiątych, czyli od momentu, gdy swą pracę podejmował Worldwatch Institute, a w świecie wciąż pobrzmiwały defetystyczne echa dwóch pierwszych „Raportów Rzymskich”? Czy przypadkiem nie jest tak, że w rzeczywistości nie zmieniło się NIC? Że grupka nawiedzonych naukowców straszy świat grożącym niebezpieczeństwem, a audytorium nie zwraca na to najmniejszej uwagi... i nadal robi swoje?

– Na pewno tak nie jest. Raczej – od czasów pierwszych Raportów dla Klubu Rzymskiego zmieniło się... WSZYSTKO! Po pierwsze zagrożeniami globalnymi nie zajmują się dziś ani pół-amatorzy, ani nawiedzeni zapaleńcy, lecz instytuty naukowe, w których staramy się łączyć precyzję i analityczną dyscyplinę z umiejętnościami konstruowania całościowych wizji. Po drugie powstające dziś prognozy mają podstawę w danych empirycznych, podczas gdy przewidywania sprzed z górą 20 lat w połowie były wyssane z palca, a w połowie wynikały z fałszywie przyjętych założeń. Inny jest też poziom świadomości ekologicznej, całkiem inna (większa!) skala potencjalnych zagrożeń. Kombinacja wiedzy, doświadczenia i przekonania o konieczności działania osiągnęła już chyba masę krytyczną. Brakuje jedynie politycznej woli działania, choć aktywne poparcie wielu inicjatyw ekologicznych przez takie osobistości, jak Margaret Thatcher, prezydent Bush czy były sekretarz stanu Kissinger i McNamara każe nieco ufniej spoglądać przed siebie.

Gdyby ten ostatni element został dodany do pozostałych trzech w ciągu najbliższych 5–7 lat (ale nie później! tu zadziałanie mechanizmu domina, o którym Pan wspominał, byłoby niezwykle istotne), można by mieć jeszcze nadzieję na odwrócenie wszystkich niekorzystnych trendów, a świat zyskałby coś, co doprawdy trudno przecenić – SZANSĘ DALSZEGO ROZWOJU I PRZETRWANIA!

– *Bardzo dziękuję za rozmowę!*

Józef Żebrok

Kultura a ekonomia

*Matężństwo ekonomii i antropologii
kulturowej musi się dokonać, nawet
pod groźbą karabinu!*

Kenneth E. Boulding

Przed przystąpieniem do próby uchwycenia przynajmniej najważniejszych związków kultury z ekonomią niezbędne jest wyraźne określenie tego, co rozumie się pod pojęciem kultury, a co pod pojęciem ekonomii. Wiele bowiem nieporozumień często wynika z faktu niedookreślenia tych kategorii. Dopiero następnym krokiem może być cel główny, czyli zbadanie zasadniczych relacji kultura-ekonomia. Ważną sprawą jest oczywiście przyjęcie odpowiedniej metody.

Istnieje ogromna literatura poświęcona zarówno tematyce kultury jak i zagadnieniom ekonomicznym. Wiele też jest definicji kultury oraz ekonomii. Z mnóstwa definicji biorę pod uwagę te, które na obecnym etapie rozwoju wiedzy wydają się najbardziej uzasadnione, a więc przyjmuję kryterium merytoryczne. Dodatkowo, pragmatyczne kryterium wyboru pozwala uwzględnić definicje najbardziej przydatne z punktu widzenia zasadniczej problematyki tego szkicu.

Najogólniejsze rozumienie kultury, jak się często podkreśla – kultury globalnej, zostało wypracowane zwłaszcza przez historyków, etnologów i socjologów. W ich ujęciu na kulturę składają się różne formy działania i technik, różne rodzaje narzędzi i wytworów, systemy wierzeń i ideałów, zespoły norm i wartości, wzorów zachowania i postaw psychicznych¹.

Zdaniem R. Lintona kultura jest konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielone i przekazywane przez członków danego społeczeństwa. Termin „zachowanie” należy rozumieć w najszerszym sensie, tj. jako obejmujący wszelkie formy aktywności jednostki, zarówno jawne jak i ukryte, fizyczne oraz psychiczne (uczenie się, myślenie, ale także skoordynowane ruchy mięśni uczestniczące w procesie technologicznym). Termin „rezultaty zachowania” odnosi się do zjawisk porządku psychicznego i materialnego. Na zjawiska porządku psychicznego składają się stany psychiczne jednostki, czyli postawy, systemy wartości i wiedza. Porządek materialny obejmowałby przedmioty stale wytwarzane i używane przez członków danego społeczeństwa, czyli to, co bywa określane jako kultura materialna².

Na definicji R. Lintona opiera się A. Kłosowska, wedle której *kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań*³. Autorka ta podkreśla uniwersalistyczny charakter przytoczonej definicji, wypracowanej na gruncie socjologii i antropologii kulturowej.

W podobnym duchu określa kulturę J. Woźniakowski, uznając za jej istotę gęstą, tkaną przez pokolenia sieć międzyludzkich powiązań, zachowań, zamiłowań i – w najróżniejszych dziedzinach – wytworów⁴.

Z kolei przyjrzyjmy się, jakie treści kryje termin „ekonomia”. Arystoteles w pierwszej księdze „Polityki” rozróżniał dwie dyscypliny: naukę o gospodarstwie, sztukę zaspokajania potrzeb własnych i rodziny, którą

¹ A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1978, s. 75–85.

² R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975, s. 39–67.

³ A. Kłosowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1983, s. 40.

⁴ J. Woźniakowski, *O kulturze mimo wszystko*, „Tygodnik Powszechny” 10/1990.

zwał oikonomia; oraz chrematystykę, czyli naukę o bogaceniu się. W starożytności i jeszcze w czasach Odrodzenia przez ekonomię rozumiano naukę o gospodarstwie albo o gospodarowaniu. W Średniowieczu łacińska „oeconomia“ znaczyła tyle co gospodarowanie⁵.

Nowożytna ekonomia polityczna poszła jednak po linii chrematystyki. Dla ojca klasycznej ekonomii angielskiej, A. Smitha, jest ona nauką o sposobach wzbogacenia narodu jak i panującego. Podejście takie wynika z faktu narodzin w tym czasie ery dominacji wartości materialnych. Sądzone, że możliwy jest stały postęp dokonujący się w postaci cykli wzrostu odnoszących się wyłącznie do dóbr materialnych. Dopiero obfitość dóbr materialnych miała przynieść pojawienie się dóbr duchowych.

W swej działalności gospodarczej człowiek napotyka jednak barierę w postaci ograniczonej ilości dóbr, tzw. rzadkości dóbr. Dlatego też, jak twierdzi współczesny amerykański ekonomista L. Robbins, to właśnie ekonomia ma być nauką o tym, jak dokonać podziału ograniczonej ilości środków (dóbr) między różne, liczne i konkurujące ze sobą cele.

Działalność gospodarcza nie jest jedynym, wyłącznym polem ludzkiej aktywności. Jest tylko jednym z aspektów życia człowieka, jest składnikiem kultury.

W celu uchwycenia istotnych związków między kulturą a ekonomią najwłaściwsze wydaje się tzw. podejście systemowe. Podstawy myślenia systemowego dały w tym samym mniej więcej czasie prace psychologów postaci, a w szczególności prace biologa L. von Bertalanffy'ego, twórcy ogólnej teorii systemów⁶. Obecnie podejście systemowe jest szeroko stosowane w wielu naukach. Wszystko wskazuje na to, że w teorii systemów współczesna nauka znalazła ważny środek metodologiczny wyjaśniania złożonych zjawisk i procesów.

Najczęściej definiuje się system jako zespół elementów współdziałających ze sobą⁷. System ma swoje oto-

czenie. Aby ogół elementów tworzył system, niezbędne są: określona struktura i organizacja. Podstawą powstania i trwałości struktury systemu jest uporządkowanie. Organizację stanowi tylko taki zespół zjawisk, w którym cechy poszczególnych zjawisk powodują funkcjonowanie i rozwój danego zespołu⁸.

System jest pojęciem względnym. Względność tę należy rozumieć w tym sensie, że ten sam układ jakichś elementów może być w jednym przypadku rozpatrywany jako autonomiczny system, w drugim natomiast jako część większego systemu.

W ramach systemu można wyodrębniać podsystemy, czyli systemy niższego rzędu. Te zaś z kolei można dalej dzielić na podsystemy podsystemów itd. Istnieje zatem podstawa do wprowadzenia struktury hierarchicznej wśród systemów⁹.

Niekiedy w odniesieniu do systemów społecznych czy biologicznych wprowadza się pojęcie „system wielki”¹⁰. Takim systemem wielkim jest niewątpliwie kultura. Możemy zatem mówić o systemie społeczno-kulturowym. Określenie „społeczno-kulturowy” pozwala uniknąć problemów związanych z rozgraniczeniem zjawisk czysto społecznych i wyłącznie kulturowych. Jest to bowiem jedno z najtrudniejszych i najbardziej skomplikowanych zadań na gruncie nauk społecznych. Można

⁸ M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985, s. 267 n.

⁹ Najważniejsze prace L. von Bertalanffy'ego: *Das Biologische Weltbild*, Bern 1949; *Problems of General Systems Theory*, „Human Biology” 23/1951; *General Systems Theory*, New York 1968.

⁷ M.I. Sietrow, *Zasada systemowości. Pojęcia podstawowe*, w: *Problemy metodologii badań systemowych*, praca zbior., Warszawa 1973, s. 42. Nie ma jednej ogólnie przyjętej definicji systemu, w literaturze można ich spotkać ponad 30.

⁸ A.D. Hall, *Podstawy techniki systemów*, Warszawa 1968, s. 97.

⁹ Por. Z. Kierzkowski, *Elementy informatyki – Technika, metody, zastosowania*, Warszawa-Poznań 1976; oraz A.A. Lapunow, *Systemy biologiczne jako systemy wielkie*, w: *Problemy metodologii badań...* dz. cyt., s. 149–180.

¹⁰ Por. M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz.W. Słaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1980, s. 29.

poza tym zgodzić się z A. Kłoskowską, która stoi na stanowisku, że w życiu zbiorowym ludzi zjawiska społeczno-kulturalne stanowią jednolitą całość¹¹. To właśnie człowiek jest podmiotem kultury, ale jednocześnie kultura jest rzeczywistością społeczną, dlatego też podmiotem kultury, jako rzeczywistości społecznej, jest zawsze jakaś grupa społeczna; może to być rodzina, wspólnota regionalna, naród.

W ramach systemu społeczno-kulturowego można wyodrębnić różne podsystemy, w zależności od przyjętych kryteriów. I tak kryterium biorące pod uwagę różne aspekty działalności ludzkiej może posłużyć do wyodrębnienia następujących podsystemów: gospodarczego, (ekonomicznego), politycznego, naukowego, moralnego i innych. Wyodrębnione w ten czy inny sposób podsystemy są częściami pewnej całości, w tym konkretnym przypadku – częściami systemu społeczno-kulturowego.

W zamyśle autora ogólnej teorii systemów, L. von Bertalanffy'ego, koncepcja jego była reakcją na mechanistyczne traktowanie rzeczywistości. Według mechanizmu elementy danej całości i relacje zachodzące między nimi można opisać za pomocą praw fizycznych (mechanicznych). Styl myślenia podejścia systemowego, zwany holistycznym, oznacza rozpatrywanie zdarzeń i faktów jako osadzonych w kontekście pewnych całości, które to całości nie są mechanistycznym agregatem części, nie są prostą sumą elementów, lecz czymś więcej; całość zawiera w sobie pewną nową jakość, będącą wynikiem wzajemnego oddziaływania elementów. Całości są zintegrowanymi układami o swoistych własnościach i relacjach. *Patrzeć systemowe polega na ujmowaniu świata w kategoriach układów zintegrowanych relacji*¹².

Podsystem ekonomiczny nie jest zatem mechanicznym, zakresowym wyodrębnieniem sfery gospodarczej. Jest raczej względnym, ale esencjalnym, istotowym, odróżnieniem ekonomicznej sfery aktywności ludzkiej w ramach systemu społeczno-kulturowego. Zakres tej

sfery jest zmienny w przekroju czasowym i przestrzennym. W tym ostatnim przypadku, tzn. zróżnicowania przestrzennego, chodziłoby o „wagę” ekonomii w różnych kulturach.

W podsystemach oraz między nimi zachodzą liczne sprzężenia. Charakterystyka tych sprzężeń, relacji w kategorii związków przyczynowo-skutkowych jest niewystarczająca. Niezbędne jest również wyjaśnianie teleologiczne, gdyż większość systemów wykazuje zachowanie się celowe¹³. Tak więc cały system ma ogólny cel działania, przy czym jego efektywność ocenia się na podstawie działania podsystemów. Również każdy z podsystemów ma własny cel działania, zaś jego efektywność może być oceniana w zależności od procesu sterowania¹⁴.

Jaki jest więc cel systemu społeczno-kulturowego? Można przyjąć za E. Laszlo, że kultury w świetle ostatecznej analizy są systemami ukierunkowanymi na wartości. Jednocześnie trzeba podkreślić szczególną rolę spełnianą w systemie właśnie przez wartości. Układ wartości dominujących w danym społeczeństwie decyduje o trwałości, wzroście lub upadku dowolnego podsystemu¹⁵. Jest to bowiem zbiór rozlicznych wartości, które dotyczą naczelných celów systemu, oceny własnej i innych systemów, a także oceny poszczególnych własnych elementów ze względu na rolę i konkretne zadania wynikające z naczelnego celu danego systemu¹⁶.

W tym miejscu wyłania się problem struktury, a zwłaszcza hierarchii wartości realizowanych przez system. Złożoność i rozległość tej problematyki jest oczywista. Pozostaje więc jedynie w tym miejscu ogra-

¹¹ A. Kłoskowska, *Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej*, w: wstęp do: R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 12.

¹² E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, Warszawa 1978, s. 40.

¹³ *Problemy metodologii badań...*, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁴ M. Lubański, dz. cyt.

¹⁵ E. Laszlo, dz. cyt., s. 119.

¹⁶ J. Sztumski, *Metodologiczne problemy systemowej analizy społeczeństwa*, Katowice 1987, s. 13-14.

niczyć się do ogólnych stwierdzeń, że różne kultury realizują różną, właściwą dla siebie, strukturę i hierarchię wartości, w dodatku zmienną w czasie. Istnieją jednak pewne fundamentalne wartości uniwersalne, pojawiające się we wszystkich kulturach, wspólne wszystkim i wszędzie. Najnowsza antropologia kulturowa zalicza do nich: przetrwanie, współpracę, wychowanie dzieci, cześć dla istot transcendentnych, pragnienie uniknięcia cierpień, niesprawiedliwości i bólu¹⁷.

Współczesna epoka preferuje wartości zorientowane materialistycznie. Produkcja coraz większej ilości dóbr materialnych jest uważana za kryterium postępu. Jeśli przyjąć głośną antynomię E. Fromma: „mieć” albo „być”, to współcześnie dominuje raczej postawa „więcej mieć”, rozumiana jako dążność do gromadzenia w pierwszej kolejności dóbr materialnych.

Charakter kultury wyznacza też miejsce i znaczenie podsystemu ekonomicznego. Wiąże się to i z pojmowaniem charakteru ekonomii jako nauki, i z rolą czynnika gospodarczego w życiu społecznym. W sytuacji ukierunkowania kulturowego na wartości materialne ekonomię rozumiano jako naukę o bogaceniu się, zaś cele gospodarcze zaczynały pełnić jakby funkcję celów nadrzędnych całego systemu kulturowego, zaczynały dominować.

Przesunięcie na wspomnianej skali wartości „mieć-być” w kierunku zbioru wartości określonych kryptonimem „być” wyznacza inne miejsce procesom gospodarczym w życiu społeczności, inaczej też zazwyczaj zaczyna się pojmować ekonomię. Wartościami nadrzędnymi stają się: dążenie do osiągnięcia pełni osobowości i doskonałości człowieka, urzeczywistnianie, samorealizacja ludzi przez usprawnianie poznawania i działania. Wówczas produkcja i konsumpcja wytworów materialnych i duchowych stają się w rzeczywistości ważną, ale jednak drugorzędną w stosunku do usprawnienia intelektu i woli dziedziną tworzenia kultury¹⁸. Natomiast treści ekonomii zbliżają się do pierwotnego,

Arystotelesowego rozumienia oikonomii, a nie chrematystyki. Tak więc usytuowanie sfery ekonomicznej w systemach społeczno-kulturowych może być różne, a jest to uzależnione od hierarchii aksjologicznej danego systemu.

Powstaje pytanie następne, dotyczące najbardziej istotnych płaszczyzn integrujących podsystem ekonomiczny z całością. Płaszczyzną taką jest niewątpliwie praca ludzka. Człowiek jako byt ludzki tworzy kulturę; jest to jego zadaniem. Kultura jest bowiem specyficznym stanem człowieka. Zdaniem M. Eliadego nie ma człowieka, jeśli nie ma kultury, gdyż kultura nie jest nadbudową, jak myślą marksiści¹⁹. Człowiek właśnie przez działania, które zwiemy pracą, tworzy fakty kulturowe – zarówno materialne jak i niematerialne – kontynuuje dzieła innych, tworzy dzieła nowe. A. Zadrożyńska stwierdza: *...praca w dziejach kultury człowieka jest oczywistością, podstawą historii, warunkiem niezbędnym istnienia, kontynuacji i novum kulturowym*²⁰.

Wypada również przypomnieć banalne stwierdzenia, że człowiek ma różne potrzeby i aby te potrzeby zaspokoić, podejmuje czynności gospodarcze. Potrzeby są oczywiście faktami kulturowymi, zaś ich rodzaj, zakres i charakter zmienia się. Odpowiednio do tego dokonuje się podział pracy i specjalizacja.

Działalność gospodarcza, którą człowiek podejmuje w celu zaspokojenia potrzeb, jest procesem skomplikowanym i podlegającym ciągłej komplikacji wraz z historycznym rozwojem procesu gospodarczego. Jednak w ramach tego procesu można wyodrębnić pewne strukturalne, immanentne elementy. Takim elementem, a nawet więcej – podstawą czy rdzeniem wszelkich czynności gospodarczych, jest praca ludzka. Tak więc

¹⁷ E. Laszlo, dz. cyt.

¹⁸ S. Swieżawski, *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978, s. 122–123.

¹⁹ M. Eliade, *Myśli o kulturze i religii*, „W drodze” 9/1981.

²⁰ A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa 1983, s. 13.

praca ludzka, podstawowa kategoria ekonomiczna, jest konstytutywnym elementem systemu społeczno-kulturowego, co jest oczywiste, jeśli zgodzimy się z tezą, iż *praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi*²¹.

Zaspokajanie potrzeb ludzkich napotyka, jak wiadomo, bariery w postaci ograniczoności środków. Społeczności ludzkie muszą więc gospodarować swoimi ograniczonymi zasobami. Przytoczona wyżej definicja ekonomii L. Robbinsa wyraża właśnie istotę gospodarowania. W procesie gospodarowania musimy bowiem zawsze znać odpowiedź na trzy podstawowe pytania: co wytwarzać? ile? w jaki sposób? Inaczej mówiąc, możemy wyróżnić trzy zasadnicze elementy gospodarowania: cele gospodarowania; środki; metody wykorzystania środków.

Pierwszym, najważniejszym zadaniem jest określenie celów. Cele wynikają – czy inaczej – są „wyznaczane” przez strukturę aksjologiczną danej społeczności. Cele realizowane przez podsystem ekonomiczny są częścią składową wartości realizowanych przez cały system. W strukturze wartości zajmują określone miejsce na szczeblach hierarchii. Najważniejsze, kluczowe cele podsystemu ekonomicznego są formułowane przez politykę gospodarczą. Polityce tej chodzi zazwyczaj o zapewnienie pełnego zatrudnienia, wzrost dochodu narodowego, stałość cen i równowagę bilansu płatniczego. Jak wynika chociażby z tego niepełnego wyliczenia preferencji polityki gospodarczej, cele ekonomiczne bywają przeważnie środkami do osiągnięcia innych wartości²².

Działalność gospodarcza, jako „element” systemu kulturowego i w nim osadzona, bazuje oczywiście na dorobku kulturowym danego społeczeństwa. Zasadniczymi elementami tego dorobku, co wynika z przytoczonych wyżej definicji kultury, są: postawy, systemy wartości, wiedza, przedmioty stale wytwarzane i używane (kultura materialna).

Cele działalności gospodarczej są więc w znacznej mierze określone przez akceptowaną w danej społecz-

czności hierarchię i strukturę wartości, który to system wartości jest jej dorobkiem kulturowym. Jasne jest, iż cele, aby nie były jedynie utopią, muszą być osadzone w rzeczywistości, tzn. uwzględniać dostępne środki. Środki należy rozumieć szeroko. Obejmują one oczywiście to, co określamy jako kulturę materialną, a więc dorobek materialny, w tym technikę. Poziom techniki odgrywa istotną rolę, jednak być może jeszcze ważniejsze jest wyposażenie edukacyjne ludzi, czyli osiągnięty poziom wiedzy. Sama wiedza też nie wystarczy, jeśli człowiek nie będzie chciał jej spożytkować; a zatem liczą się również ludzkie postawy, czyli – uogólniając – można stwierdzić doniosłość, nazwijmy to, wyposażenia w motywację. Nie wystarczy „wiedzieć” i „móc” (środki), ale trzeba również „chcieć”.

Kiedy znane są cele i rozpoznane środki, wówczas mogą być wypracowane sposoby realizacji celów. Tu znowu kontekst kulturowy jest decydujący, gdyż musi tu być wykorzystana wiedza, uwzględnione wartości, ale również niezbędny jest określony typ mentalności, aktywnej postawy zdolnej do innowacyjności, do poszukiwania nowych rozwiązań. Wystarczy przypomnieć, jak olbrzymie znaczenie we współczesnej gospodarce światowej odgrywają transakcje typu „know-how”, czyli sprzedaż umiejętności, nowych rozwiązań technologicznych, ale i organizacyjnych.

Składnikiem kultury są także zachowania ludzkie, wszelkie formy aktywności. Zachowania się ludzi są dla ekonomistów niezwykle istotne²¹. Właściwie każda poważna teoria ekonomiczna musi opierać się na przyjętej explicite bądź implicite koncepcji antropologicznej i starać się uwzględniać przewidywane zachowania i postawy psychiczne ludzi.

²¹ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Katowice 1981, s. 9.

²² A. Lowe, *On Economic Knowledge. Toward a Science of Political Economics*, New York 1965, s. 87.

²³ F.H. Knight, „Wektory Gospodarki” 2/1987, okładka.

Klasyczna ekonomia od czasów A. Smitha zakładała istnienie „homo oeconomicus” – człowieka ekonomicznego, kierującego się własnym interesem. Przedstawiciele kierunku subiektywistycznego w ekonomii, np. W.S. Jevons, uważali, że człowiek dąży do minimalizacji przykrości, a maksymalizacji przyjemności (użyteczności). J.M. Keynes opiera swoją teorię na prawie psychologicznej skłonności do konsumpcji, które zakłada, że zmiany w poziomie i strukturze konsumpcji nie nadążają za wzrostem dochodów, a to na skutek inercji przyzwyczajęń. Przedstawiciel psychologii ekonomicznej G. Katona sądzi, że na zachowania ekonomiczne jednostek wpływają dwie grupy czynników: ekonomiczne i psychologiczne. Wśród psychologicznych wymienia np. chęć konsumowania czy też inwestowania, postawy wobec systemu ekonomicznego i jego poszczególnych elementów, poziom bezpieczeństwa i zaufania związany z aktualną sytuacją itp. Przykłady można by mnożyć, nie o to jednak chodzi.

Ważne jest, aby mieć pełną świadomość faktu, że wszelkie działania ekonomiczne są „zanurzone” w kulturze, dotyczą elementów tej kultury, takich jak wspomniane już tutaj zasoby rzeczowe, zasoby wiedzy czy zasoby utrwalonych w ludziach systemów wartości itp. Podmiotem działalności gospodarczej jest w ostateczności człowiek ukształtowany przez taką, a nie inną kulturę, a więc o określonym typie mentalności, wyrobionych strukturach myślowych, przyjmujący różne postawy i preferujący różne zachowania. I te właśnie postawy i zachowania decydują w dużej mierze o przebiegu procesów gospodarczych.

O ile jednak zasoby rzeczowe czy wiedza są czynnikami rozwoju gospodarki powszechnie uznanymi, niejako oczywistymi, o tyle znaczenie systemu wartości może budzić wątpliwości u niektórych ekonomistów, zwłaszcza ortodoksyjnych. A jednak takie wartości wyższe, jak zaufanie między ludźmi, lojalność, prawdomówność i inne tego typu, pełnią również bardzo

ważną funkcję pragmatyczną. Uważa się je za ważny „smar“ systemu. Mimo zaliczania ich przez ekonomistów do tzw. czynników zewnętrznych są to dobra – niekiedy zapewne „dobra rzadkie“ – które zwiększają efektywność systemu, ułatwiają wytwarzanie większej ilości dóbr czy jakichkolwiek wartości, które sobie wysoko cenimy²⁴.

Przedstawiłem najważniejsze płaszczyzny powiązań między kulturą a ekonomią. Jest ich niewątpliwie więcej, chociażby pominięta tu ważna kwestia informacji, w tym języka, problem instytucji, prawa zwyczajowego i pozytywnego itp. Nie chodzi jednak o wyczerpujące, przedmiotowo-zakresowe uchwycenie tych więzi; w gruncie rzeczy jest to bowiem niemożliwe, a to ze względu na wspomnianą wcześniej relatywną zmienność „udziału“ podsystemu ekonomicznego w całym systemie społeczno-kulturowym. Celem moim była próba ujęcia powiązań esencjalnych.

Jakie najważniejsze wnioski można wysnuć z powyższych rozważań?

1. Jeśli sfera ekonomiczna jest podsystemem systemu kulturowego, wówczas możemy mówić o ekonomicznych aspektach życia i rozwoju danego systemu. Elementy ekonomiczne systemu, podobnie jak i inne elementy, są – jeśli posłużyć się analogią użytą przez E. Laszlo w cytowanej pracy – węzłami sieci, które przesuwają się wszystkie skutkiem przesunięcia jednego. Przesunięcia te są czynnymi reakcjami, a nie biernymi skutkami.

Cele ekonomiczne są wplecione w cele systemu społeczno-kulturowego i raczej bywają środkami realizacji celów nadrzędnych. Również cele ekonomiczne są wartościami, a zależą od systemu wartości danej społeczności, gdyż *w każdej rozumnej działalności cel działania wpłata się w układy wartości i sam jest zawsze wartością*²⁵.

²⁴ E. Laszlo, dz. cyt., s. 70.

²⁵ Ks. M. Heller, *Ewolucja i stworzenie*, „PP“ 10/1988, s. 67.

2. Kultura jest dychotomiczna i – jak pisze L. Kołowski – wywodzi się z dwu pni: korzenie pierwszego tkwią w praktycznej działalności człowieka; drugi bierze swój początek od poszukiwania sensu i stara się odpowiedzieć na takie pytania, jak: po co żyć? pracować? po co poznawać? kochać?²⁶ Ekonomia nie może się zatem ograniczyć do „jednego pnia“, tzn. tylko do sfery materialnej. Jako nauka humanistyczna i moralna musi w centrum zainteresowania widzieć człowieka jako osobę wolną o określonych zachowaniach i z jego życiem duchowym²⁷. Postęp techniczny, wzrost gospodarczy sprawiają, że rośnie waga wyborów natury duchowej²⁸. Dotyczy to również – a może przede wszystkim – wszelkiej działalności w sferze ekonomicznej.

3. Zanurzenie życia gospodarczego w kulturze wymaga od ekonomii uwzględniania kontekstu kulturowego. Oznacza to, że ekonomia nie może jedynie opierać uniwersalnymi uogólnieniami bazującymi na wysoce abstrakcyjnych założeniach. Programy ekonomiczne muszą brać pod uwagę charakterystyczne cechy danego kraju, jak np. postawy społeczne, przeszłość historyczną, instytucje polityczne, poziom i strukturę wykształcenia, nawyki, uwarunkowania i zróżnicowanie kulturowe, a nawet być może istniejące grupy etniczne itp.²⁹ Chodzi o uwzględnianie tego, co ekonomiści określają jako czynniki zewnętrzne, pozaekonomiczne. To właśnie te czynniki najczęściej decydują o specyfice danego kraju. Sądzę, w związku z tym, że program ekonomiczny musi uwzględniać specyfikę narodową, a nie powinien być wierną, bezkrytyczną kopią rozwiązań nawet skutecznych, ale w innych warunkach społecznych. Wiele racji miał B. Prus, którego szlachetne słowa warto przytoczyć *in extenso*: *Istota wielkości narodu nie polega na wymiarach, sławie, narzucaniu się innym, ale wynalezieniu i utrzymaniu takiego stanu równowagi społecznej, w którym by istniało najwięcej pracy, szczęścia, doskonałości, wymiany usług, a najmniej próż-*

niactwa, cierpień, ułomności walki. Wszystkie inne cele są złudzeniami, dowodem dzikości lub obłądki; we wszystkich innych poświęca się rozwój jednych klas dla interesu drugich, treść życia dla formy. Ponieważ zaś każdy naród jest inną funkcją warunków rasowych, historycznych, klimatycznych itd., więc dla każdego istnieje inne maksimum rozwoju, każdy musi je wytwarzać sam sobie, żaden nie może kopiować prac, zwyczajów i instytucji drugiego.

²⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988.

²⁷ R. Roy charakteryzując ekonomię pisze: „Daleki od zwykłych zainteresowań materialnych, ten rodzaj wiedzy uwzględnia (czy powinien uwzględniać) delikatne sprężyny osobowości, przymus zewnętrzny, który nadaje kierunek jej działaniu w społeczeństwie, oraz wymagania polityki narzucającej pewną koncepcję społecznego porządku” (*Filozoficzny i moralny wymiar zjawisk ekonomicznych*, w: *Religia i ekonomia*, Warszawa 1989, s. 83).

²⁸ „...najważniejsze zmagania ludzkości toczą się w sferze ducha, a postęp materialny nie zwalnia od wyborów natury duchowej. Przeciwnie, postęp powoduje, iż wybory te stają się bardziej pilne i znaczące” (wypowiedź abpa Paryża, kard. Jean-Marie Lustigera, *Jedynie Bóg nadaje sens życiu człowieka*, „Tygodnik Powszechny” 51-52/1988).

²⁹ Por. D. Scers, *Luka kulturowa w ekonomii*, w: *Teorie ekonomiczne a współczesne społeczeństwo*, Warszawa 1981. Autor ten pisze tam również: „Obecnie ekonomia musi przywiązywać należną wagę do bieżących wpływów politycznych, militarnych i zwłaszcza kulturowych, których już nie można traktować łącznie jako biernej »nadbudowy«” (s. 36).

Culture et économie

Considérant le sujet, l'auteur affirme qu'étant donné l'insertion de la vie économique dans la (une) culture, l'économie doit tenir compte du contexte culturel. Cela signifie qu'elle ne saurait procéder que par des approches générales fondées sur des concepts abstraits. Les programmes économiques doivent prendre en considération les caractéristiques du

pays dans lequel ils s'exercent, telles que les attitudes collectives, le passé historique, les institutions politiques, le niveau et la structure de l'instruction, les habitudes, les conditionalités et les différences culturelles, et même les groupes ethniques en présence. Ces facteurs non économiques sont toutefois déterminantes pour la spécificité d'un pays.

ks. Franciszek Kampka

Ład gospodarczy w świetle encykliki „Centesimus annus“

Przemiany gospodarcze, w których uczestniczy prawie każdy z nas, przerażają swoją nieprzejrzystością i odstręczają trudnościami, z jakimi musimy się wszyscy borykać. Kryzys wywołany radykalną transformacją struktur ekonomicznych pogłębia jeszcze nieznaną nieznajomość punktu dojścia. Jeżeli bowiem wiemy, skąd wyszliśmy, to jednak nie umiemy dokładnie opisać tego, co pragniemy zbudować. Hasło-klucz, powtarzane przez polityków różnych orientacji, to społeczna gospodarka wolnorynkowa. Czy jednak naprawdę wiemy, z jakim pojęciem łączy się ten termin? Wiedząc, jakie są podstawowe założenia ładu ekonomicznego zwanego społeczną gospodarką wolnorynkową, moglibyśmy przezwyciężyć nasze utajone lęki i spojrzeć na dokonujące się przeobrażenia gospodarcze jako na szansę, która także przed nami się otwiera. System gospodarki nakazowo-rozdzielczej przyzwyczaił nas do roli biernych obserwatorów życia gospodarczego; społeczna gospodarka wolnorynkowa, jeśli w ogóle ma zostać urzeczywistniona, wymaga od nas, byśmy się stali jej uczestnikami.

Najnowsza encyklika Jana Pawła II „Centesimus annus“ (CA) wiele uwagi poświęca właśnie problemom nowoczesnego i sprawiedliwego zarazem ładu gospodarczego, podejmując trud oceny znanych dotychczas systemów ekonomicznych i ukazując wartości moralne, które powinny być uwzględnione we wszelkich działaniach związanych z gospodarką. Papież – wydaje się – ze szczególną troską adresuje te zalecenia do krajów,

które po odrzuceniu jarzma komunizmu usiłują reformować i odbudowywać swoją gospodarkę. W najnowszym papieskim dokumencie społecznym nie mówi się bynajmniej o konkretnym ustroju gospodarczym, Jan Paweł II wyraźnie unika jednoznacznych nazw i proponowania określonych modeli. W papieskiej refleksji o wiele ważniejsza od szczegółowych opisów jest sama kwalifikacja etyczna, natomiast nazwy systemów gospodarczych okazują się zupełnie nieistotne.

Nawiązując do nauczania Leona XIII i jego następców, a także do konkretnych doświadczeń historycznych XIX i XX w. Papież zdecydowanie odrzuca system gospodarczy typu socjalistycznego (upaństwowienie środków produkcji) oraz kapitalistycznego, przy czym ten ostatni rozumie jako *system zabezpieczający absolutną dominację kapitału oraz własność narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka* (CA 35). Zaznacza jednak, że kapitalizm bywa też rozumiany inaczej, jako system, który *uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej* (CA 42). Tak pojęty kapitalizm należy ocenić pozytywnie, choć obciążoną niekorzystnymi konotacjami nazwę lepiej byłoby zastąpić inną (np. ekonomia przedsiębiorczości, ekonomia rynku, wolna ekonomia). Główne wątki refleksji etyczno-gospodarczej przedstawionej w „Centesimus annus” wiążą się z taką właśnie koncepcją ustroju gospodarczego, wyprowadzoną z konkretnych doświadczeń historycznych, a zarazem silnie ugruntowaną w katolickiej nauce społecznej. Nie jest ona zaproponowana jako model, gdyż – co silnie podkreśla Jan Paweł II – Kościół nie aspiruje do roli eksperta w zakresie ekonomii; wszelkie modele, jeśli mają być realne i skuteczne, mogą się zrodzić tylko w konkretnej sytuacji historycznej, z uwzględnieniem aktualnych problemów społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych (por. CA 43).

O społecznej gospodarce wolnorynkowej twierdzi się nieraz, że jej podstawą są wskazania katolickiej nauki społecznej. I rzeczywiście, analiza charakterystycznych dla tego systemu elementów ładu gospodarczego wykazuje wiele podobieństw czy nawet zbieżności z wizją ustroju społeczno-gospodarczego wyłaniającą się z dokumentów Kościoła. W świetle encykliki „Centesimus annus” uwidocznia się to szczególnie wyraźnie.

Ustrój gospodarczy w większości znanych systemów ekonomicznych można analizować w czterech aspektach: badając ład własnościowy, strategie planowania, konstytucję przedsiębiorstwa oraz sposób funkcjonowania rynku. Te komplementarne względem siebie elementy współtworzą pewien schemat równowagi gospodarczej określonej zbiorowością, który dopiero zostaje wypełniony aktywnością konkretnych podmiotów¹.

Ład własnościowy

Ład własnościowy wydaje się we wszelkich systemach ekonomicznych czynnikiem najbardziej znaczącym i od niego zwykle rozpoczyna się ewentualne reformy ustroju gospodarczego. Dwa antagonistyczne, istniejące we współczesnym świecie, systemy gospodarcze mają podstawę w przeciwstawnych koncepcjach własności – socjalizm opowiada się za własnością wspólną (głównie państwową), kapitalizm zaś za prywatną².

Dziewiętnastowieczny kapitalizm, odwołując się do tradycji prawa rzymskiego, absolutyzował własność i doprowadzał do skrajności swobodę dysponowania posiadanymi dobrami³. Ustalał on – na co zwraca uwagę Jan Paweł II – porządek społeczno-gospodarczy, w którym absolutny prymat kapitału ograniczał i niweczył ludzką wolność oraz podmiotowość (CA 42). Fakt posiadania czegoś był wystarczającym uzasadnieniem dowolnego obchodzenia się ze swą własnością: można było ją obrócić ku swojemu pożytkowi, ku pożytkowi

innych, zniszczyć lub zmarnotrawić. Wobec tych skrajności naturalną reakcją mogła się wydać biegunowo odmienna postawa, w pełni negująca jakiegokolwiek prywatne posiadanie i głosząca wspólnotę dóbr. Jak się szybko okazało, taka koncepcja ładu własnościowego nie tylko nie wyzwoliła ludzi pracy od ucisku, ale sama stała się źródłem zniewolenia (por. CA 15).

U schyłku XIX w., gdy jaskrawo zarysowały się obie antynomie, Kościół, odwołując się do tradycji biblijnej i tomistycznej, jednoznacznie przeciwstawił się tym poglądom. Papież Leon XIII odrzucił komunistyczne idee kolektywnego posiadania sprzeciwiając się zarazem powszechnemu w gospodarce kapitalistycznej lekceważeniu społecznych funkcji własności⁴. Prawo do własności uznawał za niezbywalne, bo mające podstawę w porządku naturalnym. Przeciwwstawiał się tym samym oświeceniowym legalistycznym teoriom własności (Monteskiusz, Rousseau), koncepcjom głoszącym, że jest ona wynikiem pierwotnej umowy społecznej (Hugo Grotius) lub efektem ewolucji stosunków społeczno-gospodarczych (K. Marks)⁵. Własność uzasadniona przez prawo natury jawi się – w świetle nauczania Leona XIII – jako jedno z praktycznych zabezpieczeń wolności człowieka.

W nauce społecznej Kościoła prawo do własności rozważa się w perspektywie prawa powszechnego używania dóbr głoszącego, że dobra materialne Stwórca przeznaczył na to, aby służyły wszystkim ludziom. Zależność tę wyakcentował i uczynił jedną z podstaw swojego nauczania społeczne Leon XIII⁶, po upływie stu-

¹ Zob. K.P. Hensel, *Grunderformen der Wirtschaftsordnung*, München 1978; H. Leipold, *Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme im Vergleich*, Stuttgart 1985.

² *Laborem exercens*, nr 14.

³ Cz. Strzeszewski, *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 25–27.

⁴ Zob. *Rerum novarum*, nr 2, 3.

⁵ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1963, t. 2, s. 33 nn.

⁶ *Rerum novarum*, nr 7.

lecia zaś Jan Paweł II widzi w niej warunek urzeczywistniania sprawiedliwego ładu gospodarczego⁷. Prawo do własności jest niepodważalne, lecz nie absolutne, podporządkowane zasadzie uniwersalnego przeznaczenia dóbr ziemi. W encyklice „Centesimus annus” podkreśla się, że chociaż nauczanie Leona XIII o własności odnosiło się głównie do własności ziemi, to jednak dotyczy ono w równej mierze także środków produkcji (6, 30). Nie ma sprzeczności między prawem do własności a zasadą powszechnego używania dóbr – posiadane przez człowieka jako własne mają służyć jemu samemu oraz innym ludziom. Często w celu wyjaśnienia tego poglądu używa się określenia, że wszelka własność jest obciążona serwitutami społecznymi. Nabyta przez pracę powinna służyć pracy, gdyż w przeciwnym wypadku staje się nadużyciem (CA 37, 43).

Oryginalnym i bardzo interesującym wkładem encykliki „Centesimus annus” w katolickie nauczanie o własności jest refleksja o *nowym rodzaju* własności oraz roli, jaką odgrywa on w budowaniu dobrobytu państwa. Chodzi tu o *własność wiedzy, techniki i umiejętności*, która jest właściwym źródłem bogactw społeczeństw rozwiniętych. Niedostatki w tym zakresie okazują się nawet bardziej dotkliwe niż zakłócenia w funkcjonowaniu ładu własnościowego sensu stricto, są trudniejsze do usunięcia i powodują marnotrawienie innych dóbr (por. CA 32, 33). Postulowany przez encyklikę ład gospodarczy, w którym podstawą są takie wartości, jak *wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo* (CA 35), nie może być osiągnięty bez pełnego wykorzystania potencjału intelektualnego społeczeństwa, bogactwa unicyjatywy.

W nauce społecznej Kościoła podkreślano, że do problemu społecznych zobowiązań własności ze szczególną troską powinno podchodzić państwo, którego zadaniem jest uzgodnić *ustrój własności z koniecznościami dobra publicznego*⁸. Ma ono *skutecznie bronić przed wyrodzeniem się w niezdolne warunki systemu własności*

prywatnej, chroniąc go zarazem przed upadkiem⁷. Akcentując tę właśnie rolę państwa Kościół ukazał jeden z najważniejszych aspektów ładu gospodarczego, który miał być później znany pod nazwą społecznej gospodarki rynkowej. Nie kwestionując własności prywatnej, a nawet ją potwierdzając i zalecając, podkreślano, że prawo do własności jest do pewnego stopnia ograniczane przez zasadę powszechnego używania dóbr, która wyznacza jej nie dające się podważyć społeczne funkcje.

Strategia planowania

Jako jeden z istotnych czynników ładu gospodarczego planowanie służy projektowaniu aktywności poszczególnych podmiotów gospodarki oraz koordynowaniu ich działań. W planowaniu centralistycznym ośrodkiem wszystkich istotnych decyzji oraz dyspozycji jest jedna instancja nadrzędna, centralny urząd, którego główne zadanie to rozpoznawanie potrzeb i możliwości gospodarki, a także programowanie jej rozwoju i działań¹⁰. Pomimo dużej szczegółowości rozstrzygnięć centralnego planisty popyt i potrzeby konsumpcyjne stają się elementem rozbijającym spójność tego systemu.

Wśród głównych przyczyn niewydolności centralnego planowania wymienia się często fakt powszechnego, systematycznego zafałszowywania sygnałów przesyłanych przez poszczególne podmioty ekonomiczne instancjom nadrzędnym oraz trudności organizacyjne związane z przetworzeniem ogromnej liczby zróżnicowanych informacji pochodzących od wszystkich jednostek gospodarczych całego państwa. Mnogość i szczegółowość tych sygnałów sprawiają, że stają się one całkowicie

⁷ *Laborem exercens*, nr 14.

⁸ *Quadragesimo anno*, nr 49.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ Krytyczne opracowanie planu centralnego przedstawił S. Kurowski w swej książce *Polityka gospodarcza PRL*, Warszawa 1990, s. 58–76.

niefunkcjonalne, nie dają się uwzględnić w globalnym planie ekonomicznym¹¹.

W systemie gospodarki decentralistycznej mamy także do czynienia z planowaniem, lecz dokonuje się ono bezpośrednio na poziomie konkretnych jednostek gospodarczych. Wszystkie podmioty uczestniczące w grze ekonomicznej podejmują samodzielne decyzje dotyczące ich własnej działalności, których podstawą jest marketing, badanie rynku, podaży i popytu, rozpoznanie ofert konkurencji. Także rynek staje się swego rodzaju mechanizmem koordynującym szczegółowe plany prywatnych przedsiębiorstw: konfrontuje je, modyfikuje bądź ogranicza.

W systemie decentralistycznym uprzywilejowana zostaje prywatna inicjatywa przedsiębiorstw, ich różnorodność, w której widzi się naturalny i konieczny impuls rozwoju. Jan Paweł II podjął i rozwinął refleksję Leona XIII, który zauważył, że przedsiębiorczość jest źródłem bogactw społeczeństwa. W „Centesimus annus” znajdujemy nie tylko potwierdzenie tej wysokiej kwalifikacji przedsiębiorczości, ale nawet pewne znamienne przesunięcie akcentów – to nie kapitał, nie własność środków produkcji jest centrum i istotą życia gospodarczego, ale inicjatywa osób i wspólnot, ludzka wolność znajdująca wyraz na płaszczyźnie ekonomicznej (32).

Jan Paweł II podejmuje także zagadnienie ethosu przedsiębiorcy, podkreśla potrzebę takich cnót, jak *rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzypersonalnych, męstwo we wprowadzaniu decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom* (CA 32). Ukazując rolę wolnej inicjatywy i ludzkiej kreatywności, duchową i jakże naturalną przestrzeń jej rozwoju, Papież akcentuje zarazem godność człowieka jako PODMIOTU GOSPODARKI, we współczesnym świecie zaznaczającą się coraz silniej i coraz

bardziej oczywistą w rozwiniętym ustroju ekonomicznym¹². To nie jakieś idealistyczne i mało uzasadnione preferencje każą dzisiaj stawiać na człowieka, jego talent, inteligencję, twórcze możliwości – nawet w rachunku ekonomicznym wartości te okazują się bardziej znaczące niż jakiekolwiek materialne dobra.

Podkreślając niezbędność i wagę inicjatywy prywatnej w procesie rozwoju gospodarczego Kościół przestrzega jednak przed wywodzącym się z ducha liberalizmu absolutyzowaniem jej. Ograniczona interwencja państwa jest niezbędna do prawidłowego funkcjonowania gospodarki, a okazuje się pożyteczna także dla indywidualnej przedsiębiorczości, chroniąc społeczeństwo przed tworzeniem się monopolu (CA 48). W jakiej jednak sytuacji państwo może i powinno ingerować w delikatną strukturę ekonomii wolnorynkowej? Już Leon XIII podkreślał, że racją istnienia państwa jest troska o dobro wspólne¹³; wobec zagrożenia tej wartości państwo powinno podjąć interwencję. Charakter owych działań musi określać zasada pomocniczości głosząca: tyle wolności, ile to możliwe; tyle władzy, ile to konieczne¹⁴. Nie mniej ważna jest zasada solidarności – i podkreśla to Jan Paweł II – nakazująca życzliwą troskę o słabszych (CA 15). Zadaniem państwa jest udzielanie skutecznej pomocy prywatnym podmiotom gospodarczym, nie zaś zastępowanie ich czy eliminowanie z procesów ekonomicznych. Wyrazem tej pomocy może być odpowiednie ustawodawstwo, gwarantujące wolność inicjatywy prywatnej, zabezpieczające prawa własnościowe, troska o stabilność pieniądza i sprawne funkcjonowanie służb publicznych (CA 48). Nadmierna ingerencja bezpośrednia prowadzi do bierności podmiotów

¹² Ch. Watrin, *Warum Sozialen Marktwirtschaft für die DDR?*, Köln 1990, s. 6.

¹³ *Sollicitudo rei socialis*, nr 15.

¹⁴ *Rerum novarum*, nr 26.

¹⁵ *Quadragesimo anno*, nr 79–80. Zob. także J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, wyd. 7, s. 294–304.

zaangażowanych w rozwój gospodarczy, a w konsekwencji do niedoboru dóbr konsumpcyjnych oraz przeobrażania się władzy w tyranie¹⁵. Jednakże z drugiej strony całkowite wyeliminowanie państwa z dokonujących się procesów ekonomicznych staje się przyczyną chaosu gospodarczego i deformacji społecznych, które objawiają się licznymi naruszeniami prawa oraz bezli-tosnym egoizmem mono- i oligopolistów¹⁶.

Omawiając gospodarcze funkcje państwa Papież formułuje spostrzeżenie, które – jak się wydaje – w szczególny sposób dotyczy ustrojów gospodarczych znajdujących się w stadium zasadniczej transformacji (np. Polska, Węgry i inne kraje postkomunistyczne). Stwierdza bowiem, że: *Państwo w sytuacjach wyjątkowych może spełniać także FUNKCJE ZASTĘPCZE, wtedy mianowicie, gdy zbyt słabe lub dopiero się tworzące sektory społeczne lub organizacje przedsiębiorstw nie są przystosowane do swych zadań* (CA 48). Trzeba jednak zaznaczyć – i zwraca na to uwagę sam Papież – że tego rodzaju *funkcje zastępcze* państwo powinno spełniać w sytuacjach wyjątkowych i w możliwie ograniczonym czasie.

Gospodarka centralnie planowana w zasadzie wyklucza projektujące inicjatywy poszczególnych podmiotów gospodarczych – gospodarka wolnorynkowa wyklucza interwencjonizm państwa. Społeczna gospodarka wolnorynkowa, wykorzystująca mniej lub bardziej jawnie inspirację katolickiej nauki społecznej, poszukuje także w tym względzie równowagi pomiędzy owymi dwiema skrajnościami: popiera jednostkową przedsiębiorczość, lecz zarazem stara się nie tracić z oczu bonum commune.

Konstytucja przedsiębiorstwa

W systemie społecznej gospodarki wolnorynkowej niezbędnym warunkiem osiągnięcia ładu ekonomicznego jest określenie zasad działania przedsiębiorstwa, będącego autonomiczną jednostką gospodarczą. Taką usta-

wę zasadniczą przedsiębiorstwa w toku dalszych rozważań będziemy nazywać jego konstytucją, rozumiejąc ją jako całość regulacji prawnych odnoszących się do funkcjonowania tej struktury. Określają one wewnętrzny podział kompetencji kapitału i pracy w samym przedsiębiorstwie, lecz także rysują schemat uprawnień zewnętrznych ośrodków kierujących, a więc akcjonariuszy, konsumentów etc. W tej drugiej sferze regulacji prawnych mieszczą się prawa rządzące rynkiem kapitałowym, prawa konkurencji, prawa obrony konsumenta.

Konstytucję przedsiębiorstwa można rozumieć (zacieśniając nieco zakres pojęcia) jako prawa regulujące przebieg procesów decyzyjnych w przedsiębiorstwie, wszelkie rozstrzygnięcia w kwestiach zarządzania i współzarządzania, obiegu informacji. Charakterystyczne dla społecznej gospodarki wlnorynkowej jest akcentowanie w konstytucjach przedsiębiorstw potrzeby współdecydowania (*Mitbestimmung*, *participation*), angażowania się zarówno przedstawicieli kapitału, jak i reprezentantów pracobiorców w procesy kierowania zakładem¹⁷. Tego rodzaju rozwiązania współbrzmiały z nauczaniem Kościoła, który zawsze domagał się i nadal domaga dopuszczenia pracobiorców do udziału w zarządzaniu przedsiębiorstwem.

Jan Paweł II wymienia dwie przyczyny, dla których pracownicy mają prawo domagać się poszerzenia zakresu ich udziału w życiu przedsiębiorstwa. Pierwszą z nich jest sama godność osobowa ludzi pracy, obdarzonych inteligencją i wolnością, mogących zatem WSPÓŁ-ORGANIZOWAĆ swoją pracę, a nie tylko biernie ją wykonywać. Druga przyczyna to wzgląd na wydajność i skuteczność działań przedsiębiorstwa; doświadczenia wielu państw wykazują, że racjonalne formy partycy-

¹⁵ *Mater et Magistra*, nr 57.

¹⁶ *Tamże*, nr 58.

¹⁷ O możliwości współdziałania kapitału i pracy pisze m.in. W. Dreier, *Mitbestimmung der Arbeitnehmer – ein Weg zur Sozial-partnerschaft*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften“, nr 4, 1963, s. 92.

pacji pracowniczej mogą ją znacznie zwiększyć¹⁸. Papież dostrzega naturalną antynomię właściwej przedsiębiorstwu hierarchii organizacyjnej i aspiracji zatrudnionych. Wspominał o niej kiedyś również Jan XXIII¹⁹. W rozsądnych granicach dylemat ów należy jednak rozstrzygnąć na korzyść pracowników, gdyż przedsiębiorstwo jest przede wszystkim *zrzeszeniem osób* (CA 43). Konstytucja przedsiębiorstwa powinna być zatem racjonalnym, ale i HUMANISTYCZNYM projektowaniem rozwiązań organizacyjnych w przedsiębiorstwie, musi znajdować równowagę pomiędzy wymogami pragmatyzmu a imperatywami moralno-społecznymi, ma służyć nie tylko produkcji, lecz także pracy²⁰. W przypadku, gdy jedyną racją funkcjonowania przedsiębiorstwa jest maksymalizacja zysku, jego pracownicy doświadczają głębokiej alienacji, postrzegają siebie jedynie jako bezwolne przedmioty w *złożonym układzie stosunków zdeterminowanych przez bezwzględną rywalizację* (CA 41).

O specyfice konstytucji poszczególnych przedsiębiorstw decydują wielorakie czynniki, z nich zaś najważniejszy wydaje się wybór podmiotu społeczno-gospodarczego, którego korzyści przede wszystkim mają określać profil działania danego zakładu, oraz takie ukształtowanie formalnej struktury procesów decyzyjnych, by zabezpieczała ona interesy różnych podmiotów. Trzeba zauważyć, iż bardzo niekorzystne efekty dają wszelkie próby monistycznego zorientowania konstytucji przedsiębiorstwa; zarówno wówczas, gdy uprzywilejowują one interes właściciela środków produkcji, jak i wtedy, gdy ustawodawstwo służy głównie ochronie interesów robotników.

Charakteryzując przedsiębiorstwo jako takie wymienienia się sześć jego właściwości i zarazem warunków, które musi ono spełniać²¹. Widzi się w nim przede wszystkim podmiot gospodarczy, istniejący na podstawie obiektywnej konieczności ekonomicznej, jako struktura zajmująca się produkcją i wymianą. Ta autonomia podmiotowa przedsiębiorstwa powinna mieć swój wyraz także w podmiotowości prawnej.

Przedsiębiorstwo, będąc wytworem gospodarki rynkowej, ze swej natury jest nastawione na działalność zarobkową i ta jego właściwość w praktyce okazuje się nieusuwalna nawet w systemie gospodarki centralistycznej. Różnorodne uproszczone ideologie niejednokrotnie deprecjonowały rolę zysku w życiu gospodarczo-społecznym. Jak się okazało – bezskutecznie. W encyklice „*Centesimus annus*” znajdujemy jednoznaczne i bezpośrednie uznanie pozytywnej funkcji zysku *jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa*, będącego potwierdzeniem, że *czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone* (CA 35).

Za istotną właściwość przedsiębiorstw uważa się również fakt ich przynależności do sfery działań prywatnych. Jest to poniekąd ich cecha pierwotna, niejako genetyczna, gdyż nawet w sytuacji, w której właścicielem określonych jednostek gospodarczych staje się państwo, ma ono wobec nich takie same uprawnienia jak właściciel prywatny (nie dotyczy to gospodarki typu socjalistycznego). Wiąże się z tym zresztą kolejna właściwość przedsiębiorstwa – musi ono mieć właściciela i przedsiębiorcę. Zwłaszcza ten ostatni jawi się jako podmiot szczególnie ważny dla dynamiki rozwoju przedsiębiorstw, właściciel zaś we współczesnej gospodarce staje się mniej wyrazisty; prywatny, jednostkowy posiadacz kapitału coraz częściej bywa zastępowany przez spółkę.

Właściciel przedsiębiorstwa inwestuje w nie określony kapitał, przeznaczając go na pewne konkretne cele – to stanowi o kolejnej ważnej cesze przedsiębiorstwa.

¹⁸ J. Naisbitt, *Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives*, New York 1984, s. 179 nn.

¹⁹ *Mater et Magistra*, nr 92.

²⁰ Zob. J. Kondziela, *Podmiotowy charakter pracy ludzkiej a społeczna struktura przedsiębiorstwa*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*”, nr 6, 1973, s. 78 n.

²¹ Te istotne właściwości przedsiębiorstwa podają za: T. Gruszecki, *Przedsiębiorstwo, przedsiębiorca, przedsiębiorczość*, cz. II, w: „*Odpowiedzialność i Czyn*”, nr 2, 1988, s. 60–68.

Wielkość owego kapitału wyznacza stopień ryzyka, jakie podejmuje właściciel i zarazem określa aktualną wartość rynkową samego przedsiębiorstwa. To właśnie finansowe zaangażowanie posiadacza przedsiębiorstwa jest jedną z przyczyn, dla których nikt nie może mu odmówić prawa do decydowania o rodzaju, warunkach i wielkości produkcji. Będąc konkretną inicjatywą gospodarczą właściciela i przedsiębiorcy, przedsiębiorstwo nabiera charakteru indywidualnego i staje się wyrazem wolności działań ekonomicznych. To właśnie – *last but not least* – jest jego szósta i bardzo istotna właściwość.

Sposób funkcjonowania rynku

Terminem „rynek” obejmuje się ogół stosunków ekonomiczno-handlowych, wymianę dóbr, kapitałów i usług, kupno i sprzedaż. W języku potocznym rynek to także miejsce bezpośredniego zetknięcia sprzedających i kupujących, miejsce zawierania drobnych umów, przeprowadzania transakcji. Trzeba zauważyć, że Kościół od dawna już zwracał uwagę na konieczność poddania spontanicznych mechanizmów rynkowych racjonalnym i zdrowym moralnie zasadom twierdząc, iż same w sobie są one siłą ślepą i niepohamowaną²². W encyklice „Centesimus annus” zwraca uwagę przede wszystkim zdecydowane potwierdzenie pozytywnej roli rynku w życiu społeczno-gospodarczym, ale zarazem troska o to, by jego mechanizmy *nie stały się jedynym punktem odniesienia dla życia społeczeństwa* (19). Sposobem na osiągnięcie w tym względzie odpowiedniej równowagi ma być odniesienie społecznej kontroli rynku do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi. Papież podkreśla, że logika wymiany – choć bez wątpienia ma swoją względną autonomię – w hierarchii aksjologicznej pozostaje podporządkowana temu, *co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem* (CA 34).

Funkcje mechanizmów rynkowych są zależne od systemu ekonomicznego, w ramach którego się rozwijają.

W gospodarce scentralizowanej jest im przypisana jedynie rola służebna wobec nadrzędnych koncepcji planisty i z tej przyczyny rynek zostaje radykalnie ograniczony, ulegając też wielorakim deformacjom. W systemie decentralistycznym akcenty są rozłożone odwrotnie: mechanizmy rynkowe zachowują suwerenność stając się wyrazem i zabezpieczeniem pluralizmu podmiotów gospodarczych oraz sposobem optymalizacji systemu cen. Naturalnie, żaden z ustrojów gospodarczych nie jest pod tym względem absolutnie jednorodny – w gospodarce scentralizowanej istnieją dziedziny, w których obowiązują reguły wolnej konkurencji, w gospodarce decentralistycznej zaś swoboda procesów rynkowych bywa ograniczana przez państwo. Może ono ingerować bezpośrednio, dążąc do wyeliminowania zjawisk niepożądanych, szkodliwych dla gospodarki narodowej, bądź też pośrednio, formułując normy prawne, które będą odpowiednio ukierunkowywać zachowania podmiotów rynkowych.

W społecznej gospodarce rynkowej, ograniczającej bezwzględność „sztywnego” kapitalizmu, taka interwencja państwa (przede wszystkim pośrednia) jest jednym z głównych sposobów humanizacji wolnego rynku²³. Jak to już podkreślono, idea ta wielokrotnie znajdowała wyraz w nauczaniu Kościoła. Jan Paweł II ukazuje państwo i rynek jako dwa bieguny, pomiędzy którymi jednostka rozwija swoją społeczno-gospodarczą aktywność. Żaden z owych biegunów nie jest sam w sobie celem tej aktywności, oba jednak pozwalają utrzymać niezbędną równowagę w życiu ekonomicznym i społecznym (CA 49). Nie można zapominać o cennych zaletach funkcjonowania mechanizmów rynkowych, które *służą lepszemu wykorzystywaniu zasobów; ułatwiają wymianę produktów, a zwłaszcza w centrum zainteresowania umieszczają wolę i upodobania osoby ludz-*

²² *Quadragesimo anno*, nr 88.

²³ W. Zöhlhöfer, *Markt oder soziale Gerechtigkeit. Eine falsche Alternative*, Köln 1990, s. 7 nn.

kiej, umożliwiając jej w chwili zawierania kontraktu spotkanie z wolą i upodobaniami innej osoby (CA 40). Z drugiej jednak strony trzeba uszanować te dobra, które pozostają nieuchwytnie dla ciasnych miar ekonomicznych i nie mogą być sprzedawane ani kupowane. Państwo ma obowiązek starać się o zaspokojenie tych potrzeb społecznych, którym nie może sprostać rynek. Samoograniczenia państwa-stróża *nocnego* prędzej czy później prowadzą do krzywdy społecznej, lecz również do degeneracji mechanizmów rynkowych.

Przedstawione w encyklice „Centesimus annus” nauczanie o roli i ograniczeniach wolnego rynku jest nawiązaniem do refleksji, które już wcześniej pojawiły się w dokumentach Kościoła. Papież Pius XI zaznaczał, że rynek nie może być grą fikcji oderwanych od jakichkolwiek realiów gospodarczych, piętnował tych, *którzy to tylko mają na myśli, by przy najmniejszej pracy szybko zdobyć zysk, i w tym celu przy pomocy dzięki spekulacji tak często powodują wyżkę lub niżkę wartości, zależnie od swej swawoli i chciwości, że wniwecz obracają rozumne rachuby wytwórców*²⁴. Do tych refleksji i obserwacji Piusa XI nawiązywali jego następcy. Papież Paweł VI w zmienionej sytuacji społecznej i gospodarczej z aprobatą mówił o zastosowanych w niektórych państwach rozwiązaniach polityki ekonomicznej, które przywracają równowagę i sprawiedliwość w obrębie wolnego rynku: *bywa, że narody te często popierają swoje rolnictwo, obciążając inne, bardziej rozwinięte gałęzie gospodarki. Bywa też, że dla podtrzymania wzajemnych stosunków handlowych (...) tak stosują dyscyplinę podatkową oraz politykę finansową i społeczną, aby poszczególnym dziedzinom przemysłu, mającym nierówne zasoby i konkurującym ze sobą, dać możliwość kupna i sprzedaży odpowiadających ich warunkom*²⁵. Jednak także w nauczaniu o społecznej i gospodarczej roli rynku Kościół nie formułuje propozycji modelowych rozwiązań – te mogą wynikać jedynie z wnikliwej analizy konkretnej sytuacji danego kraju i gałęzi gospodarki,

możliwości i aspiracji społeczeństw. Podkreślając wielorakie korzyści, jakie może dawać i często daje gospodarka rynkowa, papież Jan Paweł II – w nawiązaniu do refleksji swoich poprzedników – przestrzega przed absolutyzowaniem samego rynku i wzywa do poddania go roztropnej kontroli społecznej.

* * *

Po klęsce scentralizowanego systemu gospodarki socjalistycznej coraz jaśniej uświadamiamy sobie, że alternatywą nie może być niewolnicze kopiowanie modelu ekonomicznego z ubiegłego stulecia. W swojej najnowszej encyklice społecznej Jan Paweł II przestrzega przed takimi zbyt raptownymi reakcjami i wyborami anachronicznych modeli gospodarczych. Ustrój ekonomiczny musi zabezpieczyć wolność i godność człowieka, zaś problem odpowiedniego ładu gospodarczego jest kwestią instrumentalną, nie ideologiczną. Na tym przeświadczeniu opiera się właśnie społeczna gospodarka wolnorynkowa, której twórca – Alfred Müller-Armack – sam przecież podkreślał rolę, jaką w budowaniu jego koncepcji ekonomicznej odegrała inspiracja katolickiej nauki społecznej²⁴. Nie mamy tu do czynienia ze sztywnym modelem ustroju gospodarczego, ale właśnie z dynamicznym wariantem systemowym. Mając podstawę w prywatnej własności środków produkcji, w wolnej konkurencji oraz mechanizmach podaży i popytu społeczna gospodarka wolnorynkowa osłabia ich radykalizm przez ustawowo określoną i ograniczoną interwencję państwa. Jako system otwarty może się też stać impulsem wiodącym ku nowym, społecznym i gospodarczym inicjatywom.

²⁴ *Quadragesimo anno*, nr 132.

²⁵ *Populorum progressio*, nr 60.

²⁶ A. Müller-Armack, *Soziale Irenik*, w: *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft. Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion*, wyd. W. Stützel, Ch. Watrin, H. Willgerodt, K. Homann, Stuttgart – New York 1981, s. 421–424.

L'ordre économique à la lumière de l'encyclique „Centesimus annus“

L'échec du système centraliste d'économie socialiste (communiste) a fait prendre conscience qu'il n'est pas à prendre en ligne de compte une alternative consistant à reproduire le modèle économique d'il y a un siècle. Dans sa nouvelle encyclique, Jean Paul II met en garde contre l'adoption de modèles anachroniques, en insistant sur le devoir de tout système économique de proté-

ger la liberté et la dignité de l'homme. L'ordre économique à adopter c'est une question d'instruments et non d'options idéologiques. Ayant pour fondement la propriété privée des moyens de production, la libre concurrence et le dispositif offre-demande, une économie sociale de marché estompe leur radicalisme par une intervention d'Etat, s'exerçant dans les limites des lois.



Adam Żak SJ

Chrześcijananie z Europy Wschodniej a sprawiedliwość społeczna*

Postkomunistyczny kontekst pytania o sprawiedliwość

Od co najmniej trzech dziesięcioleci jedną z najbardziej namiętnie dyskutowanych spraw w Kościele, na Zachodzie i w Ameryce Łacińskiej, jest problem sprawiedliwości społecznej i jego konsekwencje dla przepowiadania wiary w dzisiejszym świecie. Nie była to i nie jest dyskusja akademicka. Znalazła ona swoje odbicie w stosunkowo licznych dokumentach Stolicy Apostolskiej. Trzeba tutaj wspomnieć całą serię wydarzeń i dokumentów następujących po encyklice Jana XXIII „*Pacem in terris*” (1963) i po soborowej konstytucji „*Gaudium et spes*” (1965), jak: „*Populorum progressio*” (1967), „*Octogesima adveniens*” (1971), Synody Biskupów z 1971 i 1974 r. poświęcone tematyce sprawiedliwości i ewangelizacji wraz odpowiednimi dokumentami. W ten sam kontekst wpisały się takie wydarzenia, jak XXXII Kongregacja Generalna jezuitów z przełomu lat 1974/75 wraz ze słynnym Dekretem Czwartym na temat wiary i sprawiedliwości, zgromadzenia ogólne biskupów południowoamerykańskich w Medelin (1968) i w Puebla (1979) z towarzyszącymi im dyskusjami o teologii wyzwolenia, którą zajęły się również dwa watykańskie dokumenty z 1984 i z 1986 r. Pontyfikat Jana Pawła II do dnia dzisiejszego zaowocował

* Tłumaczenie referatu wygłoszonego 23 IV 1991 r. we Wrocławiu podczas polsko-niemieckiego seminarium zorganizowanego przez Grupę Roboczą Katolickich Dział Społeczno-Oświatowych w RFN (AKSB) przy współpracy Towarzystwa im. Edyty Stein we Wrocławiu. Główne tezy tego referatu zostały przedstawione przez autora 16 IV 1991 r. jezuickim prowincjałom Europy Wschodniej i potwierdzone w dyskusji.

bardzo licznymi dokumentami społecznymi, by wspomnieć tylko encykliki „*Laborem exercens*” (1981), „*Sollicitudo rei socialis*” (1987) i ostatnio „*Centesimus annus*” (1991)¹. Także inne dokumenty o charakterze wyraźnie teologicznym, jak np. encykliki Jana Pawła II „*Redemptor hominis*” (1979), „*Dives in misericordia*” (1980) czy „*Dominum et vivificantem*” (1986), zawierają istotne uwagi na temat kwestii sprawiedliwości w świecie.

Ten rozwój problematyki sprawiedliwości był obserwowany w Kościołach lokalnych bloku wschodniego z pewną nieufnością przynajmniej z dwóch powodów. Z jednej strony Kościoły te przeżyły bolesne doświadczenie, że ich własna walka o wiarę była przez opinię publiczną Zachodu albo nie zauważana, albo manipulowana politycznie w doraźnych rozgrywkach między blokami. Z drugiej strony chrześcijanie Europy Wschodniej nie mogli pojąć fascynacji marksizmem, której ulegali poniekąd ich współwyznawcy na Zachodzie i w Ameryce Łacińskiej. Skutki tej sytuacji wzmacniała wieloletnia i skuteczna izolacja. Kiedy kontakty zostały stopniowo przywrócone, okazało się, że wzajemna nieufność warunkuje wzajemne relacje: chrześcijanie bloku wschodniego jawili się w oczach chrześcijan Zachodu i Ameryki Łacińskiej jako konserwatywni, może nawet reakcyjni albo przynajmniej nie dość postępowi; i na odwrót, fascynacja marksizmem obecna wśród chrześcijan Zachodu i Ameryki Łacińskiej wydawała się chrześcijanom bloku wschodniego przynajmniej niebezpieczna, jeśli nie wprost nieodpowiedzialna ze względu na łączenie nadziei na lepszą przyszłość z marksizmem. Ta wzajemna nieufność wpłynęła negatywnie na możliwość owocnej wymiany doświadczeń, na możliwość nauczania się czegoś jednych od drugich.

Należy poruszyć jeszcze jedną sprawę, bez której nie można adekwatnie opisać problemu sprawiedliwości. Dla ludzi byłego bloku wschodniego całe pole znaczeń wyrażonych w języku, a związanych z problematyką

sprawiedliwości społecznej, jest zajęte negatywnie przez skojarzenia marksistowskie. To właśnie marksiści zmonopolizowali w krajach bloku całą tematykę sprawiedliwości społecznej. Co więcej, mowa o sprawiedliwości społecznej została w sposób niemal perwersyjny użyta jako usprawiedliwienie dla wprowadzenia dyktatury. To wszystko bardzo warunkuje recepcję dyskutowanej gdzie indziej problematyki sprawiedliwości. W bloku wschodnim chrześcijanie unikali raczej mówienia o sprawiedliwości społecznej i chętniej mówili o prawach człowieka, o podmiotowości jednostek i ludów. Z powodu tych uwarunkowań językowych ryzykuje się teraz niejednokrotnie, że komuniści spoza grobu nadal będą odnosić zwycięstwo izolując chrześcijan byłego bloku od części doświadczenia i poszukiwań Kościoła powszechnego lub co najmniej utrudniając recepcję tego, co zostało wypracowane w Kościele i świecie w kwestii sprawiedliwości. Czasy zaś, w których żyjemy, wymagają niezwykle intensywnej wymiany doświadczeń.

Po tych uwagach musimy jeszcze krótko rozważyć, że w krajach realnego socjalizmu relacja między wiarą a sprawiedliwością – tak centralna dla dyskusji w Kościele posoborowym – była realizowana jako coś faktycznie przeżywanego. Ze zrozumiałych powodów zabrakło szerszej refleksji filozoficzno-teologicznej na temat tej relacji. Relacja między wiarą a sprawiedliwością była przeżywana w warunkach doświadczanej niesprawiedliwości, która sprawiła, że pomiędzy Kościołem a społeczeństwami, w których przyszło Kościołowi żyć i działać, zaistniała faktyczna WSPÓLNOTA LOSU. Już sama próba zateizowania siłą całych społeczeństw była odbierana jako niesprawiedliwość. I W TEN SPOSÓB OBRONA WIARY STAWAŁA SIĘ AUTOMATYCZNIE WALKĄ O SPRAWIEDLIWOŚĆ, A WALKA O PRAWA KOŚCIOŁA STAWAŁA SIĘ JAKBY SAMA Z SIEBIE WALKĄ O PRAWA

¹ Główne wypowiedzi społeczne Jana Pawła II do 1986 r. zostały opublikowane po polsku w t. II zbioru *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, pod red. M. Radwana, L. Dyczewskiego i A. Stanowskiego, Rzym-Lublin 1987.

CZŁOWIEKA. W ten sposób wyjaśnia się wzmocnienie względnie przywrócenie wiarygodności Kościołów w krajach byłego bloku, dzięki czemu Kościoły te mogły odegrać tak istotną rolę w promocji i w podtrzymaniu pokojowych przemian. W odróżnieniu od Ameryki Łacińskiej celem chrześcijan w krajach byłego bloku nie było ustanowienie wspólnoty losu z uciśnionym ludem. To był punkt wyjścia! W Ameryce Łacińskiej – jak się wydaje – istnieje m.in. problem uwiarygodnienia Kościoła w oczach ubogich mas, by móc im towarzyszyć w drodze ku przyszłości ziemskiej i niebieskiej. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej natomiast chodzi o to, by nie zmarnować kapitału zgromadzonego przez wspólnotę losu ustanowioną przez doświadczenie niesprawiedliwości. Sygnalizowana tu różnica nie jest zasługą Kościołów w krajach byłego bloku, bo wspólnota losu została im dana przez Opatrzność. Jest to dar, który dopiero teraz, w sytuacji demokratyzacji, będzie przechodził próbę uwiarygodnienia.

Problem sprawiedliwości dzisiaj – zadania na jutro

Czym jest wyznaczona kwestia sprawiedliwości dzisiaj? Ponieważ od społeczeństw Europy rządzonej do niedawna przez komunistów, gdzie Kościół rozwija swoje posłannictwo dzisiaj, wymaga się ogromnych ofiar w sferze materialnej, dlatego można by mieć pokusę zawężenia problemu sprawiedliwości do samego podziału dóbr materialnych. Perspektywa ta jednak, jak się wydaje, nie zapewnia całościowej wizji. Jest nawet niebezpieczna, w momencie gdy formują się nowe struktury ustrojowe społeczeństw i państw. Taka redukcja sprawiedliwości do kwestii **SPRAWIEDLIWEGO PODZIAŁU DÓBR** mogłaby bowiem wzmocnić postawy roszczeniowe już obecne w społeczeństwie. To sprzyjałoby w sumie wzrostowi napięć społecznych, z których korzyści odnieśliby tylko demagodzy i byli komuniści. Czas po przewrocie jest we wszystkich krajach postkomunistycznych czasem

skomplikowanego i męczącego procesu określania nowego porządku społeczno-politycznego. Nie należałoby narażać tego procesu na niebezpieczeństwo. U fundamentów postawy roszczeniowej leży nie tylko pragnienie sprawiedliwości, lecz także sfrustrowane dotąd pragnienie konsumpcji na wyższym poziomie.

Postawmy więc tezę: PROBLEM SPRAWIEDLIWOŚCI OKREŚLAJĄ PRZED E WSZYSTKIM SKUTKI NIESPRAWIEDLIWOŚCI DOZNANEJ PRZEZ KOBIETY I MĘŻCZYZN! Skutki te w sferze materialnej są poważne, choć nie najgroźniejsze, bo również uporządkowanie aspektów materialnych będzie zależało od przywrócenia sprawiedliwości w paru innych dziedzinach.

Jakie są najgroźniejsze skutki niesprawiedliwości z okresu komunistycznego?

Pierwszym skutkiem jest CHORA PRACA. Uzdrawienie pracy ludzkiej jest jednym z najważniejszych zadań do przeprowadzenia, jeśli się chce, aby relacje społeczne w naszych krajach rozwijały się w kierunku sprawiedliwości. Co to znaczy, że praca jest chora? Przede wszystkim praca przestała przynosić jakiegokolwiek owoce, zwłaszcza praca intelektualna. Wkład myśli w produkt i w organizację pracy był (i wciąż jeszcze jest) minimalny. Przez to człowiek pracy pod naszą szerokością geograficzną doświadczył znacznego upokorzenia i stracił zaufanie do samego siebie, a wobec innych nabył kompleksów. Zniesienie naturalnego związku, jaki istnieje między pracą a kapitałem, sprawiło, że wyzysk pracy przybrał kolosalne rozmiary. Dlatego bez uzdrowienia pracy, która w realnym socjalizmie stała się złudzeniem, nie jest możliwe odrodzenie gospodarki. Z tego wynikają nie tylko zadania WOBEC młodego pokolenia, lecz także DLA młodego pokolenia.

Drugi skutek budowania przez dziesięciolecia „jedynie słusznego ustroju społecznego“, to CHORE RELACJE i CHORY JEZYK². Ludzie nie ufają sobie nawzajem. Stali

² Jeśli trzecia pielgrzymka papieska do Polski stała pod hasłem PRACY NAD PRACĄ, to hasłem czwartej była PRACA NAD SŁOWEM.

sie podejrzliwi. Nie wierzą słowom, bo te były przez dziesięciolecia nadużywane do tworzenia ogromnej iluzji. Praktyka cenzury ograbiała ludzi z uczestnictwa w historii, z możliwości reakcji na zdarzenia i zaprzęgała tych samych ludzi do budowy iluzorycznego świata. W krajach byłego bloku cenzura eliminowała zjawiska, których „nie powinno być” w społeczeństwach budujących socjalizm. W zbiorowej świadomości nie istnieli np. chorzy na AIDS, bezdomni, narkomani, nędarze itp. W niektórych krajach niewiele wiadomo o losach mniejszości, o przymusowych przesiedleniach całych grup ludności. Nie brak więc okazji do praktykowania solidarności nie tylko w słowach! Nie brak też możliwości przyczyniania się do bardziej realnej percepcji rzeczywistości społecznej.

Jednostka była traktowana tylko jako część kolektywu. Jej życie było podporządkowane korzyściom kolektywu. Inicjatywa jednostki nie była dobrze widziana. Również Kościół zwracał się do wiernych najczęściej jako do członków narodu. Tak czy inaczej jednostka była podporządkowana zbiorowości. Choroba języka występuje szczególnie ostro w sferze polityki, gdzie podejrzliwość wszystkich przeciwko wszystkim zastępuje argumentację. Innym objawem choroby mowy jest fakt, że prawo straciło autorytet i przestało cokolwiek znaczyć. Poza tym przyklejanie etykiet zastępuje rozumienie spraw, intencji i ludzi. Wyliczanie objawów choroby języka można by długo kontynuować.

Już jednak i z tej diagnozy można łatwo wyprowadzić zadania stojące przed ludźmi wierzącymi. Należy jednak podkreślić szczególnie jedną sprawę: **UZDROWIENIE MOWY NIE MOŻE SIĘ DOKONAĆ ZA POMOCĄ MONOLOGU.** Nie ma alternatywy dla szczerego dialogu! Odbudowa zaufania jest możliwa przez autentyczne doświadczenia budowania wspólnoty bez pozorów i bez biurokratyzmu. Wspólnota chrześcijańska jako miejsce autentycznych relacji może wyzwolić w ludziach ogromne rezerwy.

Kolejnym skutkiem niesprawiedliwości są UPRZEDZENIA DO OBCYCH – NIERAZ BARDZO GŁĘBOKIE. Jest to jeden z najbardziej negatywnych skutków dialektyki zastosowanej do analizy społecznej i politycznej. Dialektyka ta, żeby funkcjonować, musi znaleźć przeciwieństwo. Jeśli nie jest ono widoczne, to tworzy je przez systematyczne podejrzewanie, że jakieś ukryte siły pragną odwrócić słuszny proces historyczny. Pozostałością tej DIALEKTYKI PODEJRZEŃ jest to, że budowanie mostów ponad różnicami narodowymi, kulturalnymi, religijnymi itp. idzie w krajach byłego bloku z bardzo wielkim móżdżem. Anachroniczne widzenie problemów mniejszości też wywodzi się z logiki podejrzeń. Zdaniem niektórych świat jest pełen spisków uknutych przez obcych. Do tego dołączają się przejawy głębokich uprzedzeń opartych na prawie rasistowskich twierdzeniach. Mamy też przejawy nietolerancji, która osiąga swój szczyt w usprawiedliwianiu dyskryminacji „obroną wartości najwyższych”. Za uświadomieniem sobie „wszechobecności” dialektyki podejrzeń powinno pójść rzetelne poznanie tego co obce w duchu gotowości do dialogu.

Co czynić przeciw temu szczególnemu przypadkowi choroby języka? Kościół II Soboru Watykańskiego zaprasza do poznania i respektowania różnic, do odkrycia w nich bogactwa. Dla współczesnego Kościoła nie ma alternatywy dla dialogu. Czy Kościoły w krajach byłego bloku dorastają do tych zadań? Nie mają wyboru za cenę własnej wiarygodności.

Odrodzenie przez wiarę i odrodzenie wiary

Naświetlenie kwestii sprawiedliwości, która – jak się wydaje – jest określona przez konsekwencje doznanej niesprawiedliwości, rzuca nieco światła również na problem wiary. Trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z faktu, że wierzący nie są wyłączeni z wyżej wspomnianych demoralizujących skutków niesprawied-

liwości. Czasem bywa i tak, że są wśród najbardziej nimi dotkniętych. Wystarczy pomyśleć o tym, że najbardziej nieprzejdane nacjonalizmy są przeżywane i propagowane przez ludzi uważających się za bardzo pobożnych. Tą wskazówką chcę wyrazić następującą tezę: PRZYWRÓCENIE SPRAWIEDLIWOŚCI DOMAGA SIĘ POWAŻNEJ REFLEKSJI NAD STANEM WIARY, PONIEWAŻ KONSEKWENCJE NIESPRAWIEDLIWOŚCI DOZNA-NEJ ZDEFORMOWAŁY WIARĘ WIELU CHRZEŚCIJAN. Wiara, a raczej sposób jej przeżywania przez wielu chrześcijan, wymaga uzdrowienia. Poprzez przepowiadanie Ewangelii Kościół może i powinien pomóc człowiekowi słuchającemu i wypowiadającemu się w tworzeniu dialogicznej wspólnoty z Bógiem i z ludźmi oraz w zdobyciu na nowo zdrowego zaufania do siebie samego. Znaczy to jednak, iż Kościół rezygnując z wszelkiej autoidealizacji i wszelkiego paternalizmu winien stawać się dialogiczną wspólnotą, w której wierzący nie będą uważani za uciążliwych petentów kościelnej biurokracji ani za klientów instytucji oferującej usługi sakramentalno-pogrzebowe, ani za wzbudzącą współczucie masę uczestników wielkich zgromadzeń liturgicznych. Powoli dochodzi do świadomości Kościołów w naszych krajach, że zaraziły się one niektórymi chorobami od swojego przeciwnika, i nieśmiało zaczyna się o tym mówić. Przy uwalnianiu się od tych chorób prawdopodobnie nie obejdzie się bez napięć. Może się zdarzyć w Kościele to, co obserwujemy w społeczeństwie cywilnym, w którym ciężar reform wzbudza nostalgię za iluzorycznym światem realnego socjalizmu; może się więc zdarzyć, że w Kościele nie przyzwyczajonym do otwartego dialogu podniosą się głosy stylizujące błogosławieństwo przeszłych prześladowań w nostalgiczny obraz „prawdziwego Kościoła”. Innymi słowy, ABY WIARA MOGŁA W SPOSÓB DECYDUJĄCY WPŁYNAĆ NA PROCES ZDROWIENIA, KONIECZNE WYDAJE SIĘ ODNOWIENIE WIARY ORAZ SPOSOBU PRACY I ŻYCIA KOŚCIOŁA. Biskupi i księża muszą się pogodzić z tym,

że wierzący zadadzą im niewygodne pytania krytyczne, podobne do tych, które Ojciec Święty zasygnalizował w 1987 r., gdy przemawiał w Tarnowie do polskiego duchowieństwa: *Byłoby prawdziwym dramatem, gdyby sytuacja bytowa księży, wolność od wielu codziennych udręk, z którymi muszą często borykać się świeccy, stworzyły pomiędzy duchowieństwem i wiernymi jakąś obcość*. Ludzie, którzy nieraz przychodzą z daleka, powinni móc znaleźć w Kościele język, który dotknie ich serc i umysłów wykształconych z dala od kościelnego żargonu. Dlatego jest tak samo konieczne poważne rozeznanie języka kazań, modelu Kościoła, który propagujemy itp. Punktem odniesienia tego rozeznania nie mogą być niepewności lub nostalgii, lecz droga wybrana przez II Sobór Watykański. Problem sprawiedliwości staje się wyzwaniem dla Kościoła nie peryferyjnie, lecz centralnie, tzn. w tym, co dotyczy samego przepowiadania wiary w świecie współczesnym. W naszych krajach sama ewangelizacja, samo zaangażowanie w kształtowanie autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej i w promocję dialogu z tymi wszystkimi, których oddzielają stare i nowe nieufności, stają się istotnym elementem procesu przywracania sprawiedliwości.

Chrétiens de l'Europe de l'Est et justice sociale

A la différence des pays d'Amérique Latine, dans ceux de l'ancien bloc de l'Est, la communauté de destin de l'Eglise et des peuples opprimés n'était pas un aboutissement mais un point de départ. Ce n'est pas au mérite de l'Eglise que revient cette différence; elle est un don qui, à l'heure présente, dans une situation de démocratisation, sera soumis à l'épreuve de crédibilité. Les conséquences des injustices subies par les

peuples et l'Eglise sont les suivants: un travail en mal de conscience professionnelle et d'utilité, des relations humaines altérées, un langage faussé, des préjugés défavorables difficiles à surmonter. Dans nos pays, une action pour l'établissement d'une authentique communion chrétienne et pour la promotion d'un dialogue avec tous, devient un élément essentiel du processus de rétablissement de la justice.

Jan Ulatowski*

Nad trumną zimnej wojny

Ekonomista Galbraith nazwał zimną wojnę *retoryką*, ale gdy próbuje przewidywać, co będzie dalej, sam popada w retorykę, i to Kantowską. Zimna wojna niewątpliwie była czymś więcej niż retoryką. Trwała dość długo, by nietrudno było się zorientować, że jest to prawdziwa instytucja, porządek międzynarodowy oparty na tym, co Mao nazwał *dwoma hegemoniami*, a inni nazywają *systemem supermocarstw*. Kissinger nazywał ją wręcz *Kondominium*. Ekipa Bush–Gorbaczow wreszcie zburzyła legendę o „konflikcie” rosyjsko-amerykańskim, na jakim zimna wojna była oparta. Jest zbyt wiele dowodów na to, że partnerzy unikali szkodenia sobie nawzajem, ale za to zgrabnie szkodzili innym.

Gdy wprowadzano zimną wojnę, wszyscy byli zadowoleni, że dzieli Niemcy na dwa wrogie sobie państwa, tj., że zastępuje niemiecką politykę zagraniczną – polityką wewnętrzną (*politique interallemande*, doktryna Hallsteina!), gdy jednak okazało się, że dzieli cały świat na klientów Ameryki lub Rosji, zachwyt cyników nad zimną wojną (jakże chętnie Europa Zachodnia oddawała Wschodnią w niewolę sowiecką!) zamienił się

* JAN ULATOWSKI – ur. w 1907 r. w Poznaniu. W 20-leciu międzywojennym znany krytyk literacki, artystyczny, teatralny i filmowy, współpracownik Polskiego Radia w Poznaniu, attaché prasowy w placówkach dyplomatycznych R.P. we Wrocławiu, Berlinie i Budapeszcie (1939–41). W latach 1941–47 żołnierz Brygady Karpackiej i 2. Korpusu, redaktor „Orla Białego”. Po przejściu przez obozy „opornych” i więzienia angielskie za odmowę wstąpienia do Polish Resettlement Corps, w 1951 r. deportowany do Francji, rozpoczął współpracę z paryską „Kulturą” i „Preuves”, gdzie publikował artykuły o sztuce i literaturze współpracując jednocześnie z wieloma pisarzami emigracyjnymi jako publicysta–politolog. Propagował w nich nieortodoksyjną analizę sytuacji międzynarodowej, którą streszcza poniższy artykuł. Emerytowany profesor gimnazjalny, od 1976 r. mieszka i pisze w Roquebrune koło Mentony, na południu Francji. Jest to pierwszy tekst tego autora w prasie krajowej.

w obawę przed powszechną utratą suwerenności z perspektywą końca narodu jako formacji cywilizacyjnej. Pierwsi zorientowali się w tym – co jest zrozumiałe – niemieccy emigranci z czasów III Rzeszy, z byłym kanclerzem Brüningiem na czele. Wysunęli oni koncepcję neutralizmu, która przez 40 lat robiła zadziwiającą karierę.

Była to koncepcja o tyle zadziwiająca, że wpłatała wszystkie kancelarie dyplomatyczne w liczne sprzeczności, z których nie umiano się wyplatać, i to dzięki... opiece, jaką nad neutralizmem roztoczyło Kondominium. Neutralizm stał się obok antykomunizmu jednym z głównych filarów zimnej wojny. Ten taniec zaczyna się zresztą w Waszyngtonie, gdzie dyplomata Kennan, autor antykomunistycznej doktryny *powstrzymywania komunizmu* (containment) stał się rzecznikiem, jeżeli nie wręcz ideologiem neutralizmu, gdy sekretarze stanu Marshall i Acheson *zmilitaryzowali* – jak płakał – jego doktrynę, która przecież była pomyślana jako przejście od zimnej wojny, tj. Kondominium utajonego, do Kondominium jawnego. Wojnę wykluczał jako bezużyteczną, a oni wprowadzali groźbę III wojny światowej. Kennan dziwił się też Europie Zachodniej, która zamiast myśleć o groźbie IV Rzeszy popadła w strach przed agresją sowiecką na resztę Europy. Kennan był przekonany, że wszyscy inteligentni ludzie domyślili się, iż taka wojna nie grozi. Nie należało jej wykluczać, zapewne, ale przygotowywać ją było zbrodnią.

Dla Kennana było nieprawdopodobne, żeby kancelarie dyplomatyczne nie wiedziały o konferencji Roosevelta ze Stalinem w Teheranie (koniec 1943 r.), nie mógł przypuszczać, żeby Watykan ukrył przed sojuszniczymi dyplomacjami (sojuszniczymi, bo antykomunistycznymi), czego kardynał Spellman był się dowiedział na dwa miesiące przed tą konferencją, mianowicie że Roosevelt, zgodnie z prorocstwem Tocqueville'a, łudził się, iż podział świata między Amerykę i Rosję może nastąpić jako prosty wynik zwycięstwa rosyjsko-amery-

kańskiego nad niemieckim i japońskim rywalem. Roosevelt zapowiedział Spellmanowi, że nie będzie się opierał zajęciu całej Europy przez Stalina. Dopiero w Teheranie uświadomił mu Stalin istnienie niebezpieczeństwa niemieckiego i wymóg podziału Niemiec, jeżeli się chce uniknąć nowego Hitlera. Gdy Armia Czerwona zatrzymała się na Łbie i nie poszła – wbrew życzeniu Roosevelta i obawom zachodnich Europejczyków – do Atlantyku, decyzję tę opinia publiczna Zachodu przyjęła jako znak... przebiegłości Stalina.

Przebiegłość Stalina nazywanego przez Roosevelta *realistą jak ja* nie polegała jednak na oszukiwaniu Roosevelta, ale na uzyskaniu jego zgody na podział Niemiec, który, ustanawiając patronat amerykański nad Niemcami Zachodnimi i sowiecki nad Niemcami Wschodnimi, stanie się modelem upragnionego przez Roosevelta podziału świata. Roosevelt miał nadzieję, którą Stalin umacniał, choć jej nie podzielał, że ta zimna wojna potrwa nie dłużej niż dwa lata. Do tej nadziei przymuszał Roosevelta opór jego rodaków przeciwko przetrzymywaniu „boys’-ów” w Europie przez zbyt długi czas. Stalina takie względy nie hamowały.

Gdy Truman w dwa lata po wspólnym zwycięstwie nad wspólnymi wrogami ogłosił zimną wojnę jako oficjalny stan stosunków Ameryki z Rosją, późniejszy sekretarz stanu Acheson domyślił się – co przyznał publicznie po 20 latach – że los zmusi Amerykę do utworzenia, z powojennego chaosu, *organizacji pół świata* (half a world, free) i do pilnowania, żeby *całość nie rozleciała się* (without blowing the whole to pieces). Misja ta wydała mu się tak doniosta, że przyrównał ją w swoich pamiętnikach do... stworzenia świata. Dał im rzeczywiście tytuł „Obecny przy Stworzeniu” („Present at the Creation”).

Po krótkim okresie wahań Amerykanie i Rosjanie jęli po wojnie zachowywać się jak prawdziwi wrogowie. We wszystkich „nie załatwionych sprawach” zajmowali sprzeczne stanowiska i wydzielali sobie nawzajem klien-

tów. Chwilami dochodzili do *skraju wojny* (on the brink Dullesa), co z reguły hamowało ofiary nowego porządku międzynarodowego w ich oporze. Zanim opiszę ten opór, który, nawiasem mówiąc, obejmował nie tylko wszystko, czego wojna nie podzieliła, ale nawet kraje solidnie usojuszniczone, zatrzymam się na chwilę przy uczuciach, jakie zimna wojna budziła w „protektorach“, bo jeżeli była ona fatalna dla większości ich klientów, to dla nich też bywała niewygodna.

„Wojna“ ta była dla hegemonów rzeczywiście czymś w rodzaju przyciasnego kołnierzyka, marzyli więc o tym, żeby ją zakończyć. Prowadziło to do paradoksów, których beneficjenci zimnej wojny woleli nie zauważać. Np. gdy Dulles budował wokół Rosji „mur ochronny“ antykomunistycznych sojuszy i namawiał Polaków, żeby oswoili się z niewolą tworząc *komunizm narodowy* (co niektórzy w kraju, ale również na emigracji, wzięli sobie do serca, zob. J. Kuronia i jego przyjaciela, J. Giedroycia), jego szef, prezydent Eisenhower, gościł w Camp David Chruszczowa, „śmiertelnego wroga“ Stanów Zjednoczonych. Usłudni publicyści nazwali ten paradoks *détente*, czyli *odprężeniem w zimnej wojnie*. Odprężenie wnet stało się obyczajem hegemonów i prawdziwą instytucją, jak sama zimna wojna: gdy oporni nabierali wigoru, Kondominium groziło III wojną światową, a gdy ośmielali się nawiązywać stosunki z Moskwą, jako wcale nie tak groźną, jak by należało sądzić, Waszyngton ich prześcigał i „odprężenie“ kładło kres próbom wykręcenia się od obowiązków „sojuszniczych“.

Inną instytucją Kondominium, również bardzo praktyczną, były imprezy ostrzegawcze. Na niemieckie ciągoty zjednoczeniowe odpowiadano wojną w Korei, którą wywołał Acheson wyłączając ten kraj, podzielony po wojnie jak Niemcy, z perymetru obronnego Stanów. Przez Koreę przetoczyły się dwa razy czołgi komunistyczne i antykomunistyczne, co ochłodziło ciągoty zjednoczeniowe zarówno Koreańczyków jak i Niemców.

W Bonn zaczęto nawet przygotowywać się do uznania NRD jako *drugiego państwa jednego narodu* (np. Ostpolitik Brandta, z której skorzystali także satelici, m.in. Polska Ludowa).

Drugą imprezą ostrzegawczą była operacja kubańska, która miała nastraszyć Chińczyków, od pewnego czasu konkurujących z Sowietami w Trzecim Świecie i grożących utworzeniem (wraz z Francją) drugiego Kondominium. Miało się wydawać, że Chruszczow szykuje najazd na Amerykę, ale tej pogroźce nikt już nie dał wiary; nawet giełdy światowe, które po wybuchu wojny w Korei zareagowały popłochem, nie drgnęły. Opinia światowa uznała farsę kubańską (1962) za koniec zimnej wojny! Na prawdziwy trzeba było czekać jeszcze ćwierć wieku.

Przejdźmy do opornych przeciwko systemowi. Wytworzyły się dwie formy oporu: neutralistyczna i gaullistowska. W pierwszej odznaczyły się kraje Trzeciego Świata, w drugiej satelici amerykańscy. Neutraliści Trzeciego Świata udawali, że wierzą w niebezpieczeństwo III wojny światowej i jęli namawiać Waszyngton i Moskwę, żeby się „porozumieli”. Gdy już nie trzeba było ich namawiać, choć zachowywali pozory „konfliktu ideowego”, neutraliści przeszli do szantażowania hegemonów: „Nie dacie, to przeniesiemy się do drugiego obozu”. Tak wypróżnił się ze swej treści Dulesowski antykomunizm (przebierany w antysowietyzm).

O wiele poważniejszym i groźniejszym niż opór neutralistów był opór gaullistowski. Gen. de Gaulle, wnet po powrocie do władzy (1958) i mimo rozbioru francuskiego imperium kolonialnego, stał się prawdziwą głową Trzeciego Świata. Mawiano: *Świat już nie jest rządzony z Waszyngtonu, ale z Paryża!* Pałac Elizejski w Paryżu nigdy nie widział tylu kolorowych dygnitarzy. Za Adenauera wydawało się nawet, że na gaullizm przejdą Niemcy i utworzą z de Gaulle'em to, czego karykaturę widzimy dziś: Wielką Niezależną Europę. Generał wypędził wprawdzie z Francji amerykańskie

wojska okupacyjne i nawiązał z Pekinem coś w rodzaju „osi“, ale Trzeci Świat odwrócił się od niego, gdy frank nie okazał się... dolarem.

Po czym i on, i jego sojusznik Lin-Piao zostali wyeliminowani z gry. De Gaulle'a opuścili rodacy oskarżając go, że wpędza Francję w niebezpieczną „awanturę“, zaś Lin-Piao zginął w „wypadku lotniczym“. Kto wypadek ten zorganizował, nie zostało wyjaśnione. Czou-en-lai uważał Lin-Piao za takiego samego szaleńca, jak Francuzi de Gaulle'a. Rozumiał on, że osi Paryż–Pekin daleko nawet do osi Berlin–Tokio. Jego następcy, urażeni niełojalnością Moskwy, opuścili Trzeci Świat i spróbowali satelictwa amerykańskiego, nie rozumiejąc, że nie kijem go, to pałką, zostawali przecież w systemie, któremu było obojętne, gdzie kto jest, byle nie poza nim.

Zimna wojna dogorywała wolno. Po pierwsze straciła wiarygodność, bo stało się oczywiste, że Ameryka uznaje tylko jednego partnera, Moskwę. Drugą przyczyną agonii zimnej wojny były jej koszty. Finansując swoich „sprzymierzeńców“ (nie tylko w Trzecim Świecie) Ameryka popadła w długi, których nie zmniejszyła „pomoc“ japońska. Zmuszona zbroić SWOICH „sojuszników“ Rosja Sowiecka nadwreżyła swoją ekonomię, co ją doprowadziło do obecnego stanu.

Gnijąc zimna wojna postawiła świat przed trudnymi problemami. Pierwszym jest paradoks uprzemysłowienia. Budując przemysł w Trzecim Świecie – co nie było złym interesem – Zachód ze zdziwieniem przyglądał się wyrastaniu poważnych konkurentów. Drugim problemem jest tzw. powrót pokonanych, tj. wzrost potęgi ekonomicznej Niemiec i Japonii. Nie po to robiło się II wojnę światową, żeby zwyciężonych mieć za partnerów. Potęga ekonomiczna zawsze, jak uczy historia, przeraża się w potęgę polityczną. Wreszcie trzecim wielkim problemem jest rewolucja naukowo-przemysłowa. Można przez jakiś czas bawić się w podróże międzyplanetarne, ale ktoś wreszcie musi za ten luksus zapłacić.

Dziś wszędzie płacą najstabsi albo mniej silni. Jak nazwać ten trzeci problem, który grozi, że stanie się największym i w dodatku nierozwiązalnym? Kryzysem industrializmu czy kryzysem racjonalizmu? Zostawmy tę sprawę filozofom (którzy zresztą unikają jej, to zrozumiałe).

Mało kto zauważył, że Bush wyszedł z CIA, a Gorbaczow z KBG. Można uznać ten fakt za szczegół biograficzny, ale fakt, że „nowy porządek międzynarodowy” stał się hasłem po obu stronach byłej żelaznej kurtyny, świadczy o tym, iż Kondominium szykuje nam większą niespodziankę. O „Wspólnym Domu” Gorbaczowa, który przecież pachnie imperializmem rosyjskim, Waszyngton nie wyraża się negatywnie. Z drugiej strony Bush, który wypędził Saddama z Kuwejtu, ostrzega, że nie należy go ruszać. Jest sprawą ponętną zastanowić się, jak te prognozy się łączą. Zapewne trudno dziś jeszcze wyjść poza domysły (czy, jak powiedzą inni, poza podejrzenia), ale gdy się słyszy z Paryża, dbałego o francuskie imperium postkolonialne, energiczne protesty przeciwko oddzielaniu Południa od Północy, można pomyśleć, że Mitterrand coś wie, o czym się mało mówi, a co warte jest przemyślenia realistycznego.

Notabene, czy ktoś zaproponował, żeby konflikty lokalne (jak np. konflikt bliskowschodni) rozwiązywać bez udziału byłych supermocarstw?

P.S. Gdy Japończycy wciągnęli byli Amerykę do wojny (na co Roosevelt czekał od początku wojny Anglii z Niemcami, nie tracąc nadziei, że doczeka się wojny Niemiec z Rosją), byłem w Tobruku. W błyskach Pearl Harbor zobaczyłem Pax Britannica wypieraną przez Pax Americana. Pół wieku później zobaczyłem w perypetiach irackich Północ zorganizowaną we „Wspólny Dom” i przeciwstawioną Południowi w nowej zimnej wojnie. Czy tę drugą wizję czeka los pierwszej?

Devant le cercueil de la guerre froide

Né en 1907, l'auteur vit en France; collaborateur des revues „Kultura“ et „Preuves“, politologue pratiquant une analyse non orthodoxe de la situation internationale. Dans cet article qui est sa première publication dans une revue paraissant en Pologne, il affirme que la guerre froide a perdu sa crédibilité, dans la mesure où il est devenu patent que Washington se refuse à reconnaître comme partenaire une capitale autre que Moscou. Un autre facteur de

l'agonie de la guerre froide c'en est le coût élevé qui a fait des Etats-Unis un Etat endetté. L'auteur nomme aussi les problèmes suscités par la fin de la guerre froide: l'apparition de concurrents sérieux de l'Occident - en d'autres termes le „retour des vaincus“ (la montée en puissance économique de l'Allemagne et du Japon), et la révolution scientifique et industrielle au dépens des plus faibles.



Jerzy Klechta

Powrót do przyszłości

W 1981 r., przeprowadziłem serię wywiadów, m.in. z ks. Adamem Bonieckim MIC, Ryszardem Kapuścińskim, Kazimierzem Kutzem, rektorem UW – prof. Henrykiem Samsonowiczem, prof. Klemensem Szaniawskim, Jerzym Turowiczem, Piotrem Wojciechowskim i innymi. Wśród rozmówców byli cudzoziemcy, m.in. Francuz Bernard Margueritte. Część rozmów ukazała się w druku, głównie w redagowanym przeze mnie miesięczniku pracy twórczej „Radar”. Wszystkie były autoryzowane. Miały się ukazać w formie książkowej w „Czytelniku”. Uniemożliwił to stan wojenny. Tematem tych rozmów była Polska, kondycja społeczeństwa, wizja końca wieku.

Minione 10 lat w historii Polski to niełatwa do ogarnięcia epoka i dlatego tym bardziej zaskakuje przenikliwość, trafność wielu prognoz i wypowiedzi. Są również diagnozy i opinie zgoła błędne. Ale są to „błędy”, które popełniali najmądrzejsi.

Obudził nas głos Papieża

Pierwsze rozmowy przeprowadziłem z red. Jerzym Turowiczem i ks. Adamem Bonieckim. Rozmowa z J. Turowiczem ukazała się w „Radarze”, z ks. Bonieckim miała się ukazać w numerze Bożonarodzeniowym (1981 r.) „Życia i Nowoczesności”, redagowanego przez Stefana Bratkowskiego.

Fragment wypowiedzi ks. Bonieckiego niech będzie wprowadzeniem do atmosfery tamtego czasu.

Byli tacy, którzy myśleli, że wybrano nieszkodliwego papieża z jakiegoś tam kraju, o którym niewiele było

wiadomo. Potem okazało się, że ten „jakiś tam papież” jest człowiekiem niezwykłym, że nie można go lekceważyć. Można go lubić, można go nie lubić, ale nie można go lekceważyć. Rozwinęła się fala publikacji, dociekania (nie zawsze życzliwego) na temat korzeni tego człowieka, z czasem zaczęła również funkcjonować jako coś niezwykłego, szczególnego, Polska jako taka. To zasługa papieża. Sprawił, że Polska została zauważona. (...) Otóż wydaje mi się, że geniusz kardynała i papieża Wojtyły polega na tym, że on w swojej walce o prawdę genialnie sięgał do korzeni. To nie zawsze były wystąpienia efektowne. Jego kazania – różnią się bardzo od kazań kardynała Wyszyńskiego. Wojtyła sięgał do korzeni. Korzystał z głębokiej wiedzy filozoficznej, etycznej i doskonale demaskował to wszystko, co w Polsce skierowane było przeciwko człowiekowi. I tutaj wylania się delikatna sprawa, sprawa „antykomunizmu” papieża Wojtyły. Powiedział mi pewien ksiądz Libańczyk, że jego zdaniem Wojtyła w odróżnieniu od Sołżenicyna jest antykomunistą bez nienawiści. W tym leży właśnie wielka siła chrześcijaństwa. Papież nie jest zaćmiony nienawiścią. Należy raczej powiedzieć: Papież nie jest antykomunistą, lecz uporczywym obrońcą człowieka. Nawołuje do umiarkowania, do rozsądku, ale także do nierezygnowania z walki o prawa. Hamuje, ale z drugiej strony zagrzewa. Tym rządzi niesłychany porządek. Pełni funkcję przewodnika. Wskazuje Polsce, „Solidarności”, Polakom, co jest ważne i co jest nieważne.

Robotnicy i intelektualści

Sierpień 1980 r. „zrobili” robotnicy. Komunistów pokonała robotnicza „Solidarność” Lecha Wałęsy, której doradzali intelektualści. Pierwsze różnice zdań wystąpiły na jesiennym zjeździe „Solidarności” w 1981 r. Stan wojenny scementował obie strony. Zdaniem Kazimierza Kutza nie ma jednak miejsca dla intelektualistów, gdyż zawsze spełniali jedynie rolę destrukcyjną.

I dlatego, podobnie jak komuniści, dostali od robotników wymówienie.

K. Kutz: *W każdym razie ja też czuję się człowiekiem, który dostał wymówienie. Albowiem sytuacja jest jakościowo tak nowa, tak krańcowo inna, że zostało podważone również całe moje życie, moje praktyki, wszystkie moje sposoby myślenia, również o samych robotnikach. A niby to jest jakby moja specjalność. Nikt nie przewidział takiej formy rewolucji, takiej „antytradycyjnej” techniki w działaniu. I po raz pierwszy nic nie mieli z tym wspólnego polscy inteligenci. I chwała Bogu. I dlatego wydaje mi się, że ta świadomość jest źródłem rysującej się awersji w ruchu solidarnościowym do inteligentów polskich. Wszystkie dotychczasowe historyczne kontakty polskich robotników z inteligentami były psute przez udział inteligentów. Myślę, że jest to awersja historycznie uzasadniona, stąd lęk, że to może być znowu zepsute przez tych przemądrzałych pierdziołków. Jeden z działaczy „Solidarności” powiedział na zjeździe, że inteligenci chcą sobie znowu dupą klasy robotniczej porobić kariery, i ja bym takich głosów nie lekceważył.*

Jak pan wie, bardzo wielu ludzi, co do których można mieć poważne zastrzeżenia natury moralnej, leci przed tym pociągami. Są bardziej postępowi niż wszystko w tym kraju. Gównem przylepia się do odnowy na wyścigi. To też jest prawidłowość. Ja myślę, że również i z tego powodu bierze się awersja do inteligencji. A jednocześnie – konkluduje autor „Perły w koronie” – bez niej nie poradzą.

Kutz wybiega w przyszłość. Zacytujmy fragment, który mógłby być głosem w kampanii prezydenckiej z 1990 r.: *Dla mnie najżałośniejsze jest w tym, że ludzie, którzy jeszcze nie tak dawno ciągnęli co się dało z tamtej strony, albo nigdzie nie byli i urządzali się w miarę możliwości, teraz są najbardziej postępowi. Ta nagminna „postępowość” wszelkiego rodzaju świntuchów jest w dzisiejszych warunkach przerażająca. Nie podoba mi się też inwazja różnego rodzaju miernot pod płaszczykiem „Solidarności”.*

K. Kutz, wrośnięty w czarną ziemię Śląska, zna smak górniczego potu. Jego opinie na temat intelektualistów nie muszą razić. Co innego Piotr Wojciechowski. W jego ustach opinia nt. intelektualistów nabiera jeszcze bardziej dramatycznej wymowy.

P. Wojciechowski: *Nikomu nie zalecałbym tego, żeby inteligentom ufać. Nie należy słuchać ich rozkazów, ich poleceń. Intelektualiści są dobrymi ekspertami, ale bardzo dobrze, że jest nieufność w stosunku do nich. Bo inteligent jest w pewnym sensie słaby, uwikłany w snobizmy, zawsze bardzo samotny i zagrożony, jest niewolnikiem różnych swoich fałszywych ambicji. Sama przynależność do inteligencji nie jest żadną legitymacją. Ta wspaniała tradycja kulturalna, którą inteligencja ma w swoich rękach i którą tak szafuje, jest często źle używana. Dzisiaj inteligencja też się musi zmienić. A ma przed sobą olbrzymie zadania, choć nie należy sądzić, że jest to grupa ludzi niesłyszanie wartościowa. Jest przede wszystkim bardzo różna. Może na tym polega jej główna w tej chwili wartość.*

Gdyby żył prof. Klemens Szaniawski, byłby dziś ojcem duchowym kompromisów, zlepienia tego, co pękło między działaczami „Solidarności”. W 1981 r. zapytałem profesora: Co zrobić, aby znikły spory?

K. Szaniawski: *Kiedy się mówi o porozumieniu, ma się na myśli porozumienie między władzą a „Solidarnością”. Ja natomiast mam na myśli takie porozumienia na różnych szczeblach, nie tak patetyczne. Myślę, że musi się w Polsce doczekać rehabilitacji słowo „kompromis”, które np. w słownictwie brytyjskim jest słowem bardzo wysoko sytuowanym, cenionym, a w Polsce jest przedmiotem pogardy. Bo kompromis jest w naszym pojęciu jednoznaczny z poniżającym ustępstwem, jak gdyby przez sam fakt ustępstwa traciło się na godności. A to przecież zupełnie jest nie tak. I taka postawa jest ogromnie szkodliwa. Kompromis to jest coś dobrego. Coś niezmiernie cennego. Oczywiście, kompromis taki, który nie polega na podeptaniu zasad moralnych. W życiu społecznym kompromis jest koniecznością, właśnie ten dobry*

kompromis. Ten, który nie zmusza do wyrzeczenia się zasad, do postępowania niegodnego. Taki kompromis jest rzeczą konieczną. Trudno sobie przecież wyobrazić, żeby 35 mln ludzi miało żyć bez kompromisu. Wszystko jest kompromisem, wobec tego spróbujmy – a to się wiąże z tymi, co pan mówił o nietolerancji – spróbujmy ten kompromis osiągać. Ale w tym celu trzeba się pewnych postaw wyzbyć. Kiedyś przeczytałem takie zalecenie, nie wiem na ile realistyczne, dotyczące sposobów dogadywania się. Gdy przy stole konferencyjnym siadają strony będące w jakimś konflikcie i chcą osiągnąć kompromis, to wedle tego zalecenia należy zacząć od tego, że każda ze stron ma przedstawić stanowisko strony przeciwnej i wypowiedzieć je tak, żeby strona przeciwna je zaakceptowała i powiedziała – tak, to jest uczciwa reprezentacja mojego stanowiska. Jeśli to zostanie dokonane, jako warunek wstępny, to znacznie łatwiej będzie się dogadywać.

Wiara w socjalizm

Miarą zmian, jakie zaszły w ostatnim dziesięcioleciu, był stosunek do systemu PRL. Walczono z nim, naprawiano, reformowano, ale nawet antykomuniści nie wierzyli w jego całkowite pokonanie. Nie sprawdziły się wizje wielu. Realiów pojałtańskiego ładu twardo trzymał się Bernard Margueritte. Korespondent „Le Figaro” i francuskiej telewizji jest z pewnością wybitnym znawcą Europy Wschodniej. Na pytanie: Co czeka Polskę? – stwierdził: *Odpowiedź jest dość jasna, oparta na realiach: Polska będzie mocnym sojusznikiem Związku Radzieckiego, a partia będzie miała przewodnią rolę. I to nie będzie do podważania. Bo podważanie tego będzie prowadziło do załamania całego systemu i doprowadziłoby do tragedii. Podważanie tego przekreśliłoby również osiągnięcia Sierpnia. (...) Nastąpi demokratyzacja życia publicznego i utworzenie autentycznego układu partnerskiego między wszystkimi siłami społecznymi kraju, między partią a innymi stronnictwami, Kościołem, organiza-*

cjami młodzieżowymi i związkami zawodowymi, w tym oczywiście w pierwszym rządzie z „Solidarnością”. Przy tym muszą być poszanowane fundamenty systemowe: przewodnia rola partii i sojusze.

Jałta została Polsce narzucona nie tylko przez Związek Sowiecki. Jałta to także dzieło aliantów. Być może Zachodowi wcale nie zależało na tym, aby Polska wydostała się z orbity Moskwy. Zasobna Europa Zachodnia nad wszystko przekładała ład, spokój, stabilizację.

B. Margueritte: *To jest temat, który mnie bardzo interesuje. Wyjście Polski z obecnego kryzysu jest sprawą nie tylko Polaków i Polski. Powodzenie eksperymentu polskiego, to ogromny krok do odprężenia, z drugiej strony katastrofa w Polsce, doprowadzenie do załamania tego eksperymentu byłoby śmiertelnym ciosem dla odprężenia. To byłoby dramatyczne dla wszystkich, również i dla Francuzów. Dla nas miałoby to między innymi ewidentny skutek: mogłoby doprowadzić Europę Zachodnią powtórnie pod bezpośrednią kontrolę Stanów Zjednoczonych. Umarłaby tendencja polityki francuskiej stworzona przez de Gaulle’a. Francja przestałaby być samodzielna w sensie militarnym i politycznym. Wszyscy jesteśmy zainteresowani powodzeniem eksperymentu polskiego.*

Posłuchajmy Ryszarda Kapuścińskiego, który jasno zdaje sobie sprawę z uwarunkowań zewnętrznych, ale odrzuca możliwość cofnięcia się Polaków z obranej drogi, choć jest to równocześnie droga do socjalizmu, „ruch dla socjalizmu”.

Dzisiaj w powojennym świecie właściwie każda rewolucja jest skazana na izolację. W przeciwieństwie do XIX w., sytuacja w powojennym świecie, po II wojnie światowej, jest tego rodzaju, że każdy ruch społeczny o wielkim zasięgu działa w pewnym osamotnieniu. Każde wielkie poruszenie społeczne w tym świecie, o tak trudnej równowadze militarnej, w świecie, w którym pokój nie jest oparty na żadnych silnych fundamentach, wywołuje zaniepokojenie, obawę, że prowadzi do zakłócenia tej rów-

nowagi. A zakłócenie równowagi może spowodować procesy o groźnych i niszczących następstwach. Dlatego my również działamy w dosyć dużym osamotnieniu. Ale nie możemy się wycofać, bo nie mamy innej alternatywy. Wrócić do czego? Często słyszy się głosy – przestańcie. To, co robicie, jest niebezpieczne, to pociągnie za sobą międzynarodowe skutki. Ale zaprzestać, to znaczy co? To już jest społeczeństwo, które odrzuciło pewien wariant, które po prostu szuka lepszego, innego sposobu życia. Nie mamy do czego się cofać. Stąd też nasze poczucie determinacji i zdecydowanie. Bo cofać się do lat siedemdziesiątych nie chcemy. Możemy pójść tylko inną drogą. Nie inną drogą w sensie ustrojowym, bo tego nikt nie kwestionuje, tylko po prostu na takie zmodernizowanie i takie zdemokratyzowanie naszego życia, które umożliwi lepsze wykorzystanie, pełniejszą realizację wszystkich twórczych sił, jakie są w tym społeczeństwie. I lepsze ich zagospodarowanie. Wydaje mi się, że ten ruch, który się dokonuje, jest właśnie ruchem dla socjalizmu. W tym najgłębszym, szerokim pojęciu. Bo to jest właśnie ruch przeciwko temu wszystkiemu, co znaczy niesprawiedliwość, co znaczy zakłamanie. Jest to ruch przede wszystkim o bardzo dużym ładunku moralnym, bardzo dużej potrzebie przywrócenia tym podstawowym zasadom moralnym żywotności i wprowadzenie tych zasad jako niezwykle ważnych regulatorów życia społecznego. To jest niestychanie istotne kryterium wartościowania. Dlatego myślę, że po prostu robimy rzecz, która nie tylko jest ważna, ale która jest również dobra i przywraca nam jako ludziom, jako jednostkom, jakąś godność, a całemu społeczeństwu przywraca rzeczywistą rangę. Jakiś jego rzeczywisty wymiar.

Socjalizm, niezależnie od tego, jak go dziś określamy: z ludzką twarzą, bez twarzy itp., wisiał nad naszym myśleniem, nad naszymi głowami, jak miecz Damoklesa. Wielu, bardzo wielu Polaków nie wyobrażało sobie życia bez niego.

P. Wojciechowski znalazł wspólny mianownik mię-

dzy marksizmem a tradycjami chrześcijańskimi: *Wracając do socjalizmu, mnie się wydaje, że w ogóle marksizm wziął się z tradycji chrześcijańskich. Ciągłe wskazuje się na powiązania z Heglem, ale to jest tak oczywiste, że nie trzeba o tym mówić. Mało ludzi dostrzega powiązania Marksa ze Spinozą. Z myślą augustiańską. Przecież samą myśl analizy ekonomicznej społeczeństwa nie potrafi zdynamizować mózgu, tu chodziło głównie o odczucie niesprawiedliwości, o łaknienie sprawiedliwości. To był pierwszy odruch. I to jest właśnie dla chrześcijaństwa fundamentalna sprawa. I to trwa. Ta inspiracja. I każde kolejne pokolenie marksistów i socjalistów chłonie te prawdy. Inna kwestia to ich realizacja. Na przykład, ja bardzo dużo korzystam z tradycji benedyktyńskiej, która jest wspaniała i na czasie, bo jest to tradycja szacunku dla pracy, niesłychanego doceniania pracy jako świadectwa dołączonego do słów. I to jest w tej chwili tradycja, której powinniśmy się złapać i trzymać. Cały polski katolicyzm powinien wrócić do swoich początków benedyktyńskich i rycerskich. Wszystko wskazuje na to, że Gall Anonim był jednym z pierwszych przeorów benedyktyńskiego klasztoru w Lubiniu. Jest więc z czego korzystać i jest się czego uczyć: połączenia duchowości z konkretnym działaniem. Połączenia modlitwy z pracą umysłową i koniecznie z pracą fizyczną. Są to wspaniałe rzeczy, jak na przykład – konieczność kolegalności. I następnie stwierdził: Nie wierzę w groźbę sił antysocjalistycznych. Ponieważ dla dobra kraju nawet wrogowie socjalizmu muszą być w Polsce socjalistami. I na to nie ma rady. I jakiś polski model socjalizmu musimy zbudować.*

Wkrótce ogłoszono stan wojenny. P. Wojciechowski przeszedł do podziemia.

J. Turowicz – twórca najsilniejszego i najstarszego opozycyjnego ośrodka intelektualnego w PRL, ojciec duchowy głównych działaczy „Solidarności” – 10 lat temu wierzył w zwycięstwo i dojście do demokracji, ale w żadnym razie nie do demokracji typu liberalnego, zachodniego. Wszak wiemy wszyscy, że w sytuacji poli-

tycznej, geograficznej, Polska pozostanie krajem socjalistycznym i pozostanie w Układzie Warszawskim i to narzuca pewne granice.

Stan wojenny

Nikt nie wierzył w możliwość najgorszego. Pojęcie „stanu wojennego” było w ogóle nieznane, nikt go nie użył. W tygodniu poprzedzającym ogłoszenie stanu wojennego zadałem rektorowi Uniwersytetu Warszawskiego, prof. H. Samsonowiczowi, następujące pytanie: Co by się stało, gdyby „tu i teraz”, w sytuacji, w jakiej znajduje się nasz kraj, do głosu, do władzy doszedł, powiedzmy, rząd dyktatorski?

H. Samsonowicz: *Osobiście przekonany jestem, że nasze społeczeństwo w chwili obecnej żadnej formy dyktatury by nie zniosło. I alternatywą dla mnie jest tylko sposób opozycji wobec dyktatury, to znaczy, czy jest to opozycja czynna, czy jest to zamknięcie się w sobie. Przy czym domyślam się, dlaczego zadał pan to pytanie. Prawdą bowiem jest, że na fali ujawniania się i wyładowania najrozmaitszych poglądów i kierunków bardzo są silne również tendencje populistyczne, widoczne w różnych grupach, może nawet w gronach pozornie bardziej lewicowych tendencje te są silniejsze. W innych krajach, jak wiadomo, doprowadziło to do konsekwencji najgorszych. Doprowadziło do faszyzmu i totalitaryzmu w najgorszym wydaniu. Nie przypuszczam, żeby w Polsce ze względu, m.in. na charakter naszego społeczeństwa, na jego bardzo głębokie tradycje, chyba jeszcze sięgające okresu staropolskiego, na tradycje form demokratycznych, żeby totalitaryzm mógł w takim kraju wygrać.*

Na podobnie postawione pytanie historyk, prof. Marian Marek Drozdowski, odpowiedział jeszcze bardziej czytelnie: *W tradycji naszego społeczeństwa nie istnieje coś takiego jak wojna domowa. Ani społeczeństwo, ani milicja, ani wojsko nie są do takiej konfrontacji przygotowane. I w tym widzę pewną nadzieję.*

W podobnej tonacji „prognozował“ P. Wojciechowski, który myśl swoją ubrał metaforycznie: *Jestem optymistą i jestem intuicyjnie pewny, że wybuch jest niemożliwy i każdy dzień to potwierdza. Przede wszystkim ci wszyscy, którzy strajkują, którzy znoszą strajki i ci, którzy próbują je gasić, oni wszyscy wiedzą, że najważniejszą rzeczą jest jednak utrzymanie spokoju społecznego. Mnie się wydaje, że niemożliwy jest pożar w obecności 35 mln strażaków. Bo każdy z nas ma już w tej chwili w sobie tę legitymację strażacką, że trzeba zmienić, ale jednocześnie trzeba te zmiany zabezpieczyć.*

K. Szaniawski: Oczywiście, możemy przegrać. I powinniśmy mieć świadomość, że możemy przegrać, bo świadomość zagrożenia, to niezbędny warunek uniknięcia tego zagrożenia. Ale ja się stanowczo wzdragam przed taką prognozą. Jestem przekonany, że wygramy. Może inaczej – warunkiem wygrania, warunkiem tego, żeby wygrać, jest przeświadczenie, że jesteśmy zdolni do tego, że potrafimy. Trzeba mieć przeświadczenie, że jesteśmy w stanie dać sobie radę. Bo jeżeli będziemy żyć bez wiary, to nic z tego nie będzie. To będzie marazm, marazm, z którym tak bardzo walczył Tadeusz Kotarbiński.

Ze wszystkich rozmówców najbliższy rzeczywistości okazał się Bernard Margueritte: *Nie można wykluczyć, że jeżeli sytuacja kryzysowa będzie się pogłębiała, jeżeli ten consensus będzie niemożliwy i anarchia będzie grała w państwie pierwsze skrzypce, a siły ekstremistyczne będą brały górę z jednej lub drugiej strony, no to wówczas może dojść do konfrontacji siłowej. Może to doprowadzić do wojny domowej i już nie zimnej, a gorącej wojny domowej. Wówczas może być również interwencja zewnętrzna. Do czego by to doprowadziło – strach pomyśleć. Nie można wykluczyć przy tym powrotu do jakiegoś nowego stalinizmu, jeszcze bardziej tragicznego, bo zrodzonego w innych warunkach, ze społeczeństwem, które jest świadome swoich praw i celów. Powrót do jakiegokolwiek formy stalinizmu byłoby oczywiście trage-*

dią. I nie bardzo można sobie wyobrazić, jak takie państwo mogłoby w ogóle funkcjonować. Teoretycznie takiej ewentualności nie można wykluczyć. Ale nawet jeżeli dojdzie do użycia siły, to raczej byłbym skłonny wierzyć, że po takiej konfrontacji, tak czy owak, polityka państwa, polityka partii wróci na tory demokratyzacji życia publicznego.

Wizja Polski

Mimo że nikt, czy prawie nikt, nie wierzył w możliwość ogłoszenia stanu wojennego i całkowity krach socjalizmu, wszyscy, czy prawie wszyscy, mieli wizję Polski innej. Jeżeli nie demokratycznej na wzór zachodni, to demokratycznej na jakiś bliżej nie określony wzór polski. Przy czym posierpniowe przemiany moi rozmówcy uznali za zjawisko nieodwracalne. Ileż przy tym, jeśli tak można powiedzieć, wyrażali chrześcijańskiej i humanitarnej pobłażliwości dla ludzkich postaw i zachowań. Jeśli mogę sobie pozwolić na osobistą dygresję, to tę, że właśnie dzięki niektórym z nich działałem po 13 XII 1981 r., co prawda nie w podziemiu, lecz na rzecz podziemia, o czym, rzecz jasna, władz nie informowałem. Tego braku „lojalności“ nie mogą mi dziś darować liderzy stanu wojennego z Mieczysławem F. Rakowskim i Jerzym Urbanem. Zakamuflowanych przeciwników systemu były dziesiątki. Przewoziliśmy samochodami służbowymi bibułę, z redakcyjnego samochodu wykonywaliśmy fotografie podczas zająć ulicznych 1 i 3 maja. Informowaliśmy ludzi podziemia o znanych nam planach propagandowych i zapisach cenzorskich związanych np. z II i III pielgrzymką Ojca Świętego do Ojczyzny. Najbardziej wymowna była – zorganizowana przez ówczesnych dysponentów – ochrona, osłona propagandowa dla pośrednich sprawców mordu ks. Jerzego Popiełuszki (warto w tym kontekście przypomnieć publiczne mowy rzecznika rządu PRL, Urbana, wygłaszane pod adresem ks. Jerzego, tuż

przed Jego śmiercią, co w istocie było oficjalną zachętą do działań przeciwko ks. Popiełuszcze). Na tyle zdobyłem zaufanie Rakowskiego, że ten chętnie opowiadał, rozwodził się, m.in. na temat członków Biura Politycznego, wykazując głównie ich mierny poziom intelektualny i uwypuklając na tym tle własną „mądrość polityczną”. Informacje przekazywałem dalej, m.in. szefowi podziemnego SDP, S. Bratkowskiemu, R. Kapuścińskiemu, działaczom podziemia, korespondentom zagranicznym. Nie przeceniałbym tej bardzo skromnej przecież działalności. Wspominam o niej dla pewnej jasności, która m.in. tłumaczy moją obecność na tych łamach.

Czy jest coś nienormalnego w tym, że ludzie zmieniają poglądy? Takie pytanie zadałem R. Kapuścińskiemu. Odpowiedział: *Uważam, że nie należy nikomu i nigdy odmawiać prawa do tego, żeby się zmienić. Ludzie dojrzewają, czy podejmują jakieś zasadnicze decyzje w bardzo różnych okresach swojego życia. Robią to już w samej młodości, inni robią to później. Często robią to ludzie w wieku zupełnie dojrzałym, ponieważ moment dojrzałości niekoniecznie musi się pokrywać z wiekiem, z tym, ile się ma lat. Dlatego myślę, że powinna działać wypróbowana zasada, która obowiązuje w Kościele. Jeżeli niewierny chce się nawrócić nawet dopiero na łożu śmierci, akt ten Kościół przyjmuje jako szczerzy. Moim zdaniem, ważne jest, żeby jak najwięcej ludzi uczestniczyło i wspierało ruch demokratyzacji, który jest nam tak niezbędny, tak konieczny. Ludzie, którzy może nawet przystępują do tego ruchu początkowo dla motywów taktycznych, w trakcie procesu swoją decyzję mogą ugruntować; nabierze ona wartości rzeczywistego wyboru moralnego i patriotycznego.*

Dokąd dojdziemy? Jaka będzie Polska lat dziewięćdziesiątych? Czy rzeczywiście było wiadomo 10 lat temu, czego chcemy, do czego zmierzamy?

H. Samsonowicz: *Nasz naród nie ma jasnej wizji przyszłości. Wie jednak, czego nie chce. I wie bardzo ogólnie, wie, że chce rzeczy dobrych, a więc demokracji,*

tolerancji, praworządności, sprawiedliwości. Są to jedynie bardzo ogólne hasła... a w ogóle futurologia nie jest moją mocną stroną. Aczkolwiek mogę powiedzieć, jak chciałbym, żeby było. Otóż chciałbym, żeby nasz naród wytworzył taki model działania, który byłby zazdrością wszystkich innych na wschodzie i na zachodzie. Chciałbym, żeby stworzył takie formy kontaktów międzyludzkich, które by stanowiły wzorzec godny naśladowania. Bo zazdrość nie wyklucza prób naśladowania. Chciałbym, żebyśmy połączyli wszystko to, co jest dobre w naszym dotychczasowym systemie, z tym, co jest dobre i słuszne w systemach innych na świecie krajów czy zachodnich, czy południowych, czy jakichkolwiek innych. Chciałbym, żebyśmy stanęli na nogi i żyli tak, jak powinniśmy żyć, biorąc pod uwagę naszą historię, nasz dorobek cywilizacyjny, nasze pryncypia, którymi bardzo nieudolnie, ale staramy się kierować i biorąc pod uwagę nasz potencjał gospodarczy. Bo tak naprawdę, to my jesteśmy narodem bogatym.

K. Szaniawski ostrzegał przed nietolerancją, przed wrogością do wszystkiego co obce: *Powiedziałbym, że jest to nawet niewdzięczność. Ponieważ kultura polska – jak to wielokrotnie okazywano – wielkość swoją zawdzięcza m.in. temu, że brała tak wiele z rozmaitych kultur. W naszym języku jest tyle pięknych słów, że sami zapomnieliśmy, skąd się wzięły. A one wzięły się z innych kultur. Tymczasem staliśmy się trochę szowinistyczni. Oczywiście, szowinizm jest pewną formą nietolerancji, jest nietolerancją na gruncie narodowym. Wszystko, co nie jest moje – jest złe. Nie ma się czemu dziwić takiej postawie. W kraju, który był tylkrotnie i przez tak długi czas podbijany i deptany, uczucia narodowe są bardzo rozjątrzone. To jest zrozumiałe. Ale jeśli coś jest zrozumiałe, to wcale nie znaczy, że mamy się z tym pogodzić, absolutnie to niczego nie usprawiedliwia. Jest niepokojące odrzucanie wszystkiego, do czego nie przywykliśmy: to jest elementarny brak wyobraźni. Trudno powiedzieć, czy Polacy są bardziej niż inni skażeni brakiem wyobraźni.*

Na inność, na odmienność kulturową. Nie wiem. To jest oczywiście cecha dość powszechna. I odczuwanie tego co obce jako śmieszne, głupie, godne potępienia, to jest coś, co można znaleźć pod każdą szerokością geograficzną. Ale my się martwimy swoimi sprawami. Jeśli to u nas występuje, to się nie zastanawiamy, czy występuje w większej mierze tu niż gdzie indziej. Starajmy się to wytepić.

Po 10 latach nie straciły na aktualności i te słowa K. Szaniawskiego: *Ale pan poruszył inny temat, który też równolegle zasługuje na uwagę. Tzn. stosunek ludzi do siebie wzajem. Otóż to jest rzeczywiście chyba tak, jak ktoś z socjologów powiedział, że pozrywane zostały pewne więzi międzyludzkie, owo poczucie solidarności, z wyjątkiem grupy najniższej i najwyższej: rodzina i naród, nic po środku. Więzy zostały pozrywane i jest to zjawisko groźne. Niemądre antagonizmy wytwarzają się przeważnie na tle niedowartościowania własnej pozycji społecznej. Ktoś, kto jest słusznie z niej zadowolony, patrzy na otoczenie innym okiem. Krótko mówiąc, odbudowa tego, co w społeczeństwie zostało w pewnej mierze celowo zniszczone, odbudowa więzi zarówno wewnątrzśrodowiskowych, jak i międzyśrodowiskowych, jest bardzo ważnym zadaniem. My tylko potrafimy jak „Polak z Polakiem“ albo jak „ojciec z synem“, „brat z bratem“.*

Mocną kreską narysował przyszłość, czyli dzień dzisiejszy, K. Kutz: *Być może, że nas w ogóle czeka faza przejściowa przez tzw. kulturę plemienną. A w drugiej fazie zacznie się normalny handel wymienny. Już długo nie trzeba czekać. Chłopi to już zapoczątkowali. Oszańcowali się ze swoimi płodami i powiedzieli, że nie będą dawać, jak nie będzie na tym podwórku tego czy owego. W Polsce zaczyna działać prawo oblężonej twierdzy. Ale podstawą tego wszystkiego jest kartofel i węgiel. Górnicy mają rację. Tak jak chłop się czuje właścicielem swojej ziemi, tak oni czują się właścicielami węgla, który kopią. I mówią, że będą nim sami dysponować. Dojdzie więc do gigantycznego handlu wymiennego między chłopami*

a robotnikami. I zaręczam panu, że świetnie sobie z tym poradzą. Natomiast wymierać będą inteligencji, urzędnicy i wszelkiej maści kibice. Z jednej strony będziemy mieli sojusz ludzi pracy, z drugiej nierobów, którzy będą chcieli coś dla siebie wyrwać. Ja zazdroszczę tym wszystkim pyskaczom w telewizji, którzy opieprzają i pouczają chłopów i robotników, widzę ich za kilka miesięcy. Świat ludzi pracy będzie w sposób brutalny, ekstremalny egzekwował powinności od państwa, których przez lata całe nie wykonywano. I to jest dalszy ciąg Sierpnia.

P. Wojciechowski uciekł w swój świat. Nie jest to jednak tylko świat marzeń: *Ja bym bardzo chciał mieć Polskę przede wszystkim ekologiczną, czyli szanującą tę ziemię, na której przyszło nam żyć. Polską bardzo otwartą na świat, na ustrój, który uruchamiałby ludzi do służby. I to służby nie tylko krajowi, ale i światu, po prostu nie tylko w Polsce, ale na świecie jest dużo do zrobienia. Zmarnowano szereg ważnych słów, np. bardzo ludziom obrzydzono internacjonalizm. Ale istnieje jeszcze mało obrzydzone słowo „braterstwo”. Bardzo bym chciał, żeby to była Polska, która byłaby krajem braterstwa. Nie tylko ludzi, którzy tu mieszkają, ale braterstwa ze światem. Żeby młody człowiek czuł, iż jego szanse na zdobycie takiej dziewczyny, jaką chciałby mieć, są większe nie wtedy, kiedy ma błyszczący samochód i konto, lecz tylko wtedy, jeżeli jest wykształcony czy ma za sobą rok służby w kraju jeszcze gorzej rozwiniętym niż nasz. Rok doświadczeń w służbie komuś. Znowu trzeba wrócić do starego powiedzenia, że „takie będą rzeczypospolite, jakie będzie młodzieży chowanie”. A to młodzieży chowanie powinno być właśnie ekologiczne, braterskie i chwytające się tradycji kulturalnych europejskich, klasycznych. Dlatego to, jaka będzie Polska 2000 roku zależy od kultury i sztuki, od rodziny, od otwartości systemu.*

K. Szaniawski: *Myślę, że to, czego nam bardzo pilnie będzie potrzeba w najbliższych latach, to jest pewne przewartościowanie; tzn. dostrzeżenie w tym, co Polak odczuwa jako nudne, jako prozaiczne, swoistego hero-*

izmu. Tak, na dłuższą metę dałoby się to określić jako swego rodzaju heroizm. Ale na to nigdy nie byliśmy specjalnie wrażliwi. Prorokiem naszym jest nie Bolesław Prus, są nimi inni zupełnie pisarze, którzy pięknie marzyli o szklanych domach, ale nie potrafili w tym swoim marzeniu wytworzyć społecznej aury, która by dowartościowała nieefekowny, prozaiczny trud, tę rzetelność, która sprawia, że człowiek, niezależnie od tego nawet jak jest wynagradzany, pracuje uczciwie. U nas wielkim prorokiem tej idei jest wspaniały pozytywista Tadeusz Kotarbiński. To człowiek, który nie może znieść żadnej tandety myślowej czy materialnej. I myślę, że jego oddziaływanie nie minęło całkiem bez echa, ale bardzo bym się cieszył, gdyby się w sposobie myślenia Polaków jakoś upowszechniło. Jeden z wybitnych niedawno zmarłych ludzi powiedział, że ilekroć w kazaniu swoim nawoływał ludzi do pracy, to w tym momencie coś się psuło w kontakcie, w odbiorze. Zaczynało się nieuważne słuchanie.

Rola Kościoła

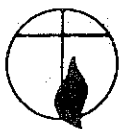
Role Kościoła w życiu politycznym, społecznym, moralnym narodu i państwa polskiego trudno przecenić. Niewierzący Kutz postawił sprawę następująco: Kościół odegrał wielką rolę w Polsce nie poprzez to, że jest instytucją, która propagowała wiarę, ale dzięki temu, że propagowała człowieczeństwo. Są to zasługi niewymierne. To, co Kościół zrobił, jest dziełem prawdziwym, bardzo polskim. Można o Kościele mówić różnie, sam jestem człowiekiem niewierzącym. Ale była to ta instytucja właśnie, dla której Polska była sprawą pierwszą. I to, co się w Polsce stało, niewątpliwie jest w wielkiej mierze zasługą Kościoła. Ale głównie poprzez podnoszenie elementów człowieczeństwa w ludziach. Poczucie godności, zgodności słowa z czynem, kontynuowanie polskich tradycji, polskiego myślenia postępowego. Ale jest w tym oczywiście i fenomen. Polska jest krajem dzikich paradoksów. Instytucja, która w świecie o wiele bardziej cywi-

lizowanym niż nasz uchodzi za instytucję wsteczną, u nas jest instytucją najbardziej postępową. Ale to jest urok naszego polskiego grajdółka.

Kościół przez swoją kulturę polityczną ma tę przewagę nad istniejącymi nowymi i starymi organizacjami politycznymi, że po prostu potrafi przystosować się do rzeczywistości. Będąc niewierzący jestem pełen podziwu dla Kościoła, chociaż się go boję. Bo jeśli jego ideologia miała się stać ideologią polityczną, urzędową, broń nas Boże od tego nieszczęścia! Uważam, że to jest też jedno z niebezpieczeństw, które nad Polską zaczyna wisieć.

B. Margueritte: Kościół pozostanie tym, czym zawsze był w historii Polski. Wyrazicielem narodu i gwarantem ciągłości państwa polskiego oraz ciągłości narodowej. W Polsce filarami tej ciągłości narodowej były z jednej strony Kościół, z drugiej kultura. W momencie kiedy państwo nie istniało, naród żył skupiony wokół Kościoła i według ideałów i myśli wyrażanych przez twórców. I to nadaje zupełnie niezwykłą rolę Kościołowi w Polsce. (...) I jeżeli jestem, mimo wszystko, optymistą, to mój optymizm opiera się głównie na tym, że istnieje w państwie Kościół, który ma jasne widzenie swej powinności i tego co nastąpić musi w państwie. W Watykanie jest papież polski. To również ma duży wpływ na rozwój sytuacji w Polsce.

Co zaskakuje po tej lekturze? To, że przeważająca część opinii, ocen, prognoz pozostaje nadal aktualna, oczywiście przez niewiarę w pokonanie systemu PRL.



Kłęczeli na kamieniach...*

Z ks. Wiktorem Tkaczem, proboszczem parafii
w Gwardziejskoje na Ukrainie, rozmawia Krzysztof Renik

- Dzisiejsze Gwardziejskoje to dawny Felsztyn. Bardzo historyczne miasteczko, obecnie już wieś tylko. Ale osada liczy sobie 400 lat. Kościół, w którym się teraz modlimy - piękny, barokowy - ma 200 lat. Przygotowujemy się teraz do dwóchsetlecia jego konsekracji, dokonanej niegdyś przez biskupa kamienieckiego.

- *Zawsze był w rękach wiernych?*

- Wiadomo że nie. Przez ostatnie 30 lat był zamknięty. Zrobiono w nim najpierw magazyn zboża, potem kino i salę widowiskową, wreszcie magazyn jakiejś fabryki. Ta fabryka władała kościołem przez 14 lat. Do 1990 r. Zaniedbali świątynię bardzo. Brakowało jakich 50% tynków zewnętrznych, gzymsy może i w 80% były zniszczone, blacha na dachu tylko nad nawą główną w jakim takim stanie. Ale już nad prezbiterium, to z pewnością dorewolucyjna, ciekła po tylu latach, kościół woda zalewała. No, ruina.

- *Czy w czasach, kiedy kościół był zabrany, miało miejsce w Gwardziejskoje jakieś życie religijne, ludzie zbierali się gdzieś razem i modlili wspólnie?*

- Tak, było takie miejsce, kiedy pracowałem jeszcze w Rydze, tak się złożyło, że kard. Vaivods polecił mi, abym w okresie Wielkanocy pomagał w Chmielnickim ks. Merkisowi. Wtedy po raz pierwszy trafiłem i do Gwardziejskoje. Odprawiałem tu nabożeństwo w maleńskiej kaplicy ulokowanej w prywatnym domu. Rozbudowali ten domek na kaplicę, ale i tak warunki do modlitwy były w tym pomieszczeniu bardzo

* Ten wywiad i następny (zob. s. 94) to fragmenty książki, która ukaże się w Oficynie Przeglądu Powszechnego pod koniec bieżącego roku.

ciężkie. Kiedy rozdawałem komunię, ludzie klęczeli na takich drobnych kamieniach, a pomiędzy tymi kamieniami płynęła woda. Śnieg tajał i woda dostała się do kaplicy... Pomyślałem sobie wtedy, że jeżeli przyjadę tu pracować, a na to się właśnie zanosilo, to zrobię wszystko, aby ci ludzie mogli się modlić w jakichś bardziej ludzkich warunkach.

Wielką zasługę miała w rejestracji tutejszej parafii kobieta, która już dzisiaj nie żyje. Ale nie wolno o niej zapomnieć. Tu, w Gwardziejskoje, wszyscy o niej mówią Frania Rajkowiecka. To była naprawdę mądra i święta kobieta. Bardzo pobożna była, a władze to się jej nawet w jakiś sposób bały. Potrafiła z nimi rozmawiać, potrafiła tak logicznie i przekonująco argumentować, że oni nie wiedzieli, jak reagować.

– *W jakich okolicznościach doszło do przekazania tego domu na kaplicę?*

– O, początek tej całej sprawy sięga jeszcze 1978 r. Było wtedy trochę odwilży w Związku Radzieckim i jakoś tak się ułożyło, że władze zgodziły się zarejestrować w Gwardziejskoje parafię. Kościoła – powiedzieli – nie oddamy, ale parafię możemy zarejestrować. Ludzie myśleli, że wraz z rejestracją parafii uda się także i kościół odebrać. No, ale nie dało się. Jedna z miejscowych kobiet ofiarowała natomiast parafii swój dom na kaplicę. Dom był zapisany jako prywatny i władze początkowo przymknęły na to oczy. Ale dom był mały i ludzie postanowili go rozbudować. Sami tego nie robili, tylko tak sprytnie pomyśleli, że brygadę państwową do pracy wynajęli. Dobrze szła ta budowa... Kiedy jednak władze zorientowały się, że powstaje kaplica z prawdziwego zdarzenia, nakazały w jedną noc rozwalić całą budowlę.

I do fundamentu to wszystko rozwalili. Ludzie strasznie to wówczas przeżyli... Dobrze, że choć pieniądze, które ta brygada za budowę wzięła, ludziom zwrócono. Parafia zachowała wtedy kilka tysięcy rubli. Ale modlić się nadal ludzie nie mieli gdzie. Wtedy właśnie Maria Bebech budowała w swoim gospodarstwie murowany chlew. Kiedy doszło do rozwalenia przyszłej kaplicy, ta kobieta postanowiła oddać na kaplicę swój dom, a sama przeniosła się do tego dopiero co wznoszonego

chlewu. I gdy przyjechałem do Gwardziejskoje po raz pierwszy, to odprowadzałem mszę św. właśnie w dawnym domu Marii Bebech...

– *Udało się Księdzu potem przebudować tę kaplicę?*

– Przyszedłem tu w 1987 r., a już w czerwcu 1988 r. zaczęliśmy powiększać kaplicę. Mieliśmy zgodę władz na taką małą przebudowę. Ot, jedną ścianę o dwa metry przesunąć. Ale my wszystkie ściany zaczęliśmy pomału przesuwac: i do tyłu, i do przodu, i w głąb, i na wysokość. W sumie dość znacznie powiększyliśmy kaplicę, a ponieważ zaczynała się już pierestrojka, to władze na otwarty konflikt z nami nie zdecydowały się. Rozbudowa trwała całe lato i 15 IX 1988 r., w uroczystość Matki Boskiej Bolesnej, bp Wilhelm Nukss z Rygi dokonał konsekracji przebudowanej kaplicy.

– *Ale z odzyskania zabytkowego kościoła parafia nie zrezygnowała?*

– Oczywiście że nie. Tym bardziej że jest to jeden z najpiękniejszych kościołów na Podolu. Staraliśmy się o odzyskanie tej świątyni cały czas i władze obłasti chmielnickiej obiecały, że najdalej w pierwszym kwartale 1990 r. kościół wróci do wiernych. Ludzie nie do końca w to wierzyli, bo takich obietnic było już tutaj wiele. Pytali nawet: A co będzie, jeżeli ta fabryka nie zabierze na czas swego magazynu? Władze obłastne odparły: To możecie ich wyrzucić. No, ale pozostały jeszcze władze rejonowe. A te bardzo się broniły przed oddaniem kościoła. Pierwszy sekretarz partii twierdził, że nawet jeżeli nie będzie tam fabrycznego magazynu, to świątynia nie zostanie zwrócona, bo oni tam planują urządzić klub, salę taneczną lub... planetarium! Ludzie byli jednak twardzi i wyraźnie oświadczyli, że jeżeli do 1 IV 1990 r. kościół nie zostanie oddany, to wejdziemy tam siłą. I niech władze nas już nie straszą ani wojskiem, ani milicją, ani KGB...

– *Straszyły?*

– Coś tam straszyły, ale zaraz po 1 I 1990 r. fabryka dała nam samochody, traktory, przyczepy i poprosiła o pomoc

w opróżnieniu kościoła. Przez 3 miesiące wywoziliśmy najrozmaitsze rzeczy z tej świątyni, aż wreszcie w pustym, ale zniszczonym kościele zaczęliśmy robić remont. Ludzie pojechali do lasu, nacięli wysokich choin i już wiosną kościół był w rusztowaniach. Potem własnymi rękoma wykonywaliśmy wszystkie potrzebne prace. I robimy to praktycznie do dzisiaj. Pierwsza po latach msza św. została odprawiona w naszej świątyni 1 IV 1990 r. Ostatnią przed ostatecznym zakazem odprawił, zdaje się w 1947 r., ks. Jan Olszański, dziś biskup kamieniecki, który dojeżdżał tu wówczas z Gródka. O ile wiem, to tamta msza była odprawiana w zakrystii, bowiem sam kościół już wówczas władze zabrały na klub. Ale możliwość odprawiania mszy i modlitwy w zakrystii też się skończyła, gdy któregoś razu przyszli komsomolcy, drzwi wyważyli i więcej już wiernych do zakrystii nie wpuszcili.

– *Jak Ksiądz mógłby scharakteryzować pod względem narodowościowym parafię w Gwardziejskoje?*

– W większości parafianie są pochodzenia polskiego. Spora ich część, szczególnie starsi, rozmawia w tym języku. Modlą się wszyscy po polsku. Niektórzy nie wszystko rozumieją, ale modlitwy muszą być w kościele po polsku, bo tak przecież modlili się ich dziadowie i pradiadowie. To jest pewien paradoks – sami zaczynają już mówić po ukraińsku, ale w kościele musi być polski. Oni nie bardzo mogą zrozumieć, że można chwalić Pana Boga również w innych językach. Dzieci coraz częściej mówią już po ukraińsku i język polski znają najlepiej. Chociaż jest na terenie parafii taka wieś Oleszkowce, w której mieszka około 100 rodzin, i tam nawet małe dzieci mówią dobrze po polsku. Mimo że w szkole mają język ukraiński, to między sobą na co dzień porozumiewają się po polsku. Wiele z nich nie umie ani słowa przeczytać, bo nie znają już alfabetu łacińskiego, ale mówią przyzwoicie.

– *Dużo ludzi było zaangażowanych w życie parafialne, kiedy przyjechał Ksiądz na stałe do Gwardziejskoje?*

– Mimo braku stałego księdza ludzie tutaj potrafili jakoś ocalić swoją więź z Kościołem. Niemal codziennie zbierali się

sami na różaniec, wiosną sami śpiewali nabożeństwo majowe. Taki typ pobożności był u nas naturalny. Sam pamiętam, że w dzieciństwie brałem udział w takich nabożeństwach, mimo że w mojej rodzinnej wiosce, w Jaśkowcach, nie było ani kościoła, ani księdza. Trzeba było dojeżdżać do sąsiedniej wioski, do Manikowców. Jeżeli chodzi o Gwardziejskoje, to mogę powiedzieć, że parafia była gorliwa, a księża starali się w przeszłości przyjeżdżać tu niemal w każdą niedzielę. Ale oczywiście ogromnym problemem był brak młodzieży w kościele. Kiedy tu przyjechałem, to młodych ludzi praktycznie nie było. Nic dziwnego, straszny był kiedyś nacisk na młodzież...

– *Jak się przejawiał ten nacisk?*

– Może najlepiej będzie, gdy opowiem to na własnym przykładzie. Ja z moich Jaśkowic jeździłem do kościoła z całą rodziną. I oto w szkole wzywa mnie dyrektor i zaczyna się obróbka. Że to, co mówią księża w kościele, to nieprawda, że księża kłamią, że Bóg nie istnieje, że to tylko wymysł, a kto mądry – to w to nie wierzy. Taka obróbka trwała zwykle dwie albo trzy godziny...

Szczególnie mocno naciskali w okresie Wielkanocy. W Wielką Sobotę zbiórka całej szkoły i dyrektor surowo zakazuje któremukolwiek z uczniów pokazać się w kościele. Uprzedza, że już od soboty, od dziewiątej rano, są przed kościołem dyżury komsomolskich i partyjnych aktywistów, a także nauczycieli, i oni nie będą wpuszczali dzieci do kościoła. Te dyżury trwały przez całe święta, pod wieczór to niemal wszyscy nauczyciele przychodzili pod kościół pilnować, aby dzieci nie szły do środka.

– *Z jakim skutkiem pilnowali?*

– Szczerze mówiąc to te wszystkie zakazy i represje tylko podnosiły naszą dziecięcą gorliwość. Np. na Wielkanoc staraliśmy się wejść do kościoła różnymi sposobami, no tak podpolno. W Manikowcach, do których dojeżdżałem, kaplica mieści się przy cmentarzu. Od tego cmentarza szliśmy poprzebierani za stare babcie albo też takie autentyczne staruszki okrywały nas swoimi wielkimi chustami i wprowadzały do

kościół. W środku chowaliśmy się na chórze, tak żeby nikt nas nie widział. Bo nauczyciele wchodzili do środka, żeby zobaczyć, czy aby nie ma dzieci. Ale na chór już ich wierni nie puszczali i dzieci tam się kryły. Nie dlatego zresztą kryliśmy się, aby uniknąć samemu przykrości, ale głównie dlatego, aby nie miał ich ksiądz. Jeżeli bowiem władze widziały, że do kościoła chodzą dzieci, to bardzo często wyrzucały kapłana z parafii albo w ogóle zamykały kościół.

– *Same dzieci nie były prześladowane?*

– Oczywiście że były. Przede wszystkim trudno było szkołę skończyć, bo oceny zawsze były zaniżane. Poza tym ciężko było dzieciom chodzącym do kościoła postąpić na wyższą uczelnię, na uniwersytet. Jeżeli wiedzieli, że w Boga wierzysz, to uważali cię po prostu za wroga narodu, agenta Watykanu i za obywatela, któremu nie można dowierzać. Mego kolegi siostrę tak ideologicznie cisnęli za chodzenie do kościoła, że musiała szkołę średnią porzucić i przenieść się na Łotwę. Dopiero tam udało się jej zdobyć średnie wykształcenie.

– *Kiedy skończyły się te prześladowania, te dyżury i pikiety przed kościołami?*

– Wie Pan, całkiem niedawno. Pamiętam, że jeszcze w 1988 r. przed Wielkanocą widziałem na Greczanach w Chmielnickim dwójkę takich komsomolców, co przed wejściem stali. Spowiedź ciągnęła się wtedy do późnej nocy – oni stoją. Rano idę odprawiać mszę – oni stoją. Jak im kazali stać – tak i stali. W tym samym miejscu. Ani kroku w lewo, ani kroku w prawo. Potem przyszli też nauczyciele, partyjni, wyznaniowiec, no aktyw cały... Ale w 1988 r. to było chyba po raz ostatni.

Teraz to możemy nawet chodzić do klubów, możemy chodzić do szkół – i nauczać. No, zmieniło się wiele. Wolności przybyło.

– *Jak Ksiądz sądzi, czy władza szuka teraz pomocy Kościoła w wychowywaniu młodych ludzi?*

– Mnie się wydaje, że oni doszli do wniosku, iż Kościół może jakoś pozytywnie wpływać na młodzież. Zresztą przedstawi-

ciela władz całkiem otwarcie mi nie tak dawno mówili: Pomóżcie nam ratować nasze dzieci, pomóżcie nam ratować naszą młodzież, bo jest źle, jest bardzo źle. Pomóżcie swoim autorytetem. Podobnie mówią niektórzy nauczyciele. I wiadomo że to jakoś z góry idzie, bo sami to by się chyba jeszcze na to nie odważyli. Bywam teraz i w różnych klubach wioskowych, spotykam się z modzieżą. W jednym z takich klubów, urządzonym w kościele, który nam wreszcie oddali, już nawet i mszę św. odprawiałem. Ludzie mi wtedy mówili: Dziś portret Lenina zdjęliśmy. Ot, pieriestrojka u nas!

– *Czy to oznacza, że ludzie przestali się już bać?*

– Może tak Panu odpowiem: znaleźć dzisiaj u nas człowieka, który w prywatnej rozmowie powie, że nie wierzy w Boga – bardzo trudno. Nawet największy niegdyś ateista powie, że z pewnością gdzieś jakiś Bóg jest – bo nie może być tak, żeby nikogo nie było. Ale ten sam człowiek powie też, że pochylać głowy przed Bogiem, klękać przed Bogiem, to on nie będzie, bo to już nie dla niego. I modlitwa nie dla niego, i spowiedź nie dla niego...

– *Nie dla niego, ponieważ nadal się boi?*

– Myślę, że w dużym stopniu właśnie tak. Przecież przez te wszystkie stalinowskie, potem breżniewowskie lata praktykować było czymś strasznym. Dobrze niegdyś napisał ktoś o naszej sytuacji: Tobie modlić się wolno, ale tak, żeby tylko jeden Pan Bóg słyszał, że ty się modlisz... W ciągu tych lat wytworzyła się wśród ludzi swoista mentalność: modłę się do Boga w domu, mam gdzieś schowany obrazek, przechowuję jakoś ze strachem Biblię, ale nikt o tym nie może wiedzieć. Pana Boga nie obrażam, mam z Nim swoje układy, ale wszystko to musi odbywać się po kryjomu. I to jest właśnie ten 70-letni strach, który ludzie mają w genach, który siedzi w nich nadal bardzo mocno.

– *Co zrobić, żeby odszedł w przeszłość?*

– Trzeba ludziom pokazać, że już jednak można. Ja np. bardzo wyraźnie mówię ludziom: Patrzcie, rozmawiałem wczoraj

z dyrektorem szkoły, byłem w klubie i prowadziłem spotkanie, chodzę do szpitala i ludzi spowiadam. Nie zabito mnie, nie aresztowano, nie jestem prześladowany, nikt mnie nie represjonuje. Trzeba ludziom włożyć do głowy, że jednak jest już jakaś swoboda. Z młodym pokoleniem to się nawet zaczyna udawać, ale ze średnim w dalszym ciągu trudno. My dzisiaj w kościołach mamy tylko starsze i młode pokolenie. Średniego prawie w ogóle nie ma. Tylko jednostki przychodzą.

Ale trzeba też dodać, że i młode pokolenie nie jest tak zupełnie pozbawione strachu. Pamiętam przychodziły na nasze spotkania dla dzieci dziewczynki z sąsiedniej wsi. Były już może ze 30 razy. Jak na nasze warunki to dużo. Nigdy ich jednak nie widziałem w niedzielę w kościele. Kiedyś zapytałem: Dlaczego nie przychodzicie na mszę? I wie Pan, co mi odpowiedziały? My do kościoła na nabożeństwo iść się boimy... I znowu nie można tego zrozumieć, jeżeli zapomni się o tym terrorze, który był przed laty. Pamiętam, przyjechałem kiedyś, już jako kleryk, do ks. Jana Olszańskiego. Był akurat pierwszy piątek stycznia. Ks. Jan po prostu płakał. Tylko dwoje dzieci przyszło do kościoła. Do tego samego kościoła, do którego przychodziłem w dzieciństwie i ja. Tylko że wtedy bywało nas po 50–60. To jest właśnie ta skala zniszczeń, do których doprowadził terror i zastraszenie.

Myślę, że jednym z podstawowych zadań organizowanej przez nas katechizacji jest pomóc ludziom w wyzwoleniu się z zakodowanego w nich strachu.

– *Czy dzieci i młodzież są w stanie zaakceptować tradycyjny model pobożności reprezentowany przez ludzi starszych, tych, którzy przez lata prześladowań pozostali wierni religii?*

– Jest to rzeczywiście pewien problem. Do tej pory nie robiliśmy jakichś nabożeństw czy mszy św. specjalnie dla dzieci i młodzieży. Teraz zaczynam zauważać, że pojawia się już taka potrzeba. Dzieci i młodzież chcą mieć w kościele jakąś odrębność i dlatego np. wprowadzamy już osobne msze dla dzieci. Z osobną, przeznaczoną właśnie dla ludzi młodych, nauką. Młodzież chce czasami modlić się nieco inaczej aniżeli starsi, chce inaczej śpiewać, śpiewać inne pieśni i piosenki religijne. Wpro-

wadzenie tych elementów do zwykłych nabożeństw jest trudne, ponieważ ludzie starzy są bardzo tradycyjni i nie godzą się na takie innowacje.

– *Protestują?*

– Potrafią i protestować. Mogę Panu opowiedzieć wydarzenie, którego byłem świadkiem jeszcze w Rydze. Otóż jako klerycy chodziliśmy zawsze na nabożeństwa majowe. I tam starsze kobiety na zakończenie nabożeństwa śpiewały zwykle „Serdeczna Matko”. Kiedyś klerycy postanowili wprowadzić coś nowego. Przyszli z gitarami i kiedy nabożeństwo dobiegało końca, zaczęli śpiewać jakieś nowe piosenki religijne z akompaniamentem gitar. Co się działo po zakończeniu modlitw! Te staruszki przyszły do zakrystii i oburzone powiedziały, że jeżeli jeszcze kiedykolwiek powtórzy się coś podobnego, to one klerykom różańcami oczy powybijają. To było w połowie lat osiemdziesiątych.

Z podobną sytuacją miałem do czynienia także w Chmielnickim, na Greczanach. Chcieliśmy, aby dzieci zaczęły czytać lekcje. Wyszła w którąś niedzielę dziewczynka i bardzo ładnie odczytała stosowne czytania. Po mszy przyszły kobiety do zakrystii i powiadają: Jak ksiądz mógł do czegoś podobnego dopuścić! Dziewczyna, bez chustki na głowie, włosy rozpuszczone, przy ołtarzu stoi i słowo Boże czyta! Toż to herezja. Myśmy myślały, że zaraz nasz kościół się zawali! Musieliśmy z tego zrezygnować, choć może i naszej winy w tym trochę było, bo za bardzo żeśmy się pośpieszyli. Może trzeba było, żeby najpierw ministranci zaczęli od ołtarza Pismo Święte czytać.

– *Czy chęć wprowadzania do kościołów nowych form pobożności oznacza, że młodzież nie czuje tu żadnych związków z tradycją?*

– Tak bym nie powiedział. Oni widzą w tradycyjnych formach pobożności jakąś duchowość, która do nich bardzo jednak przemawia. Oczywiście pragną zmian, ale te zmiany muszą odpowiadać ich mentalności. A ta mentalność jest jednak bardzo uczuciowa, jest zakorzeniona w lokalnym, ukraińskim kolorycie. Nie bardzo np. przyjmują się u nas moderne obrazki

drukowane w Niemczech. Abstrakcyjne, symboliczne; to jakieś kukły – mówią o nich nasi ludzie, także młodzi. Im bardziej odpowiada tradycyjny i naturalistyczny obrazek Serca Jezusowego. Nasza młodzież nie jest wychowana na symbolach. A jeżeli już jakiś symbol był w ich świadomości, to tylko gwiazda, sierp i młot...

Oczywiście to wszystko nie oznacza, że można nie uwzględniać potrzeb młodzieży, że już zawsze będzie ona taka tradycyjna, że będzie chciała się modlić tylko tak, jak modlą się starsi. Myślę, że jeżeli młodzi ludzie, ci, którzy dopiero przychodzą do Kościoła, zobaczą w nim tylko starych ludzi, modlących się bardzo tradycyjnie, to mogą w Kościele nie pozostać. Pójdą szukać duchowości gdzie indziej.

– *Co robić, żeby nie poszli?*

– Przede wszystkim stworzyć młodzieży warunki zaspokajania ich, nieco innych niż ludzi starszych, potrzeb religijnych. Na początek niech ci młodzi ludzie znajdą w kościołach możliwość śpiewania takiego, jaki im odpowiada, modlenia się w taki sposób, jaki będzie im najbliższy. A poza tym muszą wiedzieć, że znajdują rzeczywisty kontakt z kapłanem. Żeby dziewczyna, która przyjaźni się z chłopcem, wiedziała, że może przyjść do księdza i poradzić się, czy warto za niego wychodzić za mąż, czy może nie. Słowem, chodzi tu o zdobycie zaufania młodzieży. I może pora już zaczynać takie formy pracy z młodzieżą, których tu przedtem nie było, np. Oazy.

Księża muszą wyjść teraz z kościołów, muszą być bliżej ludzi, pojawiać się w klubach, spotykać z młodzieżą.

– *Czy są już możliwości prowadzenia przez Kościół jakiejś pracy o charakterze społecznym, np. działalności charytatywnej?*

– W tej chwili otrzymaliśmy taką możliwość. Ale szczerze mówiąc jesteśmy tym nieco zaskoczeni. Przez tyle lat Kościół był tutaj tak ograniczany, że o żadnej szerszej działalności, także charytatywnej, nie mogło być nawet mowy. Dlatego może nie jesteśmy jeszcze w pełni przygotowani do podjęcia takiej pracy. Poza tym ludzie nasi nie bardzo rozumieją, że przez działalność charytatywną, pomoc innym ludziom, można

także świadczyć o swojej wierze. Ale młodzież próbuje takiej pracy i np. ministranci chodzili już po szpitalach. To jednak dopiero początki. Młodzież staje dziś przed problemem, jak tę swoją wiarę powiązać z codziennym życiem, żeby wiara nie ograniczała się jedynie do obecności w kościele na niedzielnej mszy św.

Ważne i ciekawe jest to, że nawet i w szkołach nauczyciele jakby zrozumieli, że jeżeli ktoś chodzi do kościoła, to powinien być lepszy, powinien być w codziennym życiu bardziej na poziomie. Na spotkaniach z młodzieżą często powracają słowa, że wiara bez uczynków jest martwa...

– *Wspominał Ksiądz o przywiązaniu starszego pokolenia do tradycji pobożnościowej, kościelnej. Czy to przywiązanie nie ogranicza i nie utrudnia wprowadzania np. reform soborowych, szczególnie w sytuacji, gdy ludzie modlili się i utrzymywali kościoły bez obecności kapłana?*

– Tutaj ludzie rzeczywiście przez całe lata modlili się bez kapłana. Kapłan dojeżdżał do nich tylko od czasu do czasu. Bywało, że wierni latami byli bez księdza. W takiej sytuacji rozwinęła się tradycja odprawiania najróżniejszych nabożeństw paraliturgicznych: ludzie sami odprawiali różańce, nowenny, koronki, litanie. Byli miejscowi przewodnicy tych nabożeństw i oni zajmowali ważne miejsce w tutejszym społeczeństwie. Teraz zdarza się, że nie zawsze chcą akceptować zmiany, które wprowadza się w kościele. Miałem taki przypadek w Gwardziejskoje. Kupiliśmy do kościoła organy elektryczne i przyszła młoda dziewczyna, po szkole muzycznej, pracować jako organistka. Nie była tu długo. Starsi ludzie, którzy niegdyś przewodniczyli modlitwom i śpiewom, powiedzieli wyraźnie: Ty nas nie będziesz uczyć, jak w kościele śpiewać należy. Ona oczywiście chciała podnieść nieco poziom śpiewu kościelnego, ale parafia była przeciwna. Oni śpiewali tak przez całe lata i niczego zmieniać nie będą. Ot, taka ich mentalność.

Ale ten opór nie dotyczy zmian, które wprowadzają księża angażując w to swój autorytet. Nie ma także raczej przypadków, aby parafia nie chciała przyjąć kapłana. Były takie, zupełnie pojedyncze, wydarzenia, które wynikały głównie z

tę, że ludzie z komitetu kościelnego obawiali się, iż wraz z przyjściem młodego kapłana utracą w parafii swoje znaczenie. Ci ludzie przyzwyczaili się, że w latach nieobecności księdza oni byli w parafii najważniejsi. Byli prezesami komitetów kościelnych, zarządzili parafią, zbierali pieniądze, które szły potem zwykle do kieszeni władz państwowych. Do tego dochodzi jeszcze wyrabiane przez władze w ludziach przekonanie, że kapłan nie jest gospodarzem kościoła, że jest tylko przez parafię wynajęty do pracy. Ma odprawić msze św., kogo przyjmie kancelaria parafialna – tego ochrzcić, gdy kancelaria wyznaczy, kogo pogrzebać – to pogrzebać. I na tym tle zdarzały się czasami konflikty.

Ale to naprawdę bardzo rzadkie przypadki. U nas ludzie mają raczej przekonanie, że duchowny jest dla nich kimś bardzo cennym. Kapłani są tu bardzo poważni, mają duży autorytet. Oczywiście źródłem tego autorytetu są lata walki o zachowanie wiary, o odzyskanie należnych Kościołowi praw... Na Ukrainie jest takie powiedzenie, że tutaj można sutannę powiesić nawet na drewnianym kołku, a ludzie i tak będą ten kołek całowali. Ważne, aby młodzi księża potrafili ten autorytet nadal utrzymywać.

– Mówi Ksiądz o autorytecie osób duchownych, myślę, że głównie proboszczów. Ale czy ludzie tutaj mają świadomość, że Kościół ma strukturę hierarchiczną, że to jednak nie proboszcz, nie miejscowy duchowny, ale przede wszystkim biskup decyduje o życiu Kościoła na danym obszarze? Pytam o to głównie dlatego, że właśnie przed kilkoma dniami Stolica Apostolska ogłosiła oficjalnie, iż po latach nieobecności na Ukrainie zostali mianowani biskupi.

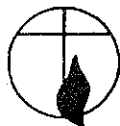
– Jak to będzie, przyszłość pokaże. Myśmy do tej pory byli w jurysdykcji tych biskupów, którzy nas tu skierowali. Jeżeli np. mnie przysłał tu biskup z Rygi, to właśnie jego jurysdykcji podlegałem. Kiedy biskup wyświęcał niegdyś kapłana i kierował go np. na Ukrainę, to często mówił tak: Daję ci taką władzę, jaką mam sam. Co ja bym mógł zrobić, to i ty rób w tamtych warunkach. I nasi księża bierzmowali, dawali władzę rozmaite dyspensy... Teraz to wszystko się zmieni. Naszą władzą

będzie już biskup ordynariusz. Sądzę, że księża to rozumieją i przyjmą pozytywnie. Oczywiście będzie to wymagało zmiany naszych przyzwyczajeń. Przecież przez tyle lat byliśmy od biskupa daleko i w trudnych sprawach nie jego pytaliśmy o radę, ale najbliższego księdza, najbliższego sąsiada. Teraz te wszystkie trudne sprawy będzie już rozstrzygał biskup i my musimy o tym pamiętać.

Na pewno na początku niełatwo będzie zintegrować całe tutejsze duchowieństwo. Przecież my, księża pracujący tutaj, jesteśmy bardzo różni. Jedni wychowani jeszcze w czasach przedwojennych, inni kształceni na Łotwie, jeszcze inni na Litwie, wreszcie ci, którzy przyjechali z Polski. Każdy ma swoje przyzwyczajenia, swoją mentalność, reprezentujemy bardzo różne formacje. Ale myślę, że z kapłanami, z integracją duchowieństwa nie będzie jakichś większych problemów.

Trudniej może być z uświadomieniem wiernym, że nad proboszczem jest teraz biskup. Że nie ma już teraz naszego księdza, który na zawsze jest przypisany do naszej parafii. Że biskup może w każdej chwili przenieść księdza z jednej parafii do drugiej albo przysłać nowego księdza. Tu mogą być nieporozumienia, gdyż nasi ludzie przyzwyczaili się przez tyle lat, że jak ktoś chce księdza z parafii zabrać, to trzeba tego księdza bronić, ponieważ do tej pory to radzieckie władze wyrzucały kapłanów. Głównie za zbyt aktywne prowadzenie pracy duszpasterskiej...

Poza tym wierni będą musieli zrozumieć i to także, że o sprawach Kościoła i parafii nie decyduje już władza świecka, wyznanowiec, tylko właśnie biskup. Ja już mówiłem na kazaniach, że do wyznaniowca można chodzić w sprawie przydziału cegły na budowę kościoła, ale o tym, jak ma być prowadzona praca duszpasterska, decydować będzie biskup. Nikt inny – tylko biskup.



Czy Kościół jest za łagodny?

Z ks. Kazimierzem Żylisem, proboszczem parafii
w Indurze koło Grodna na Białorusi,
rozmawia Krzysztof Renik

– Nie, ja już dawno nie jestem na Ukrainie. Tam pracowałem tylko przez 3 lata, od 1978 r. Ale po 3 latach wyrzucili mnie stamtąd. Za antysowiecką działalność mnie wygnali. Za to, że – jak twierdzili – naród buntowałem, prawo łamałem sowieckie i ogólnie robiłem swoje.

– *A buntował Ksiądz ludzi?*

– No, Panie, jeśli ja widziałem, że władza niesprawiedliwie postępuje, to jasna jest rzecz, że przeciw niej występowałem. Jeśli widziałem, że władza łamie prawa katolików, prawa kościelne, jeśli stawia takie żądania, z którymi my nie możemy się pogodzić, to oczywista, że robiłem swoje. Nie tylko ja, ludzie także. Strzelajcie, wsadzajcie nas do więzień, ale my was słuchać nie będziemy... I za to mnie nie lubili. Mówili, że postępowanie moje antypaństwowe i antysowieckie. Kazania się moje władzy nie podobały, to, że klótnie urządzałem w sowieckich urzędach, że złośliwy wobec nich byłem, też ich denerwowało. Ale to był konflikt nieunikniony, nieizbieczny, można powiedzieć.

– *Jak Ksiądz trafił na Ukrainę?*

– Po skończeniu litewskiego, kowieńskiego seminarium duchownego pracowałem w kilku parafiach na Litwie jako wikariusz. Przede wszystkim w kajszedorskiej diecezji. W tejże diecezji byłem potem przez dłuższy czas proboszczem. Aż wreszcie, właśnie w 1978 r., przyjechali wierni z Winnicy na Ukrainie w poszukiwaniu księdza, który by wyjechał do ich parafii pracować. Dowiedziałem się o tym i powiedziałem im, że jeżeli nie znajdą nikogo lepszego, to mogą pojechać. Widać

nie znaleźli, bo w końcu zwrócili się do mnie. Zdobyli pozwolenie, abym mógł u nich pracować, i zabrali mnie na Ukrainę.

– *Zgodę musiały wyrazić władze?*

– Tak, oczywiście. Władze ukraińskie musiały zgodzić się na to, abym mógł tam w ogóle przyjechać, a następnie musiały zarejestrować mnie w charakterze kapłana. Bez rejestracji nie mogłbym przecież legalnie pracować. Trochę czasu to trwało, ale ludzie miejscowi wszystkie niezbędne formalności potrafili załatwić. Tam, w Winnicy, parafia była już jakiś czas otwarta, tylko księdza na stałe nie było. Dojeżdżał przez pewien czas ks. Jan Krapan, który zresztą organizował wcześniej ludzi, aby wywalczyli zgodę na otwarcie parafii. Bo przedtem, przez 20 lat i kościoła żadnego nie było, i parafii nie było zarejestrowanej. Ale jak parafia zaczęła się rozrastać, to ks. Krapan nie dawał już rady i dlatego trzeba było szukać kapłana na stałe.

– *Jacy ludzie przychodzili do kościoła w Winnicy?*

– Kiedy tam pracowałem, to właściwie nie było w Winnicy kościoła. Myśmy modlili się w takiej niedużej kaplicy wybudowanej trochę na peryferiach. A jacy tam byli ludzie? Religijnie byli nastawieni, pobożni, oddani Kościołowi. Można powiedzieć, że gotowi byli o Kościół walczyć... Ale z drugiej strony nie wszystko było takie dobre. Tam już od lat niezgoda między Polakami a Ukraińcami panowała. Poza tym ludzie byli jednak przez ten komunizm już zepsuci, może i oglupieni. Np. do kaplicy to nawet i szpiegów władze nie musiały wysyłać. Sami ludzie donieśli, co się w niej działo. Naokłamywali tych ludzi, naopowiadali im, że jeżeli wy władzy o wszystkim nie mówicie, to ksiądz do więzienia może pójść. Władza musi o wszystkim wiedzieć... Szczególnie musi wiedzieć, co ksiądz robi, jak pracuje. I tym prostym ludziom tak mówili: Jeżeli wy wszystko nam opowiecie, to my księdzem pokierujemy, naprawimy go, bo na pewno trzeba księdzu „pomóc“... Tak tym prostym ludziom doradzali, a oni myśleli, że dobrze robią, gdy władzy o tym, co ksiądz robi, donoszą.

Ale poza tym, to robota była przyjemna, ludzie pobożni i Kościołowi oddani. Szczególnie dobrzy ludzie we wioskach

mieszkali. Chociaż niektórzy z nich to kapłana widzieli często pierwszy raz w życiu.

– *Jak duży obszar obejmował Ksiądz wówczas wpływami duszpasterskimi?*

– Można powiedzieć, że obsługiwałem jakby dwie parafie. Jedną to było samo miasto Winnica, w którym mieszkało około 1000 wiernych; druga to bliższe i dalsze wioski i miasteczka. Najbliższy ksiądz pracujący na stałe w sąsiedniej parafii znajdował się w odległości 60 km. Ale były i takie kierunki, w których ksiądz był nie bliżej niż 400 km. Wyjazdy do chorych na odległość 200 km w jedną stronę, to były wyjazdy niedalekie...

– *Na czym polegała niezgoda pomiędzy Ukraińcami a Polakami, o której już Ksiądz wspominał?*

– Przede wszystkim na tym, że Polacy nie chcieli pozwolić, aby cokolwiek w kościele odbywało się po ukraińsku. Często podkreślali, że to jest polski kościół i jeżeli Ukraińcy chcą np. śpiewać po ukraińsku, to niech sobie idą do cerkwi. Ta niezgoda miała swoje korzenie w przeszłości. To był konflikt jeszcze z dawnych czasów, kiedy tam żyli grekokatolicy. I ci grekokatolicy mieli pretensje do Polaków, że Polacy oddali ich po rewolucji Sowietaom. Z tego powodu była tam okropna nienawiść, mordowali się wtedy, kościoły sobie palili. Ale to wszystko dotyczy już tylko starszego pokolenia. Młodzieży było w zasadzie wszystko jedno, czy po ukraińsku, czy po polsku będą odprawiane modlitwy w kościele.

– *A Ksiądz jakiego języka używał w Winnicy?*

– Początkowo msze św. odprawiałem po łacinie, bo ani słowa po polsku, ani po ukraińsku nie znałem. Zdarzyło się i tak, że kazanie po ukraińsku z książki jakiejś dawałem do przeczytania głośnego któremuś z wiernych. Kazania mówiłem także po rosyjsku, ale szybko zacząłem mówić językiem „prostym“, takim, jakim ludzie, którzy przychodzili do kościoła, mówili pomiędzy sobą. To było trochę polskiego, trochę ukraińskiego, a i trochę rosyjskiego. Po 3 tygodniach zacząłem msze św. odprawiać po polsku.

– *Czy udawało się jakoś prowadzić katechizację?*

– Prawd wiary uczyłem głównie na kazaniach. W niedzielę trudno było prowadzić poza mszami jakąś katechizację, ponieważ dużo ludzi przychodziło do spowiedzi i czas trzeba było im poświęcić. W dni powszednie natomiast wszelka katechizacja była niemożliwa, bo ludzie pracowali i nikt by do kościoła nie przyszedł... Poza tym były jeszcze katechetki, które przygotowywały ludzi indywidualnie do chrztu, do spowiedzi i komunii św.

– *Po wyrzuceniu z Winnicy powrócił Ksiądz na Litwę?*

– Tak, wróciłem na Litwę, ale przez pół roku władze nie chciały mi dać zgody na pracę kapłańską. Po prostu nie dawali rejestracji. Mieszkalem i pracowałem wówczas jakiś czas w mieście Alitus. Potem w 1983 r., okazało się, że nie ma kto pracować tu, na Białorusi, w tej Indurze pod Grodnem. Biskup nazначzył wreszcie mnie i tak tu już jestem od 7 lat.

– *Kościół był tu przedtem zamknięty?*

– Nie, tutaj szczęśliwie kościół był otwarty przez wszystkie powojenne lata. Początkowo był tu nawet ksiądz na stałe, potem, po jego śmierci, parafii nie zamknięto i co jakiś czas dojeżdżał do Indury któryś z kapłanów pracujących w okolicy. Aż wreszcie znaleźli mnie.

– *Jaki jest skład narodowościowy parafii indurskiej?*

– To jest praktycznie czysto polska parafia. Bardzo mało mamy tutaj Białorusinów. Jeżeli są, to najczęściej dlatego, że pojawiają się mieszane małżeństwa. Dziewczyna albo chłopiec białoruskiego pochodzenia bierze sobie Polkę lub Polaka i oni już potem do naszego kościoła chodzą. Przed wojną też była to polska parafia. Liczyła wtedy około 4500 wiernych. Teraz nie bardzo wiadomo, bo statystyk przez te lata powojenne nie prowadziliśmy. Teraz próbujemy spisać wiernych chodząc po kołędzie. Jedno co widać, to że młodzieży coraz mniej w parafii. Wszyscy do miast uciekają, a tu tylko starzy ludzie zostają. Ale to nie tylko w Indurze tak jest. W innych parafiach tak samo...

– *Ludzie bali się kiedyś zapisywania w księgach parafialnych?*

– Panie, pewnie, że się bali. Wszyscy się bali. Zapisze ksiądz dziecko w księdze, że ochrzczone, albo odnotuje, że partyjny czy komsomolec wziął ślub w kościele, a władza potem księgi zabierze, zapisy wszystkie wyszuka i zacznie prześladować. Nie, Panie, takie zapisy to kiedyś nie do pomyślenia były, tak się ludzie bali. Ja, gdy tylko tu przyjechałem, od razu ludziom powiedziałem, że nic nie będę pisał. Przychodźcie spokojnie, chrzty, śluby będę dawał, ale oficjalnie niczego nie zapiszę. Po tym ogłoszeniu dużo chrztów zawsze miałem. Wierni nawet i na Litwie wiedzieli, że indurski ksiądz na prawo sowieckie nie patrzy, niczego nie zapisuje, tylko swoje robi. Dużo z miast ludzi przyjeżdżało śluby zawierać: partyjni, komsomolcy, inteligencja. Dużo tu miałem z tym pracy. Teraz jest już trochę mniej, bo więcej swobody i ludzie z miast już się tak nie boją.

Myślę, że to się zaczęło od czasu, kiedy Gorbaczow w telewizji powiedział, że on sam ochrzczony w cerkwi. No, skoro tak powiedział, znaczy wolno dzieci chrzczyć. I teraz rzadko już się zdarza, żeby ktoś przyszedł prosić o chrzest i zastrzegą, aby nigdzie nie zapisywać. Tak samo i ze ślubami. Oczywiście, są jeszcze i tacy, którzy żądają, by niczego nie pisać. Wtedy nie piszę, daję tylko ludziom dokument, a u mnie żadnej notatki na ten temat nie ma. Mam tylko zanotowane, że był chrzest albo ślub, ale bez żadnych nazwisk. Tak jak w okresie prześladowań. Wtedy to ludzie często mówili: Jak będziecie zapisywać, to do kościoła nie pójdziemy. Najczęściej mówili tak ludzie z miasta. Teraz mówią w ten sposób już coraz rzadziej.

– *Miejscowi parafianie bali się mniej?*

– No, chyba mniej. Zawsze bardziej bali się ci z miasta, młodzież, inteligencja. A tu ludzie starzy, kołchoźnicy – oni jakby mniej byli zastraszeni. Oni i przed czasami pieriestrojki do kościoła chodzili. Bo co może władza zrobić kołchoźnikowi?

Zresztą, kto przeszedł tę sowiecką szkołę, mniej się jakby bał. Weźmy choćby przykład samych kapłanów. Przecież największe kłopoty sowieckie władze miały z księżmi młodymi, tymi, którzy przeszli sowiecką szkołę, sowieckie wojsko, sowieckie zakłady pracy. To byli najbardziej bojowi kapłani. Największe

bunty robiło już sowieckie pokolenie kapłanów. Oni sami nauczyli nas łamać nakazy prawa, wojować z nimi, nie słuchać władzy. Starsi księża, którzy przeżyli te straszne stalinowskie czasy, byli ostrożniejsi, bardziej się bali, częściej władzy ustępowali.

– Nie krzywdzi Ksiądz przypadkiem starszego pokolenia tutejszego duchowieństwa?

– Panie, oni naprawdę dużo wycierpieli. Oni siedzieli w obozach, w więzieniach, oni widzieli okropne rzeczy. Potem wrócili i żyli w strachu, bali się fizycznej rozprawy z duchowieństwem, z całym Kościołem. Chcieli to jakoś przetrzymać. A my tych stalinowskich lat nie pamiętamy, my byliśmy za młodzi, żeby je pamiętać, żeby rozumieć, co się wtedy działo. Dlatego nam jest łatwiej. Nie krzywdzę tych starszych księży, kiedy mówię, że władza sowiecka najwięcej kłopotów miała nie ze starymi kapłanami, ale z własnymi – można powiedzieć – wychowankami. A swoją drogą, to nie daj Boże, aby się człowiek na stare lata zmienił i zaczął się bać...

– Jak Ksiądz ocenia sprawę powojennych wyjazdów kapłanów z tych ziem do Polski w ramach akcji repatriacyjnej?

– To był największy błąd, jaki można było zrobić. Tam gdzie kapłan zostawił kościół i wyjechał do Polski – tam Sowieci kościół zamykali i wszystko niszczyli. Tam gdzie zostawał, nawet jeżeli był przez jakiś czas w obozie, w więzieniu – tam udawało się świątynię uratować, tam zostawiali najczęściej kościół otwarty. Władze bardzo zachęcały do wyjazdu – wyjeżdżajcie, wyjeżdżajcie – i ludzie nie rozumieli, że w ten sposób wszystko zostanie tu zniszczone. Że to jest ogromna strata dla Kościoła, a i dla polskości na tych ziemiach. Ale to już się nie odwróci...

– Czy duszpasterstwo w Indurze odbywa się tylko w języku polskim?

– Tak, w kościele wszystko robimy po polsku. Nie ma sensu wprowadzać białoruskiego. Ludzie by się pobuntowali... No, jeszcze kazanie można powiedzieć po rosyjsku albo po białoru-

sku, ale msza musi być po polsku. Po białorusku – niemożliwe. Ludzie powiedzieliby – to nie cerkiew. Z dawnych czasów była tu polska parafia. Zresztą Białorusini, prawosławni, nie bardzo chcą przychodzić do polskiej – jak powiadają – wiary, bo nie chcą zostać Polakami. Słyszę to często przy okazji mieszanych ślubów. Ileż trzeba im tłumaczyć, że jeżeli Białorusin przyjdzie do kościoła, to przecież nie stanie się Polakiem. Jak może się stać? Skoro matka Białorusinka, ojciec Białorusin, to jak on może być Polak? Człowiek narodowości sobie nie wybiera; jakim się urodziłeś, takim zostaniesz, choćbyś i wiarę, i kulturę zmienił.

– *A Ksiądz, po tylu latach pracy poza Litwą, kim się czuje?*

– Ja, Panie, jestem czysty Litwin i tylko pomiędzy Polakami pracuję. Ale skoro pracuję pomiędzy Polakami, to prowadzę dla nich działalność polską. Nie chcę się chwalić, ale ja już dawno zachęcałem moich indurskich parafian, żeby przy różnych okazjach śpiewali „Jeszcze Polska nie zginęła...” Jeżeli bowiem tu, w Indurze, jest polska parafia, to ja muszę robić wszystko, żeby ta polskość była tutaj podtrzymywana. Gdyby była tu parafia rosyjska, to podtrzymywałbym i rosyjskie tradycje... A tak, jestem polski szowinista!

Na to pytanie najlepiej odpowiedzieć słowami św. Pawła: Dla Żydów jestem Żydem, dla Greków jestem Grekiem.

– *W takim razie – jako czysty Litwin – jak Ksiądz ocenia obecne problemy litewsko-polskiego sąsiedztwa?*

– Konflikt pomiędzy Litwinami a Polakami tak bym skomentował: jest przede wszystkim wielka różnica pomiędzy Polakami z Litwy, Białorusi, Ukrainy a Polakami z Polski. Polacy w Wilnie mówią otwarcie: Tutaj Litwy nie będzie, tutaj jest Polska i zawsze będzie Polska. I o to stwierdzenie idzie w zasadzie cała wojna. Od tego zaczyna się ten cały konflikt, nieporozumienia Polaków w Wilnie z arcybiskupem, niechęć Polaków do Sajudisu, kontakty Polaków z Rosjanami i organizacjami typu Jedinstwa. Ja nie twierdzę, że arcybiskup postępuje słusznie, może jest rzeczywiście zbyt nieprzejednany. Może gdyby nie był taki ostry, gdyby dał Polakom nabożeństwo w katedrze, to może Polacy poszliby razem z Litwinami. Ale ja

w ogóle bym tak bardzo się nie przejmował nieporozumieniami polsko-litewskimi. Szczerze mówiąc to jest mieloczn, to jest drobiazg. Nie widzę w tym żadnej tragedii, na Litwie bowiem nie dojdzie w wyniku tego konfliktu do stosowania przemocy, do mordów, gwałtu jakiegoś. Mogą się kłócić, mogą i wyzywać, ale na tym się skończy. Znacznie gorzej może być na Ukrainie, gdzie konflikt ukraińsko-polski może się przerodzić w duże niepokoje. Tam może dojść i do morderstw...

– *Czy w przypadku przyścia Białorusinów do Kościoła będzie Ksiądz prowadził duszpasterstwo także po białorusku?*

– Trzeba przede wszystkim postępować sprawiedliwie. Jeżeli będzie parafia, gdzie np. połowa będzie Białorusinów, połowa zaś Polaków, to trzeba będzie i dla Białorusinów po białorusku, i dla Polaków po polsku odprawiać, kazania mówić. Tylko że w Indurze tego i za 50 lat chyba nie będzie, bo parafia tu jednak przede wszystkim polska. Tu, gdzie pogranicze z Polską, to i sensu nie ma odprawiać po białorusku, bo ludzie tego nie przyjmą. Bunty będą. Może gdzieś dalej, gdzie ludzie już języka polskiego zapomnieli, gdzie telewizja polska nie dociera i ludzie zatracili polskość – może tam rzeczywiście trzeba. Może tam i za bardzo ostrym Polakiem nie wolno być, bo ludzi się zrazi.

Kapłan, Panie, to powinien się trzymać pouczenia św. Pawła, nie wychwalać jednych ponad drugich, jednego narodu ponad drugi, bo ludzie wszędzie tacy sami.

– *Jak Ksiądz w takim razie ocenia pracę kapłanów z Polski, którzy przybywają ostatnio na te tereny?*

– Co tu mówić na ten temat... Jedno tylko powiem, że tutejsze władze, Front Narodowy, a i Białorusini także, coraz częściej twierdzą, że księża z Polski przyszli tu polonizować, a nie ewangelizować. Dlatego, jeżeli ktokolwiek chce tu przyjechać, musi wiedzieć, że przede wszystkim przyjeżdża jako kapłan. A polskość, białoruskość – musi być na dalszym planie. Księża z Polski muszą być w tych sprawach narodowościowych bardzo ostrożni i neutralni. Niech służą jedynie Ewangelii i nie uprawiają żadnej polityki.

– Wiele się słyszy obecnie o zaniku chrześcijańskiego systemu wartości na ziemiach Związku Radzieckiego. Jak Ksiądz ocenia sposób realizacji wskazań ewangelicznych przez tutejszych wiernych?

– Najstarsze pokolenie żyło tradycją chrześcijańską i nie dało się złamać. Młodzież, mimo że teraz nawet przyznaje się do wiary, jest moralnie bardzo zniszczona. Chociaż na tych ziemiach, które Sowieci po wojnie wzięli, to jeszcze tak bardzo wszystkiego zepsuć nie zdążyli... Ale np. kradzież... Kradzież u nas nie jest grzechem. I trudno się dziwić, jeżeli po wojnie moja matka i mój ojciec pracowali w kołchozie i za zapłatę przynosili pół worka ziarna – to z czego mieli żyć? Naród musiał kraść, żeby przeżyć. Nam nawet w seminarium mówili, że jeżeli człowiek kradnie po to, żeby utrzymać rodzinę, jeżeli nie przepija tego, co ukradł – to nie należy na takich ludzi krzyczeć i im tego specjalnie wypominać. Starsze pokolenie kradło tylko po kołchozach, teraz młodzież – już nie tylko. Ale myśmy na spowiedziach za te kradzieże nie bardzo napominali. No, bo jak tu napominać, skoro człowiek ledwie kopiejki zarabiał, a w domu dzieci głodne... Teraz, gdy jest już może trochę lepiej, trzeba by chyba zacząć ludziom uświadamiać, że z kołchozu czy fabryki zabrać, to jednak też kradzież.

– Właśnie, czy w zmieniających się warunkach Kościół nie powinien jednak zmienić dawnego spojrzenia, które w stosunku do kradzieży własności społecznej było – mówiąc ogólnie – dość elastyczne?

– Teraz lżej się stało i można próbować, ale nie jest to proste zagadnienie. Nawet jeżeli Kościół twardo będzie zabraniał, to skutku prędko widać nie będzie. Jeżeli uczono ludzi czegoś przez 70 lat, to za kilka lat się ich tego nie oduczy. To dotyczy zresztą nie tylko kradzieży. Nie wystarczy na kazaniu powiedzieć, że dziecko nie narodzone zabić – grzech. Aborcje tutaj – to pospolita rzecz. Teraz nie moda mieć dużo dzieci. Państwo na aborcje pozwala, władza pozwala – to i robią, a księża rozgrzeszenie dają. Ja myślę, że Kościół teraz za łagodnie postępuje.

– *Sądzi Ksiądz, że potrzeba większej surowości?*

– Panie, tam gdzie ksiądz mocno trzyma naród, tam i porządek moralny jest większy. Mnie tu mówią, że nie można tak ostro, że jak rozgrzeszeń nie będę dawał, to ludzie od Kościoła odejdą. A ja uważam, że trzeba ostro i surowo. No, weźmy przykład Ukrainy. Tam jak kobieta aborcję zrobiła, to ksiądz i przez rok rozgrzeszenia nie dawał. Albo jak wesele bez sakramentu urządzili, to do spowiedzi wszystkich uczestników tego wesela długo nie przyjmował. I co, odchodzili ludzie? Nie, nie odchodzili, tylko wesel bez sakramentu małżeństwa nie urządzali. Wiedzieli, że na takie wesele nikt nie przyjdzie, bo potem rozgrzeszenia długo nie dostanie. Ludzie się tego bali, a jak jeszcze coś się na kazaniu powiedziało o takim weselu, to już skutek był pewny. Tak, ksiądz musi stawiać sprawy jasno i surowo, publicznie ogłosić, to i ludzi utrzyma. Gadać można dużo, ale i surowości potrzeba.

– *A może zamiast tej surowości więcej pożytku przyniesie uświadamianie ludzi, łagodność, dobra katecheza?*

– Tak, tak, ja wiem – w Polsce jest najlepsza katecheza na świecie. I co z tego? I rozwodów dużo, i aborcji! Kościół był, Panie, za łagodny. Także na Białorusi kapłani za łagodni. Mnie tu nieraz mówili: Ty, Kazimierz, tak nie rób, tu nie Ukraina, tutaj inne warunki, tutaj twoje duszpasterstwo nie przejdzie. Ale jak ja tu w 1984 r. pierwszy raz zobaczyłem pijaka, jak go na plebanię wezwałem, na stole położyłem i 20 razy pasem dałem, to potem w kościele go już zawsze widziałem.

– *Ależ to metody z innej chyba epoki!*

– No, mówią, że to średniowieczne. Niesłychana tu była sprawa, jak on tym pasem wtedy dostał... A na Ukrainie, jak zasłużył, to i dostał. Łagodność, Panie, w Kościele nie zawsze popłaca. Świadomość u ludzi jeszcze nie taka.

– *Posoborowy Kościół, zdaje się, szuka innych dróg w swoim duszpasterstwie...*

– Tak, posoborowy Kościół... U nas pośpieszne reformy

soborowe, takie jak na Zachodzie, były nie do pomyślenia. I dobrze się stało, że u nas Kościół taki bardziej tradycyjny. My tu dość niechętnie przyjmujemy wszystkie reformy, nie bardzo się z tym śpieszymy. Zresztą Polska też nie taka znowu nowoczesna. To był chyba jedyny kraj, który reformy wprowadzał powoli, z umiarkowaniem, roztropnie. I dobrze, bo tam, na Zachodzie, gdzie te reformy wprowadzono szybko, pośpieszenie, to tylko tragedia teraz. Czasami mówię otwarcie, że u nas na Litwie, w Kownie, seminarium jeszcze takie bardziej trydenckie. Niechętnie przyjmuje wszelkie nowości.

– *Jakie na przykład?*

– O, choćby taka sprawa. Przyszły kiedyś do Kowna nagrania muzyczne, niby do wykorzystania w kościele. Gitary, jakieś wesołe melodie. Panie, to ma być grane i śpiewane w czasie mszy św.? Litwini powiedzieli wtedy: Do kiedy my tu będziemy, to tego w kościele być nie może. Litwa bardzo jest tradycyjna. Ostatnia przyjęła nowy mszał i liturgię w narodowym języku. Powiem Panu szczerze, że kiedy w Kościele pojawił się Lefebvre, to dużo duchownych na Litwie zdecydowanie go poparło. Wtedy, kiedy on zaczął tę wojnę o tradycję w Kościele. Potem to już niemożliwe było go popierać, bo przecież wystąpił przeciw papieżowi. Ale wtedy, gdy walczył o tradycję, o to, żeby nie śpieszyć się z reformami – wtedy można było go popierać.

– *Nie sądzi Ksiądz, że kapłani powinni tutaj zająć się już także takimi zagadnieniami, jak choćby etyka pracy, propagowanie współczesnej nauki społecznej Kościoła, aktywizowanie ludzi do działalności społecznej?*

– U nas za wcześnie jeszcze mówić o etyce pracy, o społecznej nauce Kościoła w duszpasterstwie. Nam trzeba teraz normalnie katechizować. To jest najważniejsze. Żeby nie było rozwodów, zabijania dzieci, pijaństwa, żeby ludzie wrócili do Kościoła. A tamtymi rzeczami, o których Pan mówi, jeszcze długo nie będzie można się zająć, nie będzie na to czasu. Są poważniejsze sprawy.

Katolicka nauka społeczna abpa A.J. Nowowiejskiego

Mało znanym epizodem pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny w czerwcu br. była modlitwa Jana Pawła II przed pomnikiem abpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego w Płocku. Papież, wspominając przymioty duchowe wielkiego przedstawiciela Episkopatu Polski okresu międzywojennego, modlił się o jego rychłe wyniesienie na ołtarze.

Abp A.J. Nowowiejski (1858–1941) przez 33 lata (1908–41) kierował Kościołem płockim. Był pomysłodawcą i twórcą regulaminu zjazdów biskupów metropolii warszawskiej. Przewodniczył Związkowi Misyjnemu Duchowieństwa w Polsce. Przeprowadził dwa synody diecezjalne, rozwijał kult eucharystyczny, oświatę i czytelnictwo w diecezji. Wyjątkowe wprost zaangażowanie w sprawę diecezji i Kościoła łączył z działalnością pisarską. Stworzył około 200 prac z zakresu historii, liturgiki i teologii pastoralnej, m. in. monumentalne dzieło „Płock. Monografia historyczna”, „Pastorologię” i „Ceremoniał parafialny”. 28 II 1940 r. został internowany w Słupnie k. Płocka, a następnie osadzony w obozie koncentracyjnym w Działdowie. Poddawany licznym udrękom i torturom zmarł w połowie 1941 r¹.

Był jednym z największych krzewicieli i rzeczników katolickiej myśli społecznej w Polsce międzywojennej. Poświęcił tej kwestii ponad 20 listów pasterskich i odezw oraz liczne wskazania w enuncjacjach na tematy moralne i wychowawcze. Prezentowany tekst jest próbą syntezy najbardziej charakterystycznych elementów nauki społecznej Biskupa męczennika.

Źródła niesprawiedliwości społecznej

W opisie źródeł niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej abp Nowowiejski szedł śladem encyklik „Rerum novarum” i „Quadragesimo anno” Piusa XI, uzupełniając je doświadczeniami Polski okresu międzywojennego. Podstawowe źródło kryzysu widział w odstępstwie

¹ Życiu i dziełu abpa Nowowiejskiego została poświęcona niedawno wydana obszerna monografia: bp A. Suski, ks. W. Góralski, ks. T. Zebrowski (red.), *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908–1941). W pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, Płock 1991, ss. 663.

od prawa naturalnego i nadprzyrodzonych zasad danych ludziom przez Boga. *Dwóch (...) rzeczy – pisał – jakie dziś ludzkość przeżywa, od najdawniejszych czasów dzieje nie pamiętają. Nie pamiętają takiego kryzysu (...) ale nie pamiętają też i takiej niewiary, aby człowiek tak otwarcie przeciwko swemu Bogu się buntował i wprost walczył z Bogiem (...)*². Do rozpadu zależności pomiędzy prawem Bożym a życiem społeczno-gospodarczym prowadzą – zdaniem Arcybiskupa – trzy współczesne ideologie: komunizm, liberalistyczny kapitalizm i konsumpcjonizm.

Stosunek Pasterza płockiego do komunizmu był zdecydowanie negatywny. Główną tego przyczynę stanowił deklarowany przez system ateizm, następną zaś – marksistowska wizja równości społecznej. Zdaniem abpa Nowowiejskiego ludzie są równi wobec Boga i powinni być równi wobec prawa. Istnieje jednak swego rodzaju naturalna nierówność. *Jedni – pisał – są zdolniejsi, pilniejsi, pełni sił i zdrowia, inni znów mniej zdolni, słabi i chorzy. I tej nierówności żadne wysiłki ludzkie skasować nie są w stanie. (...) Błędą więc ci, co obiecują raj na ziemi* (5, 1931, s. 146).

Poważne niebezpieczeństwo ideologii komunistycznej abp Nowowiejski widział w doktrynie walki klas. Określał ją wprost mianem *okrutnej*. Propaganda skierowana ku temu, aby wprowadzić walkę klas zamiast miłości i sprawiedliwości, jest wedle Pasterza płockiego nie tylko źródłem kryzysu gospodarczego, ale zawiera *serca na niedolę bliźnich* (3, 1932, s. 101; 10, 1933, s. 413).

Sprzeciw abpa Nowowiejskiego budziła także komunistyczna doktryna likwidacji własności prywatnej. W duchu encyklik społecznych stwierdzał, że własność jest święta, a jej znoszenie – przeciwne naturze człowieka. Wyliczając w liście pasterskim z 11 II 1918 r. negatywne następstwa rewolucji październikowej Pasterz płocki upatrywał główną ich przyczynę w zniesieniu prywatnej własności ziemi, zagwarantowanej prawem Bożym i stanowiącej podstawę zdrowej gospodarki (2, 1918, s. 38–40). Jeszcze 13 lat później pisał: *Bolszewicka Rosja jest tego najlepszym stwierdzeniem. Toż cały ten kraj – to jedno wielkie dla wszystkich więzienie* (5, 1931, s. 146).

Drugim systemem, który zakłóca ustanowiony przez Boga porządek życia społecznego, jest – zdaniem abpa Nowowiejskiego – liberalistyczny kapitalizm. Podobnie jak później Jan Paweł II w encyklice „Sollicitudo rei socialis” (nr 20) Arcybiskup stawia na jednym poziomie oba systemy, stwierdzając: *Nie wyciągnie nas też i drugi winowajca – kapitalizm, który nagromadził w rękach jednych zbyt wiele kapitału, a serce zamknął na biedę drugich* (3, 1932, s. 101). Jako

symptomy nieprawidłowego funkcjonowania kapitalizmu Pasterz płocki wymieniał krzywdę i wyzysk pracowników przez niegodnych imienia chrześcijańskiego pracodawców, niesumienne wykonywanie obowiązków przez okradanych pracowników, trwonienie zasobów naturalnych kraju, bezrobocie, fale nienawiści społecznej i głód (5, 1931, s. 145).

Innym jeszcze zjawiskiem, które zakłóca harmonię stworzenia w życiu społecznym, jest wedle abpa Nowowiejskiego konsumpcjonizm. Arcybiskup nie używał wprawdzie tego terminu, ale wyraźnie nawiązywał do postawy określanej za jego pomocą stwierdzając: *Nie wywyżgnie nas również coraz większe uganianie się jedynie za dobrami materialnymi z zapomnieniem o wyższych dobrach, o dobrach Bożych* (3, 1932, s. 101).

Reasumując: nauczanie społeczne abpa A.J. Nowowiejskiego opiera się na przeświadczeniu, że człowiek otrzymał świat *do użytkowania* i ma nim *gospodarzyć* w synowskiej zależności wobec Stwórcy porządku życia i praw natury. Źródłem zła społecznego jest złamanie tej synowskiej odpowiedzialności, poczucie pełnej autonomii i zerwanie międzyludzkich więzi braterstwa.

Zarys terapii społecznej

Zagrożenie porządku społecznego zawartego w chrześcijańskiej teologii stworzenia, długotrwały kryzys ekonomiczny oraz różnorakie przejawy ubóstwa materialnego i duchowego abp Nowowiejski pojmował jako konkretne wyzwanie duszpasterskie. W związku z tym w listach pasterskich formułował propozycje rozwiązań i postulaty wobec rozmaitych instytucji i kręgów społecznych.

Władzom państwowym i administracji lokalnej przypominał za „*Rerum novarum*“, że obowiązkiem władzy jest troszczyć się o dobro wszystkich obywateli, szczególnie zaś tych, którzy tej troski i opieki najbardziej potrzebują. List pasterski z 10 XI 1918 r. zawiera upomnienie skierowane do katolików kandydujących do sejmu oraz różnych instancji samorządu miejskiego i wiejskiego, że warunkiem uczciwego sprawowania władzy są: kompetencja, bezstronność, duch służby, właściwa postawa moralna i sprawiedliwość *względem wszystkich, tak bogatszych jak i uboższych* (11, 1918, s. 210–211). Państwo powinno osłaniać wszystkie warstwy społeczne przez wydawanie mądrych i sprawiedliwych ustaw. Do jego obowiązków należy rów-

² „Miesięcznik Pasterski Płocki“ 3, 1932, s. 101. Dalsze cytaty z tego źródła zaznaczono w tekście.

niez szybkie usuwanie przyczyn krzywd i rozdzźwięków społecznych, zaś w przypadku gwałcenia prawa – aktywna obrona sprawiedliwości. *Zresztą – pisał w 1918 r. – rząd nasz polski zdaje sobie sprawę z konieczności daleko idących reform ustawodawczych, jakie dla polepszenia bytu klas upośledzonych należy przeprowadzić; i gdy tylko pora nadejdzie, za pomocą Bożą zajmie się tą sprawą* (2, 1918, s. 40). Nadzieje Arcybiskupa tylko po części znalazły urzeczywistnienie.

Pracodawców zobowiązywał abp Nowowiejski przede wszystkim do poszanowania godności pracowników. Za „*Rerum novarum*” stwierdzał, że mają oni pamiętać, iż *pracujący to nie bezduszna maszyna. Szanować należy jego godność osobistą, uzacnioną godnością chrześcijanina* (5, 1931, s. 147). Nie wolno też obciążać go pracą ponad siły czy żądać pracy nieodpowiedniej dla wieku bądź płci. Arcybiskup apelował również do przedsiębiorców katolickich o tworzenie nowych miejsc pracy, bowiem bezrobocie zubaża materialnie i jest *najgorszą trucizną dla duszy* (3, 1932, s. 102; 5, 1931, s. 148). W dziedzinie płacy trzykrotnie w różnych listach orędowną w sprawie płacy rodzinnej. Sprawiedliwą, stwierdzał, *jest tylko płaca rodzinna, tj. taka, która wystarczy na godziwe utrzymanie pracującego oraz jego rodziny* (5, 1931, s. 146 i 148; 3, 1932, s. 102). Obok tych wezwań, aktualnych również dzisiaj, Arcybiskup przypominał klasyczne postulaty dotyczące płacy niesprawiedliwej i zatrzymywania zapłaty.

Do zasadniczych obowiązków pracowników należy według Pastorza płockiego gorliwa praca, przestrzeganie zawartych umów, powstrzymywanie się od kradzieży i rozruchów oraz unikanie związków z ludźmi podsycającymi nienawiść społeczną. Zatrudnieni powinni dążyć do poprawy swego bytu przez tworzenie związków zawodowych. *Jeden pracujący – pisał – niewiele robi. Zawsze będzie on słabszy wobec pracodawcy. Dopiero gdy wszyscy pracujący wzmocnią swe siły przez dobrą organizację, wtedy przy zawieraniu umów z pracodawcami mogą występować jako naprawdę równi z równymi (...). I dlatego Kościół tak nawołuje i zachęca dziś ludzi pracy, aby łączyli się w organizacje na zasadach chrześcijańskich oparte* (5, 1931, s. 147; por. s. 148).

W listach pasterskich A.J. Nowowiejski podejmował również kwestię relacji między ubogimi a bogatymi. *Dla wiecznej szczęśliwości – stwierdzał odwołując się do znanego rozróżnienia między prawem posiadania a prawem użytkowania – nie ma żadnego znaczenia, czyś ty bogaty, czy biedny, czyś pracodawca, czy pracujący. Jedyńą miarą i wartością będzie to, jak postępowałeś na ziemi, jak używałeś tych rzeczy, które w twojem znajdowały się władaniu* (5, 1931, s. 146–147). Dlatego zamożni mają przede wszystkim ograniczać się w wystaw-

nym stylu życia i tworzyć różne instytucje dobroczynne, które niosą pomoc pracującym, a przez to zbliżają oba stany (tamże).

Miłosierdzie jako zasada życia społecznego i funkcja Kościoła

W 1899 r. ks. wiceregens Nowowiejski dołączył istniejący w Płocku przy Starym Rynku zakład opieki nad dziewczętami do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. W tym właśnie zakładzie pw. Anioła Stróża miały miejsce w 1931 r. objawienia Chrystusa miłosiernego siostrze Faustynie Kowalskiej. Jest interesujące, że również z pierwszej połowy lat trzydziestych pochodzi większość listów i wezwań Arcybiskupa w sprawie miłosierdzia.

Fundamentem życia społecznego jest w rozumieniu Pasterza płockiego sprawiedliwość. Ale *sama sprawiedliwość nie wystarczy* (tamże), woła Nowowiejski w liście poświęconym sprawie robotniczej, wyprzedzając o blisko półwiecze nauczanie Jana Pawła II zawarte w encyklice „*Dives in misericordia*” (nr 12). Co więcej, używając niemal tych samych sformułowań, stwierdza: *Sprawiedliwość sama jedna nawet nie może być wprowadzona w życie społeczne. Musi jej towarzyszyć (...) miłość prawdziwa, dziś szczególnie w postaci chrześcijańskiego miłosierdzia praktykowana* (3, 1932, s. 102). W przekonaniu Arcybiskupa od momentu wcielenia miłość miłosierna stała się źródłem i stylem relacji człowieka do Boga i fundamentem życia społecznego. O tym przekonaniu świadczy także fakt najczęstszego powoływania się – spośród wszystkich cytatów z Pisma Świętego, do których odwołuje się abp Nowowiejski – na dwie wypowiedzi Jezusa zaczerpnięte z Kazania na Górze: *Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny* (Łk 6, 36) i: *Błogosławieni miłosierni...* (Mt 5, 7).

Jak się więc wydaje, w listach pasterskich abpa Nowowiejskiego obok tradycyjnego pojmowania miłosierdzia w sensie czynów dobroci względem potrzebujących pojawia się już szkic miłosierdzia jako fundamentalnego prawa życia społecznego i zobowiązania moralnego. *Bóg jest wielki i możny – pisał w 1932 r. – On dopełni, czego wam dostawać nie będzie. Ale dopełni tylko, bo bez praktykowania z naszej strony miłosierdzia (...) sam za nas wszystkiego nie uczyni; biednych sam bez nas nie obdzieli, kryzysu sam nie usunie. Stworzył nas bez nas, ale zbawić nas bez nas nie może; ustanowił sam społeczeństwo ludzkie, ale zbawić go bez niego nie może* (3, 1932, s. 102).

Praktyka miłosierdzia stanowi, zdaniem abpa Nowowiejskiego, istotny wymiar wiarygodności Kościoła. W ten sposób Kościół z jednej strony objawia miłość Bożą względem wszystkich ludzi, z drugiej

strony daje świadectwo żywotności wiary. *W dzisiejszych czasach – postulował – powinien się odrodzić duch chrześcijaństwa z pierwszych wieków, kiedy to nikogo nie było, jak podaje Pismo św., który by był w potrzebie, a nie był w miarę tego, jak naprawdę potrzebuje, przez wiernych braci zaspokojony* (10, 1935, s. 433).

Arcybiskup wymienia kilka kręgów miłosierdzia chrześcijańskiego. Na pierwszym miejscu stawia zawsze rodzinę. Np. list pasterski na Tydzień Miłosierdzia w 1935 r. w całości poświęcił *miłosierdziu w rodzinach i względem rodzin* podkreślając, że obowiązek wzajemnej miłości i pomocy wynika z sakramentalności związku małżeńskiego. Za szczególnie ciężkie wykroczenia przeciwko temu obowiązkowi uważał zabójstwo nie narodzonych, zaniedbywanie obowiązków wychowawczych wobec dzieci, brak troski o sieroty, pozbawienie opieki rodziców w podeszłym wieku. Rodzina utwierdza się we wzajemnej miłości przez codzienną wspólną modlitwę, wspólne przystępowanie do sakramentów oraz rozumnie dawaną jałmużnę. Arcybiskup zachęcał, aby do tego ostatniego obowiązku przyzwyczajać dzieci, bowiem jałmużna uszlachetnia serca i pomaga formować sumienia.

Kolejnym kręgiem miłosierdzia powinna być wedle Pasterza płockiego wspólnota parafialna. W każdym niemal liście pasterskim poświęconym tej sprawie abp Nowowiejski rozpatrywał parafię w analogii do rodziny. Tak jak członkowie rodziny mają kierować się miłością, tak też *parafianie winni się miłować i w potrzebie służyć jedni drugim pomocą* (10, 1933, s. 413). Jednakże, podkreślał z naciskiem, prawdziwe miłosierdzie na poziomie wspólnot parafialnych to miłosierdzie zorganizowane. Temat ten stanowił dominantę listów pasterskich z lat 1933–38.

Od 1933 r. Arcybiskup nieustannie nawoływał do tworzenia wydziałów parafialnych „Caritas”. O tym, że jego apele nie wszędzie spotykały się z należytyim oddźwiękiem, świadczy fakt, że jeszcze w liście pasterskim na Tydzień Miłosierdzia z 1938 r. Arcybiskup monitował, aby wykorzystać Tydzień na powoływanie do życia wydziałów charytatywnych. Ich zadaniem było stwarzanie wszystkim możliwości praktykowania miłosierdzia, a więc urządzenie zbiórek i imprez dochodowych, sporządzanie zapasów dla ubogich, powiadanie ośrodków opieki społecznej o potrzebujących, modlitwa, organizacja Tygodni oraz informacja o funkcjach *zorganizowanego* miłosierdzia chrześcijańskiego. Zbývające zasoby materialne należało odsyłać do Centrali Katolickiego Towarzystwa „Caritas” w Płocku *na te ośrodki, gdzie jest więcej ubogich*. Dając te zalecenia Arcybiskup ostrzegał jednocześnie, że *kto by powiedział: u nas właśnie nie ma*

opieki nad ubogimi, ten niechaj wie, że taka parafia nie jest prawdziwie po chrześcijańsku zorganizowaną parafią (9, 1938, s. 405). Podkreślał również, że jeśli chrześcijanin pragnie dostępować miłosierdzia od Boga, to sam winien pełnić dzieła miłosierdzia. I odwrotnie: sąd bez miłosierdzia czeka tych, którzy miłosierdzia nie świadczą (3, 1932, s. 102; 9, 1938, s. 406).

Zakończenie

Opatrnościowa zbieżność obchodów setnej rocznicy encykliki „*Rerum novarum*” i pięćdziesięciolecia męczeńskiej śmierci abpa A.J. Nowowiejskiego pozostaje w analogii do jego pasterskiego nauczania i stylu sprawowania posługi biskupiej. Zachowując ścisłą łączność z magisterium papieskim Biskup płocki stworzył oryginalny model pasterskiej teologii społecznej, u której źródeł znalazła się zasada synowskiej odpowiedzialności wobec Stwórcy w procesie organizacji życia społecznego oraz idea pierwszeństwa miłosierdzia przed sprawiedliwością. Do istotnych elementów jego nauki należą: niedwuznaczne napiętnowanie krzywdy i niesprawiedliwości, żądanie płacy rodzinnej, wezwanie do tworzenia związków zawodowych i apele kierowane do Kościoła o *miłosierdzie zorganizowane*.

Wydaje się, że nakreślona sylwetka arcybiskupa orędownika miłosierdzia i sprawiedliwości społecznej stanowi istotne dopełnienie wizerunku biskupa, prawodawcy, liturgisty, seniora Episkopatu Polski okresu międzywojennego i wreszcie męczennika. Wizerunek ten urzeczywistniał sam Arcybiskup swoim codziennym życiem i posługą miłosierdzia. Troszczył się osobiście o opiekę duszpasterską i materialną nad robotnikami sezonowymi. W 1915 r. zalecił zakładanie w każdej wspólnocie opieki parafialnej. W latach 1916–17 zajmował się ratowaniem głodnych dzieci z rodzin robotniczych. W okresie wielkiego kryzysu gospodarczego zainicjował tworzenie Komitetów dla Głodnych. Płockie Towarzystwo „Caritas” i Akcja Katolicka, wyrażnie zorientowana na pracę społeczną, należały do najlepiej pracujących w kraju. Liczne dzieła miłosierdzia, takie jak wspomniany Zakład Anioła Stróża, Zakład Św. Józefa siostr pasjonistek czy dom opieki prowadzony w Mocarzewie przez siostry zmartwychwstanki, powstawały z inspiracji i przy życzliwym wsparciu Arcybiskupa³. Nie

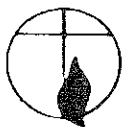
³ Por. M. Grzybowski, *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski*, w: *Honorowi obywatele miasta Płocka 1921–1985*, Płock 1989, s. 40; S. Bońkowski, M. Grzybowski, M. Paciuszkiewicz, T. Żebrowski, *Arcybiskup Antoni J. Nowowiejski (1858–1941)*, w: „W nurcie zagadnień posoborowych” (1969), nr 3, s. 370–379.

sposób nie dopełnić tego obrazu świadectwem ostatnich dni życia abpa Nowowiejskiego, kiedy męczony wraz z bpem Wetmańskim w tzw. opanni obozu działdowskiego nie uległ torturom i nie podeptał krzyża Chrystusowego. Barbarzyńskiego rozkazu nie wypełnił również, pomimo zadawanych cierpień, relacjonujący to wydarzenie świadek Wilhelm Sowa. Gdy – jak wspomina – odzyskał świadomość, ujrzał modlącego się nad nim Arcybiskupa. Potem starzec zdjął sweter i dał go współwięźniowi mówiąc: *Mnie się już nie przyda. Bóg da, że wrócisz do domu, to będziesz miał pamiątkę*⁴.

Nie przechował się sweter. Nie znamy nawet miejsca ostatniego spoczynku abpa A. J. Nowowiejskiego. Ale jak testament powinno trwać i urzeczywistniać się w Kościele nad Wisłą jego przestanie sprawiedliwości i miłości społecznej, fundament, jak ongiś pisał, *odbudowy Kościoła Chrystusowego*.

ks. Henryk Seweryniak

⁴ W. Jczusck, *Męczeński koniec Arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, Płock 1947, s. 57–58.



Kościół wobec komunizmu

Międzywojenna publicystyka ks. Stefana Wyszyńskiego

Obalenie marksistowskiego systemu sprawowania władzy w Polsce i innych krajach europejskich uzasadnia w pełni refleksję nad tym, jakie siły społeczne odegrały największą rolę w tym procesie przywracania narodom właściwej im godności. Na ogół wszyscy są zgodni, iż wielkie zasługi położył w tym dziele także Kościół, który swoją postawą, nauczaniem społecznym i wyrazistością moralną umacniał zarówno milczącą większość nie akceptującego komunizmu społeczeństwa, jak i poczynania opozycyjne elitarnych grup politycznych. Jednym z przyczynków do lepszego poznania zaangażowania Kościoła w przeciwdziałanie wpływom komunizmu w społeczeństwie polskim jest mało znany – m.in. z powodu represji cenzuralnych – dorobek intelektualny ks. S. Wyszyńskiego¹. Późniejszy prymas Polski był znany w okresie międzywojennym zarówno ze swego zaangażowania społecznego jak i z dobrej znajomości komunizmu, którego ocen dokonywał w świetle nauczania społecznego Kościoła.

Poznanie poglądów ks. Wyszyńskiego na temat komunizmu wydaje się dość ważnym elementem, przyczyniającym się zarówno do przybliżenia linii działania Kościoła w Polsce w okresie międzywojennym jak i postawy samego prymasa Wyszyńskiego w okresie powojennym. Znamienne jest bowiem, iż czas jego pasterskiej posługi na najwyższym urzędzie Kościoła w Polsce przypadł na najtrudniejszy okres wpływów komunistycznych w naszym kraju. Zostały one zintensyfikowane na przełomie 1948 i 1949 r., a więc właśnie w momencie gdy obejmował on swój prymasowski urząd. Kiedy zaś umierał w połowie 1981 r., było już po wydarzeniach sierpniowych stanowiących początek końca tego systemu. Prymas Wyszyński był więc tym, który przeprowadził Kościół w Polsce, a w pewnym sensie i całe społeczeństwo polskie, przez najtrudniejszy czas trwania komunistycznego „ładu”, broniąc tożsamości narodu i Kościoła przed wypaczeniami tego systemu.

Spółeczne zainteresowania ks. S. Wyszyńskiego

Ks. Wyszyński od początku swej pracy kapłańskiej żywo interesował się problematyką chrześcijańsko-społeczną, której nie sposób

¹ Por. np. S. Kośnik, *Bibliografia prac ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego...* „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 1979, nr 2-3, s. 75-88.

oddzielić od zagadnienia komunizmu jako wyraźnego przeciwieństwa chrześcijańskiego systemu wartości². Intelktualna refleksja nad problematyką komunistyczną była w Polsce już w latach dwudziestych niezwykle aktualna. Nie bez znaczenia były tu doświadczenia związane z wojną polsko-bolszewicką, sąsiedztwo z ZSRR, dochodzące stamtąd wieści o konsekwencjach wprowadzania nowego porządku społecznego i prześladowaniu Kościoła, a jednocześnie dążenia pewnych elitarnych grup społecznych ulegających lewicowej ideologii do przeszczepienia jej na grunt polski.

Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1924 r. ks. Wyszyński został mianowany redaktorem wydawanego wówczas we Włocławku dziennika „Słowo Kujawskie” i na tym stanowisku po raz pierwszy ujawnił publicznie swe zainteresowania problematyką chrześcijańsko-społeczną. Redagując tam rubrykę „Z życia katolickiego” publikował w niej pierwsze swe informacje i artykuły dotyczące również relacji między katolicyzmem a komunizmem³. Opracowania te nie miały charakteru systematycznych studiów nad ideologią komunistyczną, lecz były raczej informacjami dotyczącymi losów Kościoła w kontekście ekspansji komunizmu i jego działalności ateizacyjnej. Nie wszystkie z tych tekstów są zresztą wyraźnie podpisane imieniem i nazwiskiem ks. Wyszyńskiego, znając jednak zakres jego działalności w „Słowie Kujawskim”, koncentrujący się wokół problematyki życia Kościoła, oraz jego społeczne zainteresowania, jemu zapewne należy przypisać ich autorstwo.

Praca redakcyjna ks. Wyszyńskiego w „Słowie Kujawskim” trwała zaledwie rok. W 1925 r. rozpoczął on bowiem studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które trwały do 1929 r. i zostały uwieńczone kilkumiesięczną podróżą po krajach Europy Zachodniej. Podczas studiów późniejszy prymas specjalizował się w zagadnieniach społecznych, zagranicą zaś interesował się zwłaszcza problematyką związków zawodowych, katolickimi organizacjami młodzieży robotniczej oraz istniejącymi tam ruchami społecznymi. W okresie swych studiów ks. Wyszyński nie publikował wiele, brak również publikacji z tego okresu bezpośrednio dotyczących zagadnień związanych z komunizmem. Wyjątek stanowi jedynie przekład i komentarz do doniesłego listu pasterskiego wydanego przez biskupów austriackich na I niedzielę Adwentu 1925 r., który był poświęcony wzajemnym relacjom między katolicyzmem, kapitalizmem i socjalizmem⁴. Czas studiów był w życiu ks. Wyszyńskiego okresem wnikliwego poznawania podstaw nauczania społecznego Kościoła, co w przyszłości miało owocować odniesieniem owych ogólnych zasad

do konkretnych problemów życia społecznego, w tym także do zagadnienia komunizmu.

Powrót ks. Wyszyńskiego do Włocławka w 1930 r. zapoczątkował najbardziej twórczy naukowo etap w jego życiu, przerwany dopiero wybuchem wojny 1939 r. W tym okresie był on m.in. profesorem nauk społecznych w seminarium duchownym i Chrześcijańskim Uniwersytecie Robotniczym, redaktorem „Ateneum Kapłańskiego” oraz działaczem Chrześcijańskich Związków Zawodowych i Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Robotniczej. Jego twórczość naukowa i publicystyczna w tym okresie koncentrowała się niemal wyłącznie na zagadnieniach społecznych, w tym na dokonywanej w świetle nauki Kościoła ocenie ruchów lewicowych.

Inspiracje encyklik papieskich

W okresie, o którym tu mowa, podstawowym dokumentem wyznaczającym kierunki refleksji Kościoła w odniesieniu do ruchów lewicowych była encyklika „*Rerum novarum*” (1891), stanowiąca fundament współczesnej nauki społecznej Kościoła. Encyklika określała socjalizm jako fałszywe rozwiązanie kwestii społecznej i zdecydowanie odrzucała teorię własności wspólnej⁵.

Refleksja nad tym zagadnieniem leżała u podstaw naukowej i publicystycznej działalności ks. Wyszyńskiego po jego powrocie do Włocławka. W opublikowanym w 1931 r. studium na temat socjalistycznej idei własności wspólnej⁶ przedstawił on stanowisko Kościoła wyrażone w encyklice zwracając uwagę na negatywne uwarunkowania tej idei dla ludzi pracy. Podkreślał przy tym, iż idea własności wspólnej jest niesprawiedliwa i sprzeciwia się prawu przyrodzonemu, a także rozumnej naturze człowieka i zadaniom rodziny, która jest wcześniejsza od państwa. Pozbawienie własności godzi w cel rodziny i unie-

² Zob. m.in. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 23–31; P. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński prymas Polski*, Londyn 1979, t. I, s. 32–77. Wiele informacji o działalności chrześcijańsko-społecznej ks. S. Wyszyńskiego w okresie włocławskim zawiera numer specjalny „Ateneum Kapłańskiego”, 1972, t. 79, z. 1–2.

³ Zob. m.in. *Watykan a komunizm*, „Słowo Kujawskie”, 1925, nr 15; *Z więzienia bolszewickiego*, tamże, nr 39; *Biskupi belgijscy o bolszewizmie*, tamże, nr 50; *Lenin o katolicyzmie*, tamże, nr 58; *Bolszewickie łowy*, tamże, nr 154.

⁴ Por. *Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm. List pasterski biskupów austriackich*, przełożył i objaśnieniami opatrzył ks. Stefan Wyszyński, Lublin 1928; wyd. II, Lublin 1935.

⁵ Por. *Rerum novarum*, p. 3–12.

⁶ Por. S. Wyszyński, *Socjalistyczna własność wspólna w ocenie „Rerum novarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1931, t. 28, s. 470–486.

możliwia jej utrzymanie, co z kolei ułatwia w ustroju kolektywistycznym przejęcie opieki rodzicielskiej przez państwo. Zwracając zaś za Leonem XIII uwagę na to, iż własność wspólna może być źródłem napięć społecznych, uzasadniał owo niebezpieczeństwo zniewoleniem obywateli i wzbudzeniem wzajemnej zawiści, co rodzi niezgodę i niszczy źródła bogactw.

Prezentacja głównych tez „Rerum novarum” była punktem wyjścia do dalszych publikacji ks. Wyszyńskiego z tego zakresu. Rozpoczęcie przezeń działalności we Włocławku zbieгло się w czasie z ogłoszeniem przez Piusa XI nowej encykliki społecznej „Quadragesimo anno” (1931), która – uwzględniając wnioski płynące z przyjęcia „Rerum novarum” i nowej sytuacji ówczesnego świata – podejmowała próbę ich analizy w świetle posłannictwa Kościoła. W odniesieniu do ideologii lewicowych sytuacja była już wówczas, po rewolucji 1917 r. i powstaniu pierwszego państwa budującego socjalizm, radykalnie inna niż w momencie opublikowania „Rerum novarum”. Encyklika „Quadragesimo anno” stanowiła decydujący impuls w podjęciu przez ks. Wyszyńskiego zagadnienia komunizmu jako przedmiotu działalności naukowej i publicystycznej. Wydaje się także, iż nie bez znaczenia był w tym zakresie wpływ ks. Antoniego Szymańskiego, z którym ks. Wyszyński był związany podczas swych studiów w Lublinie i który również podejmował w swej działalności naukowej zagadnienie oceny ideologii lewicowych⁷.

W swych publikacjach z początku lat trzydziestych ks. Wyszyński koncentrował się przede wszystkim na wskazywaniu wzajemnych związków między pracą duszpasterską kapłanów a potrzebami społecznymi, akcentując potrzebę zaangażowania chrześcijańsko-społecznego duchowieństwa i przeciwdziałania sytuacjom sprzyjającym tworzeniu klimatu korzystnego dla rozwoju ruchów lewicowych⁸. Od początku charakterystycznym elementem jego twórczości było podporządkowanie działalności chrześcijańsko-społecznej religijnej misji Kościoła. Przy okazji omawiania kaznodziejstwa społecznego stwierdzał, że *w nauczaniu kościelnym nie dość często i nie dość silnie podkreślano tę prawdę, że Bóg jest również Panem życia gospodarczego i społecznego, że bez uszanowania praw Bożych nie da się zapewnić pomyślności i dostatku, że pogwałcenie tych praw prędzej czy później doprowadzi do zamieszania, do biedy i wyzysku gospodarczo słabszych, że prawa moralne powinny przenikać życie gospodarcze*⁹.

Ocena i przeciwdziałanie

Problematykę bezpośrednio związaną z zagadnieniem komunizmu i jego destrukcyjnego wpływu na życie społeczne ks. Wyszyński śledził uważnie, czego wyrazem są krótkie omówienia książek z tego zakresu publikowane na łamach „Ateneum Kapłańskiego”¹⁰ oraz publikacje prasowe. Szczególną wagę przywiązywał zwłaszcza do doniesień prasy zagranicznej na temat metod działalności ateizacyjnej w Rosji¹¹. Przestrzegał, że dążeniem twórców państwa budującego komunizm jest powiązanie ateizmu z codziennymi zajęciami człowieka, wyeliminowanie ze świadomości ludzkiej pojęcia Boga i przekreślenie tożsamości chrześcijańskiej. Zwracał przy tym uwagę na wpływ owej przymusowej ateizacji na inne kraje europejskie wchodzące w różnorakie układy z Rosją, mimo jej destrukcyjnego wpływu na chrześcijańską tożsamość Europy i zagrażającego jej przyszłości. *Pogwałcenie praw moralnych – pisał – jakie pojawia się w układach państw europejskich z Bolszewią, dla doraźnych zysków dokonywanych, z konieczną konsekwencją odbija się katastrofalnie na międzynarodowym i wewnętrznym życiu tychże państw. Czy współczesne państwa, ubiegające się o dochody z systemu bolszewickiego, nie dopłacą do nich zagładą całej kultury europejskiej?*¹²

Ks. Wyszyński przywiązywał dużą wagę do poznania metod walki z religią w Rosji, widząc w tym szansę na uświadomienie groźby propagandy komunistycznej w Polsce i wzmocnienie pracy religijno-

⁷ Por. m.in. prace ks. Antoniego Szymańskiego: *Bolszewizm*, Poznań 1921; *Wpływy rewolucji bolszewickiej*, Warszawa 1926; *Rewolucja bolszewicka od wewnątrz*, „PP” 1930, t. 186, s. 317–334; *Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny*, w: *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, s. 197–233; *Gospodarstwo socjalistyczne w Sowietach*, Lublin 1938.

⁸ Por. m.in. *Kościół i miłosierdzie wobec klęski bezrobocia*, „Ateneum Kapłańskie”, 1931, t. 28, s. 130–150; *Wędrowni bezrobotni pod drzwiami plebanii*, tamże, 1932, t. 29, s. 56–57; *Duszpasterz a bezrobotni*, tamże, s. 161–164; *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*, Włocławek 1937.

⁹ *Warunki głoszenia kazań społecznych*, „Ateneum Kapłańskie”, 1932, t. 30, s. 59–61.

¹⁰ Zob. m.in. recenzje z książek: *Marxismus, Kommunismus, Bolschewismus*, Berlin 1931, „Ateneum Kapłańskie”, 1932, t. 30, s. 218; S. Hessen i M. Hans, *Pedagogika i szkolnictwo w Rosji Sowieckiej*, Lwów 1934, tamże, 1935, t. 35, s. 523–524; I.M. Vidal, *A Moscou durant le premier triennat Soviétique (1917–1920)*, Paris 1934, tamże, t. 36, s. 223–224; J. Reguła, *Historia Komunistycznej Partii Polskiej w świetle faktów i dokumentów*, Warszawa 1934, tamże, 1936, t. 37, s. 98; *Bolszewizm*, Lublin 1938, tamże, 1938, t. 42, s. 205.

¹¹ Por. *Nowe metody walki religijnej w Rosji sowieckiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1933, t. 31, s. 159–165.

¹² Tamże.

moralnej zmierzającej do niwelowania jej wpływów. Publikacje swe adresował przede wszystkim do inteligencji, za najbardziej niebezpieczne uważając zbliżenie z komunizmem na płaszczyźnie kultury¹³. Do przejawów przenikania wpływów komunistycznych w Polsce ks. Wyszyński zaliczał przede wszystkim nadmierny radykalizm społeczny, antyklerykalizm, uleganie wpływom komunistycznym w zakresie twórczości oraz propagandy umacniającej tezę o pozytywach ustroju kolektywnego. Przyczyn umacniania się wpływów tej ideologii w Polsce dopatrywał się m.in. w błędach ówczesnego systemu społecznego w naszym kraju. Był przekonany, że kryzys gospodarczy w pełni uzasadnia poszukiwanie zarówno jego przyczyn jak i możliwości jego przezwyciężenia. System komunistyczny może budzić nadzieję na niwelowanie owych błędów zwłaszcza w społeczeństwie nieświadomym prawdy, że w systemie tym rządzi nie proletariat, lecz grupa nacisku, jaką jest partia. Ks. Wyszyński uważał, iż ludziom poszukującym wyjścia z kryzysu nierzadko imponują energia i śmiałość poczynąń gospodarczych oraz nieustępliwość i siła władzy w systemie komunistycznym. Do przyczyn wpływów propagandy komunistycznej ks. Wyszyński zaliczał też mit mówiący o rozwoju oświaty i wzroście kultury w Rosji, gdy w istocie miał tam miejsce prymat pracy fizycznej, nie zaś wysiłku intelektualnego.

Wobec tego typu zagrożeń pojawiających się również w Polsce ks. Wyszyński postulował konkretne poczynania zmierzające do osłabienia wpływów propagandy komunistycznej celem ocalenia tożsamości chrześcijańskiej narodu i uniknięcia przewidywanych napięć społecznych. Wskazywał więc przede wszystkim na konieczność upowszechniania prawdziwego obrazu życia w Związku Radzieckim, budowanego na fundamencie ideologii komunistycznej, obalając tym samym przekonanie o twórczej roli i konieczności rewolucji dla rozwoju społeczno-gospodarczego. Nie wolno też, jego zdaniem, tracić z oczu dalszych celów rewolucji zmierzającej do przebudowy świata według założeń komunistycznych. W ocenie zaś samego komunizmu proponował skoncentrowanie się na ukazaniu miejsca i roli człowieka w tym systemie. Ideolodzy komunizmu uważają bowiem, że zaspokojenie potrzeb materialnych człowieka daje mu już szczęście bez względu na etyczny charakter jego działań i bez uwzględniania jego potrzeb duchowych. Respektowaniu tego właśnie aspektu życia ludzkiego służy natomiast przede wszystkim religia. Nic zatem dziwnego, że w systemie komunistycznym, który traktuje człowieka w sposób instrumentalny, religia jest prześladowana.

W swej refleksji nad przeciwdziałaniem wpływom komunistycznym

w Polsce ks. Wyszyński nawiązywał do VII Kongresu Międzynarodówki Komunistycznej obradującego w 1935 r. i wypracowanych tam pod kierunkiem Georgija Dymitrowa zasad tworzenia frontu ludowego w celu umacniania wspólnej działalności klasy robotniczej¹⁴. Zwracał przy tym uwagę na niebezpieczeństwo tej idei. Zjednoczenie bowiem w tym duchu szerokich kręgów społecznych miało na celu wspieranie ruchów krytycznych wobec własnych rządów, infiltrację komunistów do organizacji społecznych, w tym także katolickich, a jednocześnie wewnętrzne skłócenie i rozbięcie tych organizacji. Celem tej działalności miało być tworzenie, przez wykorzystywanie konfliktów i niezadowolenia mas, nastroju sprzyjającego obaleniu istniejącego ładu społecznego oraz umacnianie nastrojów rewolucyjnych i ugruntowywanie wpływów komunizmu. Wpływy te miały też być umacniane przez nowe formy walki z religią polegające nie tyle na represjach, prześladowaniach i kwestionowaniu dogmatów wiary, ile na podważaniu społecznej wartości religii i głoszeniu jej ekonomicznej nieprzydatności.

Realizację tych nowych form umacniania wpływów ideologii komunistycznej ks. Wyszyński dostrzegał także w sytuacji polskiej. Ze szczególnym niepokojem obserwował zwłaszcza działalność klasowych związków zawodowych popularyzujących ideologię socjalistyczną, a wraz z nią postawy nie tylko antyklerykalne, ale antyreligijne i ateistyczne¹⁵. Przyczyny wzrostu wpływów komunistycznych widział on nie tyle w świadomym przyjmowaniu doktryny socjalistycznej, ile w uleganiu podstępnej działalności propagandowej i demagogii oraz w istniejących warunkach społecznych. *Opiera się komunizmowi – pisał – zasobniejsza inteligencja, zamożny wieśniak, zatrudniony robotnik, ulega mu zubożała ludność przedmieść ongiś fabrycznych miast, bezrobotna młodzież, głodna wieś*¹⁶. Powstrzymać wpływy komunizmu, jego zdaniem, można więc było przede wszystkim przychodząc z pomocą ludziom dotkniętym przez los na skutek istniejącego kryzysu w stosunkach społecznych. Ks. Wyszyński zdawał sobie sprawę, iż nie zawsze jest to zdanie Kościoła hierarchicznego, lecz raczej rola świeckich chrześcijan angażujących się w przemiany społeczne na gruncie wartości chrześcijańskich. Uważał, iż konieczne jest

¹³ Por. *Kultura bolszewicka u inteligencja polska*, „Ateneum Kaplańskie”, 1934, t. 33, s. 34–48.

¹⁴ *Nowy najazd komunizmu na Polskę*, Włocławek 1936.

¹⁵ Por. *Antyreligijne wychowanie w organizacjach socjalistycznych*, „Ateneum Kaplańskie” 1938, t. 42, s. 485–490.

¹⁶ *Nowy najazd*, dz. cyt., s. 13.

kształtowanie takiej opinii społecznej, która piętnowałaby zło i domagała się respektowania wartości moralnych w życiu społecznym tak, by uniemożliwić ideologii komunistycznej występowanie w roli obrońcy ludzkich losów. Za szczególnie niebezpieczną uważał ks. Wyszyński pokusę chrzczenia komunizmu i lansowania postawy socjalizmu chrześcijańskiego. Zgodnie z nauką Kościoła odrzucał on więc socjalizm jako doktrynę, która głosi sprzeczny z nauką chrześcijańską pogląd na społeczeństwo i na społeczną naturę człowieka. Wyrażnie postulował w związku z tym rozwój działalności chrześcijańsko-społecznej, która winna iść przede wszystkim w kierunku uświadczenia społeczeństwu zła grożącego mu ze strony komunizmu.

Konsekwencją przeciwdziałania propagandzie komunistycznej i ujawniania jej prawdziwych celów winno być, zdaniem późniejszego prymasa Polski, zainteresowanie chrześcijańskim programem odnowy społecznej, czyli dążeniem do autentycznej sprawiedliwości w duchu społecznego nauczania Kościoła. Ukazując potrzebę walki z komunizmem i zwracając uwagę na jej chrześcijańską specyfikę pisał: *Broniąc się przed komunizmem, nie mamy obowiązku okrywać płaszczem zapomnienia tych wszystkich nadużyć współczesnego ustroju; nieraz wypadnie zło napiętnować stanowczo. Piętnując je nie można zapominać, że świadomość zła silniej działa na uczucie niż na rozum i dlatego w ocenie zła łatwo ulec namiętności, co grozi demagogią. Katolicy, piętnując zło, muszą chronić się przed demagogią; nie dlatego piętnują zło, by znaleźć poklask mas, ale by okazała się sprawiedliwość chrześcijańska. Demagogia wielu działaczy społecznych często zraża do ich pracy trzeźwiejszych ludzi. Silna, mężna, zwarta opinia katolicka mogłaby skupić tych wszystkich, którzy dziś szukają opieki komunizmu, a nadto mogłaby stać się sumieniem społeczeństwa; opinia taka byłaby wielką satysfakcją społeczną dla mas¹⁷. Głoszenie potrzeby znajomości społecznego nauczania Kościoła było wielką pasją ks. Wyszyńskiego i motywem jego zaangażowania w przeciwdziałaniu komunizmowi. Uważał on bowiem, iż solidna znajomość tego nauczania wykaże, że jest inna, pewniejsza droga do obrony własnych praw; masy idące za komunizmem, często idą za nim dlatego, że innej drogi nie znają¹⁸.*

Nowe dokumenty Kościoła

Zagrożenie ideologią komunistyczną przenikającą ze Związku Radzieckiego i zafascynowanie nią pewnych liberalnych kręgów intelektualnych i środowisk robotniczych w różnych krajach świata było dla

Kościół wyzwaniem do wyraźnego i jednoznacznego potępienia tego systemu sprzecznego z godnością osoby ludzkiej i zagrażającego podstawom kultury chrześcijańskiej. Dokonał tego papież Pius XI w swej encyklice „*Divini Redemptoris*” (1937), określając komunizm mianem *szatańskiej zarazy* i dokonując krytyki poglądów komunistycznych oraz skutków jego wpływu na życie społeczne. Dokument ten został przyjęty przez Kościół w Polsce z satysfakcją jako niezwykle potrzebny i umacniający jego stanowisko wobec realnego zagrożenia płynącego zza wschodniej granicy. Grunt do przyjęcia papieskiej encykliki był przygotowany już wcześniej przez rozwój ruchu chrześcijańsko-społecznego, działalność Akcji Katolickiej oraz wcześniejsze publikacje z tego zakresu. Ważną rolę w tym procesie odegrało także redagowane przez ks. Wyszyńskiego „*Ateneum Kapłańskie*”, mające duży wpływ na poziom intelektualny duchowieństwa polskiego.

Ks. Wyszyński przyjął opublikowanie encykliki „*O bezbożnym komunizmie*” z satysfakcją, a będąc od 1937 r. członkiem Rady Społecznej przy prymasie Augustynie Hlondzie¹⁹, przyczyniał się do upowszechnienia jej treści w szerokich kręgach społecznych²⁰. W swym komentarzu do tego dokumentu wyraźnie podkreślał sprzeczność między katolicyzmem a komunizmem oraz aktualność inicjatywy Kościoła zmierzającej do niwelowania wpływów komunistycznych, w momencie gdy potrzeba walki z komunizmem jest coraz bardziej widoczna, jej metody natomiast polegające głównie na negacji, krytyce, ostrzeżeniach i represjach nie zawsze są skuteczne. Taki sposób przeciwdziałania, związany z rozproszeniem indywidualnych inicjatyw, nie prowadzi zwykle do celu, lecz budzi niepokój i zniechęcenie.

Przybliżając w swych publikacjach treść papieskiej encykliki ks. Wyszyński przede wszystkim zwracał uwagę na trzy przewodnie motywy, jakimi kierował się papież wydając ten dokument. Pierwszym była świadomość, iż wpływów komunizmu nie da się przezwyciężyć, jeśli nie ujawni się w pełni jego istoty, błędnych założeń i prawdziwych celów. Drugim – przekonanie, że ważniejszy od eliminowania komunizmu jest pozytywny program przebudowy ustroju społecznego opartego na wartościach chrześcijańskich. Trzecim natomiast motywem był postulat zgodnego w tym procesie wysiłku

¹⁷ *Tamże*, s. 15.

¹⁸ *Tamże*, s. 19–20.

¹⁹ Por. Czesław Strzeszcwski, *Rada społeczna przy Prymasie Polski 1932–1939*, „Chrześcijanin w świecie”, 1980, nr 1, s. 48–57.

²⁰ Por. *Pius XI w walce z komunizmem*, „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 39, s. 466–478; *Katolicki program walki z komunizmem*, Włocławek 1937.

całego społeczeństwa wynikający ze świadomości, że niebezpieczeństwo komunizmu jest wspólnym zagrożeniem i dotyczy wszystkich przejawów życia.

Angażując się w upowszechnianie treści encykliki ks. Wyszyński czynił to z głębokim przekonaniem, iż wobec wspólnego zagrożenia przyczyni się ona do większego zainteresowania zasadami nauczania społecznego Kościoła i wpłynie na rozbudzenie świadomości społecznej. Uświadomi bowiem wielu ludziom, że Kościół ma również coś do powiedzenia o sprawach życia doczesnego, a to z kolei wpłynie na wzrost jego oddziaływania, zwłaszcza w środowisku robotniczym. Ponieważ jednak właściwa recepcja tego dokumentu zależała w dużej mierze od właściwego przedstawienia go wiernym przez duszpasterzy, ks. Wyszyński wskazywał także na zadania duchowieństwa wobec propagandy komunistycznej²¹. Wyciągając wnioski z „Divini Redemptoris” przestrzegał on duszpasterzy, by nie klasyfikowali wszelkich dążeń reformatorskich zmierzających do naprawy stosunków społecznych jako efektu wpływów komunistycznych i by dostrzegali, że owi reformatory są często ludźmi dalekimi od ducha komunizmu, wrażliwymi natomiast na krzywdę społeczną i odważnymi w domaganiu się sprawiedliwości. Komunizm natomiast charakteryzują przede wszystkim błędne założenia teoretyczne: *Jest to fałsz duchowy, a nie społeczny. Duch komunizmu jest negacją ducha w ogóle, zaprzeczeniem duchowej istoty człowieka, fałsz komunizmu jest fałszem bezbożnym. Komunizm odrzucił Boga nie w imię człowieka, ale w imię trzeciej zasady, w imię społecznego kolektywu, nowego bóstwa. W następstwie odrzuca to wszystko, co jest chrześcijaństwem*²².

W swej krytyce komunizmu ks. Wyszyński zwracał uwagę przede wszystkim na wewnętrzną sprzeczność między komunizmem a chrześcijaństwem. Komunizm radykalnie sprzeciwia się prawu naturalnemu, co wpływa na brak stabilności, jasnych zasad moralnych, a w konsekwencji na chwiejność struktur społecznych i rozbicie jedności społeczności ludzkiej. Walka klas, utrzymując stały niepokój, niszczy perspektywę rozwoju. Zakwestionowanie własności prywatnej natomiast sprzyja dążeniom do rewolucji wszechświatowej, co zagraża pokojowi. Ks. Wyszyński zwracał także uwagę, iż komunizm głosił ideę fałszywego wyzwolenia człowieka, traktując ją jako metodę budowania państwa, godzącego w wolność i godność osobistą człowieka traktowanego przede wszystkim jako element działalności produkcyjnej. Przestrzegał także przed niebezpieczeństwem, które zagraża ze strony komunizmu rodzinie przez pozbawienie jej opieki prawnej i możliwość rozbicia płynącą z przyjętego systemu pracy.

Za szczególnie niebezpieczną uznawał podstępną taktykę propagandy komunistycznej i dążenie do izolacji robotników od inteligencji. Wskazując zaś na źródła siły tego ustroju podkreślał, że komunizm jest uwarunkowany nie tylko przyczynami społeczno-gospodarczymi, ale i moralnymi. Odrodzenie więc społeczeństwa rozpoczynać się winno od odrodzenia moralnego człowieka, czemu musi służyć poznanie i upowszechnienie nauczania społecznego Kościoła, zwalczanie materializmu praktycznego, niewelowanie rozbieżności między zasadami a życiem chrześcijańskim oraz dążenie do kształtowania wśród wiernych katolickiego światopoglądu społecznego.

Dzięki upowszechnianiu tych zasad w swych publikacjach i praktycznej działalności chrześcijańsko-społecznej ks. Wyszyński uczynił wiele dla uświadomienia zagrożeń, które płynęły dla społeczeństwa polskiego ze strony komunizmu, i sposobów przeciwdziałania im głównie w pracy duszpasterskiej Kościoła. Jego zasadniczą troską było oddziaływanie na inteligencję, w przekonaniu iż to właśnie ona ma największe możliwości dalszego kształtowania szerokich kręgów społecznych. Zagrożeniom tej właśnie warstwy społecznej ze strony komunizmu było poświęcone ostatnie, obszernie studium z tego zakresu stanowiące jakby podsumowanie wcześniejszych przemysłów i studiów na temat zagrożeń płynących ze strony ideologii komunistycznej w Polsce i wyraźną przestrogę przed uleganiem wpływowi komunizmu i możliwymi konsekwencjami takiej postawy²¹. W pracy tej ks. Wyszyński obszernie analizował przede wszystkim przyczyny ulegania przez część inteligencji propagandzie komunistycznej. Zaliczał do nich m.in. naturalne dążenie do zmian społecznych, któremu towarzyszy brak stabilnych zasad moralnych obowiązujących w życiu społecznym i gospodarczym, a także zubożenie ludności, bezrobocie, rozwój i koncentrację kapitału, trudne warunki życia na wsi, brak oświaty ludowej, niewłaściwy rozwój ruchu zawodowego, nieszanowanie przez pracodawców ustawodawstwa społecznego i inne. Wyraźnie podkreślał też religijno-moralne aspekty rozwoju komunizmu, który z założenia jest ateistyczny i w tym duchu stara się wychowywać masy, rozbudzając w nich nieufność do Kościoła i kwestionując głoszone przezeń zasady moralne, co w konsekwencji prowadzi także do eliminacji zasad moralnych z życia publicznego.

²¹ Por. *Stanowisko i zadania duszpasterza wobec współczesnych ruchów społecznych*, Płock 1938.

²² *Tamże*, s. 8.

²³ Por. *Inteligencja w straży przedniej komunizmu*, Katowice 1939.

Przedstawiwszy z dużą kompetencją przegląd inicjatyw, publikacji, wydawnictw, organizacji służących rozpowszechnianiu i umacnianiu wpływów komunistycznych w ówczesnej Polsce na koniec wskazywał na możliwości oddziaływania inteligencji przez odrodzenie indywidualnego i społecznego życia chrześcijańskiego wyrażającego się w czynnej miłości bliźniego i kształtowaniu ducha sprawiedliwości jako podstawy ładu społecznego. Zadaniem inteligencji jest więc wskazywanie pewniejszych dróg poprawy życia społecznego, niż czyni to komunizm, przyczynianie się do poznania jego istoty i związanych z nią zagrożeń oraz zespalandie sił społecznych w celu wspólnego przeciwdziałania jego wpływom. Przepowiadając zaś w zakończeniu swej pracy zwycięstwo miłości jako przeciwwagę komunizmu ks. Wyszyński pisał: *Walczyć współcześnie ze sobą dwa światy, dwa porządki: ateistyczny komunizm i chrześcijaństwo. Dla Kościoła walka nie jest ani rzeczą nową, ani straszną. Kościół nigdy walki się nie lękał, ani nigdy od niej się nie uchylał. Kościół bowiem ma w sobie tradycję ewangelicznej łodzi, miotanej wiatrami, z której Chrystus nauczał. Kościół-łódź jest oswojony z burzami i gromami. Patrzył on na walki wieków, z których każdy wносił coś do kultury chrześcijańskiej. Kościół jest spokojny o wynik nowej wczeszwiatowej wojny ludzkości. Dlaczego? Bo wynik tej wojny zależy od zasad, w imię których jest prowadzona. A ścierają się dwie wielkie zasady: nienawiści i miłości!*²⁴

* * *

Jak wynika z przedstawionego wyżej przeglądu piśmiennictwa, późniejszy prymas Polski dobrze orientował się w istocie komunizmu, jego prawdziwych celach i metodach działania, zdając sobie jednocześnie sprawę z realnego zagrożenia płynącego ze strony ideologii komunistycznej dla życia społecznego w Polsce. O tym, że przewidywania te były słuszne, świadczyły powojenne losy kraju i praktyka panującego w nim systemu politycznego oraz losy Kościoła w Polsce i samego prymasa Wyszyńskiego. W swych studiach na temat komunizmu opierał się on przede wszystkim na teoretycznych założeniach tej ideologii, doświadczeniach państw, które zetknęły się z jej praktyczną realizacją oraz na nauczaniu społecznym Kościoła²⁵. Ks. Wyszyński właściwie nie wychodził poza treści zawarte w *Magisterium Ecclesiae* w tym zakresie, odczytując je w kontekście aktualnej sytuacji społecznej Polski i upowszechniając w sposób przystępny i jasny. Jego krytyka komunizmu nie miała charakteru filozoficznego czy tym bardziej politycznego. Można powiedzieć, że był on antykomunistą w znaczeniu teologicznym. Nie dlatego sprzeciwiał się tej

ideologii, by uważał, że inny system sprawowania władzy jest lepszy, ale przede wszystkim dlatego, że ten system był sprzeczny z prawem natury, a więc z Bożym porządkiem wartości, którego naruszenie zawsze musi prowadzić do upokorzenia człowieka, naruszenia jego godności, do niepokojów i napięć społecznych.

Kompetencje ks. Wyszyńskiego w tej dziedzinie miały owocować przez ponad 30 lat jego prymasowskiej posługi Kościołowi w Polsce. Jego wybór na urząd prymasa Polski nie budzi więc dzisiaj zdziwienia i jest świadectwem prawdy, że często Pan Bóg w wyjątkowo trudnych momentach daje Kościołowi pasterzy na miarę czasów, w których mają oni pełnić swą misję. Można zatem przypuszczać, iż nominacja prymasowska Stefana Wyszyńskiego była ściśle związana z jego kompetencjami naukowymi i osobistymi zainteresowaniami w tej dziedzinie, która na progu okresu powojennego była szczególnie aktualna i ważna. Prymas Wyszyński będący w chwili swej nominacji najmłodszym biskupem polskim był więc w pełni przygotowany do roli, jaką wyznaczyła mu Opatrzność. Trudno bowiem nie dostrzec, że w tym właśnie momencie, gdy Kościołowi przyszło się zmagać się z ideologią komunistyczną na ziemiach polskich, tak kompetentny pasterz Kościoła był w Polsce wyjątkowo potrzebny. Nie poddając się złudzeniom i propagandowym mirażom umiał przeprowadzić Kościół przez grożące niebezpieczeństwa i służyć narodowi w zachowaniu jego tożsamości. Obronie Polski przed wpływami ideologii komunistycznej poświęcił całą swoją prymasowską posługę łącząc elastyczność w działaniu na rzecz obrony godności i praw człowieka z nienaruszalnością zasad społecznego nauczania Kościoła. U schyłku życia doczekał się początku końca tej ideologii, przezwyciężonej w końcu przez postawę solidarności międzyludzkiej, sprzeciwiającej się duchowi walki głoszonej przez komunizm i będącej społecznym wyrazem cnoty miłości przezwyciężającej nienawiść.

Piotr Nitecki

²⁴ Tamże, s. 143.

²⁵ Por. Tadeusz Ślipko, *Stosunek Kościoła do socjalizmu w rozwoju historycznym*, „Colloquium Salutis”, 1982, s. 53–66; Piotr Nitecki, *Il comunismo é finito?* „Synesis”, 1990, nr 1, s. 15–19.



Powaga i młodość

Dla ludzi w sile wieku 10 lat to nie epoka. Dla dwudziestolatka to prawie całe świadome życie. Zaczynam od banału, bo czasem warto uprzytomnić sobie, że czas nie dla wszystkich pracuje tak samo. Nawet jeśli uwzględnię zmiany, jakie zaszły np. w moim życiu w ostatniej dekadzie – a są one istotne – nie mogę, i nie chcę, wyrwać tego ważnego ogniwa z łańcucha zdarzeń, w których z własnej woli uczestniczyłem. Mój prywatny „film” zaczyna się wyblakłymi ujęciami z końca wojny i dobrze zachowanymi kadrami z okresu rozkułaczania rodzinnego gospodarstwa. Potem następują inne sceny, w których prywatność bohatera jest ukazywana na tle decyzji i wyborów ideowych i politycznych. Mając taką perspektywę nie mogę wydarzeń Sierpnia '80 i następujących po nich polskich przemian opisywać używając czasu przeszłego. Na skali mego życia jest to historia, która rozgrywa się dzisiaj. A jak te same wydarzenia są umieszczone na skalach dzisiejszych dwudziesto- i trzydziestolatków?

Odwieczne napięcia między pokoleniami zstępującymi i wstępującymi są spowodowane, jak sędzę, niemożnością uzgodnienia „punktu obserwacyjnego” i dlatego to, co dla jednych znaczy rozciągające się z wiekiem „dzisiaj”, dla drugich bywa odległym „wczoraj”. Wydaje się, że w okresach szybkich przemian społecznych nieuchronnie dochodzi do ujawniania się różnic w traktowaniu czasu między uczestnikami wydarzeń a ich młodszymi braćmi – mówiąc umownie. Różnice te, skądinąd naturalne, były u nas przytłumione ze względów politycznych. Znaczna część społeczeństwa – dzieci nie wyłączając! – opowiadała się przeciwko systemowi i konwencja walki z wyraźnie nazywanym przeciwnikiem narzucała określone sposoby zachowania się; cnotą była jedność uzyskiwana nawet za cenę przemilczania pojawiających się przecież różnic... To nie było normalne. „Solidarność” musiała się podzielić, ponieważ solidarność i jedność nie są elementami scalającymi miliony ludzi w czasach i w państwach „normalnych”. My stajemy się normalni, a zatem mamy prawo różnić się między sobą. Chodzi tylko o to, aby to różnienie się nie wykraczało poza ramy naznaczone interesem demokratycznego państwa. Dopiero teraz zaczynamy odkrywać rzeczywisty sens słów „demokracja” i „pluralizm”. I okazuje się, że nie wszyscy są przygotowani na odkrycie, iż postawy antykomunistyczne nie wyczerpują całego sensu tych słów. Zbyt często okazuje się, że te słowa-wytrychy były uży-

wane jako narzędzia w walce z „realnym socjalizmem“ bez wewnętrznego przyswojenia sobie ich rzeczywistych treści. Odnoszę wrażenie, iż trudności w porozumieniu się nas, starszych, z młodymi tu mają swe źródło. Ryzykując popadnięcie w uproszczenie stawiam tezę, że dla liczącej się części młodych jest ważne, jak my, starsi, traktujemy słowa „demokracja“ i „pluralizm“. Po prostu: jesteśmy dla części młodych mało wiarygodni – nie wierzą naszym zapewnieniom o oczyszczającej roli Sierpnia, uważają nas za kombatantów mitologizujących swe życie. Podziały polityczne tak dla nas ważne (czy było się członkiem PZPR, kiedy nastąpiło zerwanie, stopień zaangażowania się w podziemie itp.), dla wielu z nich, młodych, nie mają większego znaczenia – to było dawno, powiadają, to są wasze kombatantkie porachunki.

Co my w ogóle wiemy o młodych, o tych, którzy wchodzili w dojrzałość na początku lat osiemdziesiątych i o tych z roczników jeszcze młodszych? Ja wiem na ten temat niewiele. Domyślam się jednak, że młodzież musiała się jakoś bronić przed psychicznym rozchwianiem w trudnym dla nich do zrozumienia i przyjęcia dziwnym świecie dorosłych. Mówimy: ostatnia dekada zmieniła Polskę – to prawda. Tylko że zmiana ta jest wyraźnie widoczna na tle tego, co mamy utrwalone na naszym prywatnym filmie pamięci. Inaczej rzecz się przedstawia z punktu widzenia ludzi młodych. Dla nich najdawniejszym wspomnieniem są jakieś resztki „realnego socjalizmu“ w jego Gierkowskim wydaniu, sceny z „solidarnościowych“ szesnastu miesięcy, stan wojenny i lata późniejsze, euforia wygranych wyborów, rząd premiera T. Mazowieckiego, „wojna na górze“ i szarpanina o Belweder.

Fakt, iż tak wielu młodych poparło w wyborach prezydenckich S. Tymińskiego, jest sygnałem alarmowym. Tych sygnałów jest zresztą więcej. Jednym z nich jest narastanie zachowań agresywnych, nie tylko zresztą wśród dorastających dzieci i młodzieży. Nie sięgając w odległą przeszłość ani do zniszczeń moralnych spowodowanych wojną i okupacją – choć są to przecież czynniki kształtujące jakoś naszą dzisiejszą moralność – trzeba powiedzieć, że stan wojenny wywarł na nas wszystkich niekorzystny wpływ. Szczególnie dotyczy to dorastającej wtedy młodzieży. Młodzi bronili się podświadomie przeciwko temu, co niosła z sobą „poetyka“ tego okresu: uciekali w kpinę ze wszystkiego i wszystkich, chronili się w odizolowanych światach poddanych rytmowi „wyznawanej“ muzyki, reagowali czasem agresją – pochwalaną przez starszych, jeśli tylko skierowana była przeciwko systemowi i związanym z nim ludziom. Dziś wyraźnie

widać zniszczenia, jakie spowodował stan wojenny, który był regularną wojną domową w sferze psychiki. Okres ten utrwalił mechanizmy biało-czarnego postrzegania rzeczywistości społecznej i ta skaza długo jeszcze będzie w nas obecna utrudniając proces wytwarzania odruchów prawdziwie demokratycznych i pluralistycznych.

Kłopotliwy mecenas

Ukazujący się w Poznaniu miesięcznik „Czas Kultury” wart jest szerszego omówienia choćby dlatego, że jest to dobrze redagowane pismo będące – jak się zdaje – głosem młodych, którzy wchodzili w dojrzałość razem z powstawaniem „Solidarności”. Skupieni wokół Rafała Grupińskiego zdołali stworzyć, utrzymać i ukształtować pismo znaczące coraz więcej na naszym rynku prasowym. W kategorii miesięczników adresowanych do wąskich grup inteligenckich zainteresowanych ambitną literaturą, filozofią i historią „Czas Kultury” ma swe znaczące miejsce. Wciąż jest jednak za mało znany, jak na klasę, którą prezentuje. Być może ta swoista zмова milczenia stołecznych kręgów opiniotwórczych jest ceną płaconą przez Redakcję za związanie się z „Solidarnością Walczącą”. Mamy tu do czynienia z paradoksem: pismo stawiające sobie za cel autonomię sfery kultury (ściślej: refleksji nad kulturą), a więc i rozluźnienie jej doraźnych związków z polityką, stało się ofiarą polityki.

Wróćmy do okresu stanu wojennego. W Poznaniu działa podziemie solidarnościowe wydające „Obserwatora Wielkopolskiego” – typowe pismo polityczne tamtego czasu; zagadnienia kultury, siłą ciśnienia bieżących wydarzeń, nie mają tu większych szans. Grupa, której tematyka kultury jest najbliższa, zaczyna wydawać periodyk „Bez Debitu”, ale inicjatywa pada po wypuszczeniu w świat dwu numerów.

W Poznaniu silną pozycję w podziemiu miała „Solidarność Walcząca” kierowana przez Macieja Frankiewicza wsławnego trzema ucieczkami z aresztów. Partia ta była nie tylko dobrze zakonspirowana, ale i zorganizowana i z czasem stała się prężnym i skutecznym wydawcą świadczącym usługi poligraficzne także „Solidarności” bez przymiotnika. Poznański Oddział „SW” wydawał interesujący kwartalnik „Czas”, w przygotowaniu którego uczestniczył wspomniany wyżej R. Grupiński. To właśnie on zaproponował wyłączenie działu kulturalnego z kwartalnika i powołanie odrębnego pisma – tak narodził się „Czas Kultury”. Mimo iż Grupiński nie podzielał wielu poglądów bliskich M. Frankiewiczowi – *nie wahał się ani chwili* – wyznał

w liście do mnie (z 2 III 1991). *Odtąd „SW” widniało jako wydawca, a pismo żyło swoim życiem. W ogóle nie myślałem wówczas, że ów wydawca tyle przysporzy mi zmartwień, choć nie sam z siebie, gdyż to on rozwiązywał moje zmartwienia (...), lecz z racji wrogiego traktowania go przez centrum „Solidarności”* – wspomina redaktor naczelny.

Nie wchodząc w szczegóły, powiedzieć jednak trzeba, że pismo musiało przełamywać opory środowiskowe i tylko rozwadze i odporności psychicznej jego twórców i redaktorów należy przypisywać utrzymanie „Czasu Kultury” na pozycji periodyku krytycznego wobec różnych „świątych krów”, ale przecież nie awanturniczego. Redaktorzy „Czasu Kultury” musieli wykazać sporo zdrowego rozsądku, aby nie dać się wepchnąć do kąta z napisem: Tu jest rezerwat awanturników i nihilistów.

Sprawozdanie z lektury – okres pierwszy

Po tym przydługim wstępie sięgnijmy po samo pismo. Moje sprawozdanie z jego lektury będzie wyrywkowe, lecz – mam nadzieję – nie stronnnicze. Chyba że stronnicy jest sam fakt zajęcia się właśnie tym tytułem i chęć zaprezentowania go na łamach „Przeglądu Powszechnego”...

Zacznijmy od suchego wyliczenia: 1985 r. – nr 1; 1986 – 2; 1987 – 3 oraz 4-5; 1988 – 6 i 7; 1989 – 8, 9-10, 11-12; 1990 – 13-14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22-23; 1991 – 1-2, 3-4 (24-25; 26-27). Począwszy od nr. 16 (maj 1990) pismo zmienia wydawcę: „SW” Oddział Poznań zastępuje „Obserwator” – Sp. z o.o. Od nr. 17 (czerwiec 1990) zmienia się, i stabilizuje, szata graficzna. Trzon Redakcji stanowią, oprócz naczelnego, Dariusz Gościniak, Anna Grupińska, Bolesław Kuźniak, Radosław Okulicz-Kozaryn, Andrzej Piątek (opracowanie graficzne – ciekawe!), Roman Starzyński (sekretarz redakcji), Tadeusz Żukowski. Tak to przynajmniej rysuje się po analizie dorobku pisma. „Czas Kultury” ma także swych przedstawicieli zagranicą: Włodzimierz Fenrych – Anglia, Piotr Gumpera – USA i Renata Jabłońska – Izrael. W odróżnieniu od wielu czasopism są to rzeczywiście współpracownicy, a nie osoby używające swych nazwisk dla podniesienia prestiżu danego tytułu. Podkreślam to, ponieważ uważam sprawę współpracowników za papierek lakmusowy, za pomocą którego łatwo można rozpoznać intencje Redakcji: czy chodzi o licytowanie się nazwiskami, czy o codzienną pracę organiczną w piśmie. „Czas Kultury” wybiera zdecydowanie to drugie.

Szukanie tego, co odróżnia „Czas Kultury” od innych tytułów

o zbliżonym profilu, ma sens tylko w przypadku uznania, że o oryginalności nie stanowi jakiś jeden uderzający czytelnika wyróżnik, ale raczej ogólny klimat, w którym jest zanurzone pismo. Pismo zaznaczające więź literatury z innymi dziedzinami sztuki i – co bywa u nas obecnie rzadkością – z filozofią, Greków nie wyłączając.

Poświęcone kulturze polskiej, ale widzianej w zetknięciu z innymi kulturami, pismo wolne jest od polonocentryzmu. Zaświadczają o tym rozmowy z Julianem Strykowskiem i Stanisławem Barańczakiem, Ryszardem Krynickim i Jerzym Ficowskim, Henrykiem Grynbergiem i Renatą Jabłońską... Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że wymienionych przed chwilą rozmówców „Czasu Kultury” charakteryzuje powaga tonu, ale bez śladów napuszenia. W ogóle omawianemu pismu udało się połączyć powagę i rzetelność z młodzieńczą skłonnością do mówienia starszym rzeczy nie zawsze przyjemnych.

Redakcja jest otwarta na inaczej niż ogół myślących czy wierzących, ale nie popada w przesadę. Surowym sprawdzianem może tu być tematyka żydowska; przewija się ona niemal stale przez kolejne numery pisma, ale nie jako modny ostatnio u nas ozdobnik, lecz w sposób naturalny – a zatem poważny. Jeśli pojawia się tekst o Wilnie, to jako o miejscu szczególnym, położonym „Między czterema kulturami” (Philippe Ludwig – 8/89). Jeśli Iwo Werschler pisze szkic „Z dziejów stosunków polsko-ukraińskich w II Rzeczypospolitej” (11-12/89), to stać go i na takie stwierdzenie: *Dostrzegając i krytykując błędy i głupotę jednej strony (polskiej – MJ), nie powinniśmy zamykać oczu na to, co robiła druga. Paradoksem jest, iż Ukraińcy, którzy mimo wszystko posiadali w II Rzeczypospolitej najlepsze warunki i możliwości rozwoju narodowego ze wszystkich państw, w jakich w owym czasie przyszło im żyć, Polskę właśnie traktowali jako głównego wroga i okupanta.*

Oczywiście fakt, iż „Czas Kultury” nie był ulubionym dzieckiem wszystkich poznańskich opozycyjnych gremiów, i że powstał poza środowiskiem uniwersyteckim i poza ugrupowaniami pisarzy, wywierał wpływ na Redakcję. W niektórych komentarzach wyczuwa się gorycz odrzuconych: *Nasze pismo wychodzi (...) od blisko 3 lat w Poznaniu przy absolutnej obojętności jego środowisk intelektualnych i twórczych – czytamy w słowie od Redakcji (7/88). Dostaje się więc środowisko naukowe i literackie, którym zarzuca się kunktatorstwo: ustawianie się piersią do biurka władzy, a tyłem do drzwi prowadzących na otwartą przestrzeń; jednym słowem duch Papkina ciągle jeszcze stroi się w wallenrodyzm.* Dostaje się także Kościółowi lokalnemu, któremu zarzuca się nadmierną „wstrzemięźliwość” po 13

grudnia: *Niepokoi nas nie od dzisiaj postawa arcybiskupa Stroby, którego aktywność i pasterską opiekunczość dostrzec można jedynie wówczas, gdy postanawia on powstrzymać lub wręcz uniemożliwić społeczne, niezależne inicjatywy wielokrotnie podejmowane przy poznańskich kościołach.*

Jest w tych zdaniach zapewne dużo przesady (pamiętajmy, kiedy były one formułowane) i przywołuję je nie w charakterze „dowodów rzeczowych” obrazujących obiektywnie sytuację środowisk kultury w Poznaniu na początku lat osiemdziesiątych, lecz jako przykład postawy ludzi kształtujących omawiane pismo. Na pewno można im zarzucić brak wyważenia wszystkich „za” i „przeciw” w prezentowanych ocenach sytuacji, ale krzywdzące byłoby pomawianie ich o programowy nihilizm; sądzę, że nawet zarzut uprzedzenia do Kościoła czy tzw. środowisk opiniotwórczych nie byłby uzasadniony. W cytowanym właśnie tekście znalazło się np. dobre słowo o aktywności *środowiska pisma i wydawnictwa dominikańskiego „W drodze”.*

Bolesne – bywa że niesprawiedliwe – krytyki nie powinny dziwić w piśmie programowo zbuntowanym; w dobrym sensie tego określenia. W gorzkim artykule Sotera (Dariusz Gościński) zatytułowanym „Między kruchą a prezbiterium” (7/88) znajdujemy wyjaśnienie, iż autor dlatego nie pisze o pozytywnych działaniach Kościoła, ponieważ nie to jest jego celem, a poza tym o takich poczynaniach *przeczynać można szeroko na łamach prasy katolickiej. Sam jednak szczerze podziwiam i wysoko cenię sobie te liczne, pozytywne przejawy kościelnej działalności.* A zatem autorzy „Czasu Kultury” starali się mówić o sprawach niepopularnych ujawniając drukiem to, co rzadko wychodziło na światło dzienne, a o czym szeptało się w zaufanym gronie. *Celem tego szkicu nie jest atak – zastrzega się Soter. – Słowa te wypowiada człowiek wierzący, szczerze zatroskany o teraźniejszość i przyszłość Kościoła polskiego, o jego kształt i oblicze. Jako intelektualista widzę w Kościele polskim ogromne pokłady rezerw nie wykorzystanych, wiele zaprzepaszczonej inwencji, wiele rozkładającej go biurokracji zaczerpniętej ze zgoła innych rejonów, wiele przejawów sowietyzacji, niechlujstwa, abnegacji i pospolitego zła.*

Nie miejsce tu, by szczegółowo streszczać wspomniany artykuł. Wystarczy nadmienić, że autor sporo miejsca poświęca formacji kapłanów twierdząc, iż *wiele do życzenia pozostawia i ujawnia coraz więcej mankamentów wyższe szkolnictwo seminaryjne.* Wyrywa mu się nawet okrzyk: *Jakże biedne są te parafie, w których kapłani są gorzej wykształceni od wiernych. Niestety, coraz więcej takich parafii.*

Dobrym uzupełnieniem cytowanego szkicu jest rozmowa Sotera

z Księdzem Markiem („Chrystus nie prosił o zezwolenie“ – 7/88) nie ujawniającym swego nazwiska, ponieważ – jak powiada – *na udzielenie wywiadu muszą posiadać zezwolenie władz kościelnych, a tu mogłyby być kłopoty*. A przecież Ksiądz Marek nie głosi herezji. W zakończeniu rozmowy prosi o *wyrozumiałość dla księży i hierarchii*. Ale równocześnie przyznaje, że *krytyka jest potrzebna, bo jest motorem wszelkiego postępu i rozwoju*. (...) *Chrystus nie przychodzi do nas pod postacią głupiego księdza, tylko przez jego osobę chce nam jaskrawiej unaocznić pewne sprawy. Wiara to nie sterty sformalizowanych druków, zaświadczeń, metryk, kartek od spowiedzi, komunii, to (...) to, co ponad tym. Jeśli więc na drodze życia spotykamy Kościół, którego nie możemy zaakceptować, zwróćmy na to uwagę i starajmy się pomóc, aby coś w nim zmienić*.

Przenieśmy się teraz na inny grunt, literacki. Jest to tym bardziej wskazane, że redaktor naczelny ma tu wiele do powiedzenia. Zaczniemy od lektury eseju „Nędza literatury“ (3/87) będącego polemiką ze szkicem Leszka Szarugi „Wielkie oczekiwanie“, opublikowanym w paryskiej „Kulturze“ (5/86). Zanim powiem o istocie sporu, chcę wydobyć pewien sąd Grupińskiego dotyczący, co prawda, sprawy tu pobocznej, lecz na tyle charakterystycznej, iż warto o niej wspomnieć. Komentując zdanie Szarugi o otwarciu się polskiej literatury na naszych sąsiadów Grupiński pisze: *Inaczej też, z dala od lirycznych wizji i stereotypów historycznych przedstawia problem współżycia z narodami, które niegdyś zamieszkiwały Rzeczypospolitą Obojga Narodów, Kazimierz Podlaski (Bohdan Skaradziński – MJ) w ważnej książce: „Białorusini, Litwini, Ukraińcy – wrogowie czy bracia?“ To raczej tej książce, nie wymienionej przez Szarugę, należy przypisać „szczególną rolę“ wewnątrz rozwijanego w naszej kulturze wątku stosunków Polski z jej sąsiadami, aniżeli podawanej za przykład eseistyce Włodzimierza Paźniewskiego czy, tym bardziej, Adama Zagajewskiego; nie umniejszając wartości tekstów tych ostatnich. Paźniewski i Zagajewski bliżsi są tradycji kresowego arkadyjskiego mitu, Podlaski zaś rozdrapuje rany, mitom, w imię historycznej prawdy zdecydowanie się przeciwstawiając.*

R. Grupiński jest uczulony na mity. Rozumiejąc ich znaczenie dla życia duchowego każdego narodu przeciwstawia się bezmyślnemu ich powielaniu, a jeszcze bardziej niepotrzebnemu mitologizowaniu współczesności.

Dla Grupińskiego takie mitologizowanie niewiele różni się od świadomego zafałszowywania historii. Uważa on – przechodzę już do istoty sporu – że poważną chorobą niezależnej krytyki literackiej,

której typowym przedstawicielem jest, według niego, L. Szaruga, jest *podporządkowywanie współczesnych kryteriów i ocen, anno domini '86, sposobom myślenia o literaturze i jej wartościowaniu wypracowanym już dość dawno, przez pokolenie '68, które zwyciężywszy na polu etycznym, skąd jego wpływ i autorytet, przegrało walkę o własne przetrwanie w sferze języka, nadmiernie wystawionego na ciśnienie świata*. Mówiąc prościej, Grupiński twierdzi, że pokolenie '68, odznaczające się zresztą wyjątkową, jak na nasze warunki, samoświadomością i wciąż wpływające na funkcjonowanie opinii literackiej – nie chce przyjąć do wiadomości upływu czasu. Pokolenie to, dysponując sprawnymi piórami i możliwościami wpływania na opinię publiczną, zmitologizowało samo siebie. W tym sporze – pisze Grupiński – *chodzi o sposób myślenia, myślenia, które do krytyki literackiej i literatury wniosło wraz z sobą pokolenie '68 (...)*. Temu to pokoleniu Szaruga i inni przypisują rolę punktu zwrotnego w odbudowywaniu przestrzeni kulturowej, jakby nie dostrzegając, że język, który temu zadaniu kiedyś służył, dziś uległ już „zmęczeniu” (...) Co gorsza, mamy tu do czynienia z wyraźnymi objawami samozadowolenia i swoistym, ukrytym dążeniem do monopolu na rację, ułatwionym przez niewątpliwe, powszechne uznawanie ich licznych przecież zasług.

Przypomnijmy, że zdania te zostały napisane pod koniec 1986 r. i trzeba było nie lada odwagi (a może determinacji?), by ogłosić je drukiem. Był to przecież czas, kiedy ważyło się słowa, aby nie mogły być wykorzystane przez przeciwnika politycznego. Prowadziło to do daleko posuniętego samoograniczania się w piśmie i podczas mniej lub bardziej publicznych wystąpień; panował wtedy niepisany kodeks nakazujący raczej przemilczenie niż krytykę „swoich”. R. Grupiński złamał ów kodeks i jego ważne teksty nie wzbudziły dyskusji, na którą zasługiwały. Nie obchodzi mnie w tej chwili czy cytowany autor miał rację, czy jej nie miał atakując niektóre przejawy „postawy pokolenia '68”. Ważne, że w ogóle postawił znaki zapytania, że wypowiedział swoje zdanie w sprawie żywo go obchodzącej, że próbował upomnieć się o autonomię literatury. *Obecność lub brak zaangażowania politycznego w literaturze zdaje się nie mieć, tak naprawdę, istotniejszego znaczenia dla jej rozwoju, poziomu czy wewnętrznego samopoczucia* – stwierdza ostrożnie. Jest w tym stwierdzeniu protest przeciwko polityzacji literatury. Dziś widzimy, że uwagi Grupińskiego nie były wydumane przez kogoś, kto swą siłę czerpał li tylko z irytacji, że *przedstawiciele pokolenia '68 nie chcą zejść ze sceny*. Rzekniste intencje autora odśladania następujący cytat: *Z sympatią można więc przyglądać się wysiłkom Barańczaka, Zagajewskiego czy*

Krynickiego, ale nie można zgodzić się na kształtowanie obecnych ocen życia literatury polskiej, jej przeszłości i nadziei z nią związanych tylko na modłę lat siedemdziesiątych, według kryteriów przesłania, powinności i zaangażowań w życiu narodu, jak czynią to liczni krytycy pism niezależnych w kraju, wciąż te same nazwiska stawiając za wzór.

Oderwijmy się od zagadnień krytyki literackiej i sięgnijmy – wybiórczo – do innych tekstów, np. do notatek Piotra Gumpersa z Nowego Jorku nazwanych „Kąpiele” (15/90). Przywołuję tego autora nie dlatego, że zgadzam się z każdym jego sądem; przypominam go dlatego, że „Kąpiele” są osobistą wypowiedzią malarza, grafika i rysownika przebywającego od 1982 r. w USA. Fakt, iż Gumper ma możliwość nieskrępowanej wypowiedzi, dobrze świadczy o „Czasie Kultury”, choć niektóre sformułowania autora mogą narażać Redakcję na przykrości. Komentując ostrożne wypowiedzi ministra spraw zagranicznych, Krzysztofa Skubiszewskiego, w sprawie ewentualnego zjednoczenia Niemiec, Gumper wali na odlew: *Niemcy się zjednoczą, czy chcemy tego, czy nie, mając poparcie całej zjednoczonej Europy. Jest jasne, że liberalizacja w NRD odciągnie sporo pieniędzy, które mogłyby wpłynąć do Warszawy, ale nie usprawiedliwia to faktu myślenia kategoriami niedopieczzonej nałożnicy. Polski minister nie bardzo wie co zrobić z faktem zwalonego muru. Nie rozumie innej Europy, nie rozumie podzielonego narodu.*

Ubolewając, że nie doszło do wspólnej mszy św. na Górze Św. Anny odprawianej w języku polskim i niemieckim, postulowanej przez bpa Nossola, autor stwierdza: *Żyjący okazali się ludźmi przeszłości. Przywiązani do tradycji swoich wyselekcjonowanych walecznych dziadków, stojąc na ich grobach, wymachują wymaginowaną szabelką, w stronę wypchanego pieniędzmi niemieckiego potwora. Co to są za ludzie, którzy zniszczyli idee biskupa? Czego się boją? Swojej słabości? Dlaczego w takim razie tak bardzo pchają się do Nowej Europy? Jeśli tam chcą wejść, to na jakiej zasadzie? Prokuratora-malkontenta? Sumienia Europy (!)? Kto ich tam będzie potrzebował, w ich dziewiętnastowiecznej postaci? Żydzi ogłosili się Sumieniem Świata, my Sumieniem Narodów. Dwóch godnych siebie partnerów.*

Odnosząc się do artykułu o Polsce, który Janusz Głowacki zamieścił w „New York Times”, Gumper zauważa – zresztą nie bez złośliwości – że zabrakło w tym artykule czegoś, czego można by się spodziewać po człowieku, który ma ambicje bycia artystą-pisarzem. *Zabrakło czegoś o ludziach, którzy są autorami zmian. Zabrakło pochwały dla tego, co tam się dzieje dobrego, zabrakło serca w krytycznym spojrzeniu na złe.*

Każde z tych stwierdzeń można zaatakować, a już co najmniej obudować komentarzem, że to nie tak, lub niezupełnie tak itd. Ale przecież nie o to chodzi; walorem interesującego nas pisma jest szczerość wypowiedzi. W cytowanym już liście redaktora naczelnego do mnie jest interesujący fragment – wart przytoczenia. Otóż Grubiński stwierdza tam, że jego pismo walczy z czymś, co nazwałbym roboczo „instytucją tekstu”. *Nie interesują nas bowiem w „Czasie Kultury” najlepiej nawet napisane teksty, jeżeli nie widać w nich indywidualnej ręki i nie czuć indywidualnego smaku autora, jeżeli nie można po tekście rozpoznać powodu (poza formalnym, że zamówiono np. recenzję więc jest oto recenzja), dla którego został on napisany. Upraszczając, bardziej interesuje nas autor jako osoba, którą możemy chociażby bardzo mgliście rozpoznać dzięki otrzymanemu tekstowi oraz ukonkretniony czytelnik, do którego tekst ów jest kierowany, niż samo to naczynie niosące najlepszy bodaj napój, jeżeli dawca orzeźwienia jest anonimowy, a obdarowany, nie jest nawet pytany o to, czy tak naprawdę chce mu się pić.*

Osobiście odpowiada mi taki punkt widzenia. Dobrze, iż istnieje pismo zadziorne. Jeszcze lepiej, że nie jest to zadziorność ani dla samego faktu bycia „młodym niepokornym”, ani dla środowiskowego poklasku garstki wyrafinowanych czytelników. Odnoszę wrażenie, że jest to pismo robione przez logicznie myślących pasjonatów, którzy dobrze wiedzą, czego chcą. W każdym razie lektura „Czasu Kultury” z jego pierwszego okresu utwierdziła mnie w przekonaniu, że jest to jedno z ważniejszych pism literacko-filozoficznych swego czasu. Pismo uczące po prostu tolerancji.

W ostatnim numerze firmowanym przez „Solidarność Walczącą” znajdujemy rzetelny szkic Iwo Werschlera „Obrona Lwowa w listopadzie 1918”, w którym jest cytowany list z tamtych czasów mówiący o konieczności pojednania się Polaków i Ukraińców: *Lwów jest polski (...) ale odważmy się przyznać przed sobą samymi, że kraj i lud w bezwzględnej większości jest ruski (ukraiński – MJ).* Warto przypomnieć także dziś – a może właśnie dziś! – te słowa. Warto też stwierdzić, za Ireneuszem Sieradzkim („Zdażyć przed Panią Krall”): *W polskiej literaturze czeka jeszcze jedno tabu do przełamania. Opis Polaków czynnie biorących udział w mordowaniu Żydów. Że takich akcji nie było, nie chce mi się wierzyć, już choćby biorąc rzecz całą z punktu widzenia rachunku prawdopodobieństwa.* I jeszcze jeden cytat z tego autora: *Polacy pamiętają Rosjanom (może należałoby raczej powiedzieć Ukraińcom – nie, raczej jednak zrusyfikowanym Ukraińcom) zniszczenie cmentarza Orląt we Lwowie, który został zawalony ziemią*

i odpadkami ze śmietnika. Dzisiaj, gdy sytuacja międzynarodowa się zmieniła, można było śmietnik zlikwidować (nie całkiem – MJ). Cmentarzy żydowskich w Polsce nie da się w żaden sposób odsłonić, tych cmentarzy już nie ma. Przynajmniej w bardzo wielu przypadkach.

Przypominam: to wszystko wydrukowano pod firmą „SW” Oddział Poznań.

Na swoim

W programowym krótkim przesłaniu do „Drogiego Czytelnika!”, jakim Redakcja otwiera nowy okres istnienia pisma, czytamy: *Życie literackie w Polsce potrzebuje nowych, śmiałych myśli i nowego ducha, potrzebuje radykalnych zmian. Dlatego spośród tych, którzy chcą publikować artykuły krytyczne, którzy tłumaczą i komentują, uprawiają filozofię lub są zwolennikami twórczej kontestacji, szczególnie zależy nam na debiutantach, na ludziach młodych (przynajmniej młodych duchem), niecierpliwych i poszukujących. Robiliśmy dotąd i chcemy nadal robić pismo śmiało podejmujące najtrudniejsze i najbardziej kontrowersyjne tematy, pismo toczące stały spór z przyzwyczajeniami w myśleniu, ze stereotypami w zachowaniach i utrwalonymi gustami estetycznymi. Prowadziliśmy i mamy zamiar nadal prowadzić stały spór ze współczesnością, także w wymiarze polityki, ale będziemy też kontynuować nasz dialog z przeszłością.*

Zobaczmy, jak to wygląda w praktyce. Oto artykuł R. Grupińskiego „Tłuste zjada chude” (16/90) będący namiętnym protestem przeciwko „redukcji nacjonalistycznej”; według autora kategorie narodu i katolicyzmu nie wyczerpują złożoności i bogactwa kultury polskiej – a właśnie te dwie kategorie mogą w tej chwili zapanować nad umysłami w kraju. Piastowski model jednorodnej etnicznie Polski lansowany, nie bez sukcesów, przez komunistów może być teraz wspierany przez Kościół. Kościół bowiem, powiada autor, popełnił ostatnio „grzech zaniedbania”, nie potrafiąc, lub nie chcąc, *wykorzystać bogactwa myśli i doświadczeń, które w bramy świątyń w całym kraju wnosili lub chcieli wnieść nowi przybysze.* Grupiński sugeruje, że Kościół wystraszył się owych przybyszów szukających w świątyniach azylu w stanie wojennym przede wszystkim dlatego, że nie był – i wciąż nie jest! – przygotowany na dialog z inaczej myślącymi, a szczególnie z tymi, którzy nie kryją *krytycznego stosunku do samego Kościoła.* Tak ustawiwszy sobie Kościół Grupiński mówi twardo: *w świecie, w którym dobrowolnie zrezygnowano z różnorodności, w sposób naturalny tworzy się miejsce dla jej wrogów. Z grzechu zaniedbania*

niedaleko już do grzechu nietolerancji. Co się stanie – pyta autor – gdy Kościół zacznie wspierać swym autorytetem te grupy polityczne, które dążą do zwężania kategorii polskości?

Cytowany autor ma pretensje nie tylko do Kościoła, ale także do Pinów, jak określa polskich intelektualistów. Okazją do dyskusji z postawą wiecznego rewizjonizmu, jakiej hołdują niektórzy intelektualiści, jest wyznanie Adama Michnika, że – chcąc nie chcąc – on, intelektualista niezależny, pełni rolę błazna, w *rozumieniu, które nadał temu słowu przed trzydziestu laty Leszek Kołakowski*. Grupański uważa, że w dychotomię ról kapłana i błazna jest wmontowane milczące założenie istnienia dworu, co już, samo w sobie, jest nie do przyjęcia przez młodych. A poza tym, kontynuuje swój przewód sądowy autor, błazeństwo to rewizjonizm (*filozofia kwestionująca uznane absoluty; postawa negatywnej czujności*), zaś rewizjonizm to skierowanie się w przeszłość. Do jakiego stopnia przeszłość może wpływać na oceny teraźniejszości, świadczy przykład Michnika – twierdzi autor; Michnik próbuje opisać dzień dzisiejszy używając narzędzi, którymi posłużył się Kołakowski w innych czasach i w innej sytuacji politycznej. Zamiast rewizjonizmu potrzebna jest reinterpretacja – twierdzi Grupański. I zadaje dwa ważne pytania: *Czy z kast kapłanów i błaznów, którzy w międzyczasie stali się kapłanami własnego błazeństwa, wyłonią się odważni reinterpreteratorzy, alchemicy zrywający z dotychczasowymi sposobami myślenia?(...) Kto w najbliższym czasie zapanuje nad zbiorową wyobraźnią Polaków?*

I ten artykuł nie doczekał się polemiki, a przecież jego autor robi, co może, aby sprowokować dyskusję o kształcie naszej kultury. Prawda, że jego nawoływania do radykalizmu w reinterpretacji polskiego dziedzictwa duchowego są, jak to nawoływania, mało konkretne, prawda, że Grupański nie jest bezkrytycznym wielbicielem elit wywodzących się z pokolenia '68, ale to wszystko nie uzasadnia milczenia wokół jego tekstów i w ogóle wokół „Czasu Kultury”. To pismo porusza problemy drażliwe i już sam fakt ich wydobywania na powierzchnię, jest widocznie przez wielu uważany za towarzyskie wykroczenie, które powinno być ukarane milczeniem. Oczywiście, że znajdujemy tu zdania irytujące czytelnika przywykłego do nobliwej letniości naszych miesięczników. Nie w tym jednak rzecz. Są i zarzuty poważniejsze. Mnie np. zastanawia niechęć niektórych autorów „Czasu Kultury” do Kościoła instytucjonalnego. Odnoszę wrażenie, iż część piszących na tematy związane pośrednio z religią nie rozumie, lub nie chce zrozumieć, fenomenu Kościoła. Jest to tym dziwniejsze, że spotykamy tu ładnie prowadzony wątek metafizyczny, co

świadczy o docenieniu roli religii w życiu duchowym człowieka. Nie znam powodów, które każą Redakcji iść takim właśnie kursem: zainteresowanie metafizyką i krytyczna obserwacja Kościoła. A zatem zamiast puszczać się na ryzykowne wody dociekań powodów tej rezerwy (urazu?) w stosunku do Kościoła, wolę przyjąć „Czas Kultury” z dobrodziejstwem inwentarza: razem z tym, co mnie drażni – a drażni, bo jest poniżej poziomu pisma. Z drugiej zaś strony wolę przeczytać „niesłuszne” zdanie, ale napisane z pasją choć czasem krzycząco niesprawiedliwe, niż zdanie wyprane z treści; wolę dowiedzieć się z prasy o niechęci np. do niektórych zachowań ludzi Kościoła, niż być zaskoczony kiedyś rozmiarami tej niechęci i jej przeniesieniem się na sferę czysto religijną.

Redaktorzy i autorzy omawianego miesięcznika przyznali sobie prawo pisania o sprawach drażliwych i rzeczywiście robią wrażenie ludzi wolnych; przynajmniej w tym sensie, że trudno ich przypisać do jednej orientacji politycznej. Na pewno nie są to pogrobowcy „realnego socjalizmu” cieszący się z każdego błędu sił dziś rządzących państwem. Przeciwnie, są to ludzie o przekonaniach antykomunistycznych, ale pozwalający sobie na luksus nieakcentowania tego w każdym tekście. Wydaje się, że chcą oni wznieść się ponad podziały: „swój” „obcy” nie tylko w stosunkach etnicznych (dlatego tak wiele tu tekstów o wielości nurtów składających się na kulturę dawnej Rzeczypospolitej, a także o innych kulturach), ale także przy ocenie współczesnej naszej kultury, tak mocno poddanej ciśnieniu bieżącej polityki. Nie podejrzani o czynne wspieranie komunizmu korzystają w pełni z przywileju „późnego urodzenia” uderzając nawet w tych, którzy jeszcze niedawno byli ich bohaterami, Tadeusz Żukowski wyznaje: *Skończyła się (...) epoka ideologicznego obłędu i literatura będąca narzędziem jej zwalczania odchodzi do lamusa historii. Wraz z tym, co zwalczała (17/90).*

Dotyczy to nie tylko literatury. Autorzy „Czasu Kultury” są cięci na wszelkie próby zafałszowywania rzeczywistości i podzielają zapewne zdanie Ludwika Stommy (z którym przeprowadzono rozmowę publikowaną w 18–19/90), że w odpowiedzi na narzucane przez komunistów mity tworzą często, na zasadzie negatywu, kontrmity: *Teraz, kiedy można mówić, wolno, to właśnie ów kontrmit wyszedł z ukrycia, doszedł do władzy całkiem zaciemniając fakt, iż jest właśnie kontrmitem, a nie jakimkolwiek poszukiwaniem prawdy.*

Jednym z namiętych poszukiwaczy prawdy (swej prawdy?) jest obficie przeze mnie cytowany redaktor naczelny miesięcznika. W artykule „Nowe idee i stare wyobrażenia” (21/90) stawia on tezę, że

niemożliwe jest budowanie demokracji bez prawdziwych elit. A my nie mamy elit – wyrokuje Grupański. *Niepokojący jest fakt, że wąskie grupy dawnych opozycjonistów samozwańczo utożsamiały się z elitami zachowują się dziś tak, jakby posiadały odwieczne mandaty społeczne do decydowania o sprawach kraju (...).*

Być może Grupański zmistyfikował owe sztuczne, wychowane w *nie-rzeczywistości elity* – jak pisze – na pewno zbyt wygodnie ustawia sobie przeciwnika w narożniku; nie znaczy to jednak, że powinno się zbyć go wyniosłym milczeniem. Dyskusja o elitach nie była dotychczas możliwa ze względów na taktykę polityczną. Zauważmy, że krytyczną dyskusję o elitach wszczynali zawsze komuniści, i to ci z „twardej” szkoły, natomiast „liberałowie” zachowywali w tym względzie chwalebny wstrzemięźliwość. Tak się bowiem ułożyła sytuacja, że atak na elity był utożsamiany z atakiem na ciągłość polskiej kultury. Zwyczajne więc poczucie przyzwoitości nakazywało powściągliwość w krytyce. Dziś, gdy odpadły przeszkody natury politycznej, a i w pewnym sensie moralnej, należy liczyć się z dyskusją na temat roli inteligencji nie tylko w rozbijaniu komunizmu, ale także w jego instalowaniu. Siłą rzeczy najbardziej krytyczni wobec funkcjonujących dziś autorytetów będą ludzie młodzi, nie uwikłani w żaden sposób w komunizm i zarazem nie poczuwający się do grupowej lojalności wobec kombatantów „Solidarności”.

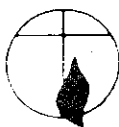
Niestety, zamiast rzeczywistej dyskusji mamy albo milczenie, albo natchnione monologi. „Czas Kultury” próbuje sprowokować poważną dyskusję, ale nie znajduje odzewu. Nie kryję, że już samo prowadzenie do rozmowy uznaję – w naszej sytuacji – za wartość. I dlatego jeszcze parę zdań sprawozdania z lektury tekstów, które uważam za ważne i charakterystyczne dla omawianego miesięcznika. Oto artykuł Konstantego Muiżela „Wiele tytułów: jedno pismo” (22-23/90). Wychodząc od ewangelicznej mądrości, iż *nie można wlewać młodego wina do starych bukłaków*, gdzie „młodym winem” jest nowa polska rzeczywistość, a „starymi bukłakami” *dziedziczone po komunizmie i antykomunizmie mechanizmy postrzegania i rozumienia świata*, autor rozprawia się z *inteligencjo-intelektualnym światkiem* – jak określa adresatów swej filipiki. *Gdyby w błyskawicznym skrócie zobaczyć zachowania tych środowisk w dziejach PRL, to można by spostrzec, że jak heliotropy zawsze się obracały w stronę słońca władzy. To oślepia nawet wtedy, gdy blask już rozsiewa własna władza. Również izoluje. Z jednej strony zamknięcie się w dworskości, z drugiej w mechanizmach życia i instytucji literackich skazuje na getto postępującego jałowienia.*

Grupański i Muiżel piszą o literaturze i o środowiskach literackich,

ale ich brutalne i często krzywdzące oceny dotyczą elit w ogóle. Jeśli odrzucimy prostacką interpretację, że autorom tym zależy głównie na swoistym „ruchu kadr”, to powstanie pytanie, o co rzeczywiście bije się „Czas Kultury”. Wydaje mi się, że chodzi tu o coś ważnego: o wyzwolenie kultury z ideologicznego gorsetu i to niezależnie od jego barwy; o rzetelną, według artystycznych kryteriów przeprowadzoną ocenę zysków i strat kultury ostatniego półwiecza; o odrzucenie łatwego rozgrzeszenia, że „wszystkiemu winien czerwony”; o wyciągnięcie konsekwencji – ale wszystkich! – z faktu upadku komunizmu, o dowartościowanie tworzącej się właśnie u nas klasy średniej. Grupiński w szkicu „Przejście przez morze czerwone” (1-2/91) pisze: *Prawdziwe plagi przecież to te, które sami na siebie sprowadzamy, choć, oczywiście, największe ze słabości ujawniają w nas dopiero przeciwne naszym oczekiwaniom i zamierzeniom okoliczności zewnętrzne. A rzecz cała ukrywa się w tym, że zewnętrzne uwarunkowania w końcu mijają, to, co jednak w nas ujawniły bądź odmieniły, trwa jeszcze długo i długo wpływa na nasz sposób myślenia i odczuwania, na nasze rachuby i system preferencji.*

Nigdy dość przypominania tej prawdy.

Michał Jagiełło



Sztuka – procent od kontemplacji

Czarni rzeźbiarze Afryki

W poprzednim stuleciu nikt się nie interesował sztuką murzyńską. Nikt by nie pomyślał, że można nazwać sztuką te maski i fetysze, które żołnierze kolonialni jadąc na urlop przywozili w tłumokach do Francji. Zabierali je ze sobą na pamiątkę i dla uciechy. Były to przedmioty dziwaczne i komiczne. Ale około 1900 r. rzeczy te zaczęły coraz częściej pojawiać się w budach handlarzy starzyzną. Wtedy to Picasso, Apollinaire i inni zwęszywszy intrygującą nowość ruszyli na łowy. Potem był spór, kto pierwszy odkrył murzyńskie maski. Vlaminck twierdził, że on był tym odkrywcą, który w 1905 r. w bistro w Argenteuil nabył dwa posążki z Dahomeju poфарbowane na czerwono i jeden czarny posążek z Wybrzeża Kości Słoniowej. Następnie kupił wielką białą maskę i powiesił ją sobie nad łóżkiem. *Byłem jednocześnie zachwycony i wstrząśnięty* – notował Vlaminck. Tę białą maskę odkupił od niego, jeszcze bardziej nią urzeczony, Derain. W poprzednich latach obaj często oglądali takie same rzeczy w Muzeum Człowieka na Trocadéro – jednak bez wrażenia. Dlaczego? Może atmosfera muzeum etnograficznego w jakiś sposób dyskwalifikuje tę stronę eksponatu, która jest sztuką? Prawdą jest także, że między momentem percepcji a momentem rewelacji upływa zwykle pewien czas.

Apollinaire w „Początkach kubizmu”, z jesieni 1912, pisał: ... *te przedziwne afrykańskie bożki wywarły głębokie wrażenie na André Derainie, który je oglądał z satysfakcją podziwiając kunszt, z jakim ci snycerze z Gwinei czy z Kongo zdołali wyobrazić ludzką twarz, nie postępując się ani jednym składnikiem bezpośredniego widzenia. Skłonność Maurice'a Vlamincka do rzeźb murzyńskich i rozmyślania André Deraina o tych dziwacznych tworcach, w epoce gdy impresjoniści uwolnili nareszcie malarstwo z akademickich łańcuchów, musiało mieć decydujący wpływ na losy francuskiej sztuki.* Tak więc prominenci paryskiej awangardy tych czasów (zwanej następnie École de Paris) szukali w murzyńskiej sztuce wyłącznie natchnień formalnych, nie zauważając jej głębokiego spirytualizmu i funkcji rytualnych. Inaczej być nie mogło, nikt wtedy w środowisku malarskim w Paryżu – ani nigdzie indziej w Europie – nie miał pojęcia o sztuce Czarnej Afryki.

Paul Guillaume, pierwszy marszand paryski interesujący się kolekcjonowaniem tego rodzaju przedmiotów, pod nazwą „sztuka murzyńska” rozumiał tak samo rzeźby z Oceanii czy Alaski jak i z Sudanu. Za modą poszli natychmiast fałszerze i już w latach przed I wojną kursowało mnóstwo rzeczy podrobionych. André Salmon, w „La Jeune Peinture Française” informuje, że Picasso zapalił się do rzeźby murzyńskiej, ponieważ uznał ją za sztukę wybitnie *racjonalną*. To ją, zdaniem Picassa, zdecydowanie różniło od sztuki Zachodu. W przeciwieństwie do zachodniej sztuka murzyńska jest bardziej intelektualna, mniej uzależniona od pozorów. Czarny rzeźbiarz usiłuje wyrazić to, co wie o przedmiocie, który odtwarza, bardziej niż to, co widzi. Inaczej mówiąc stara się wyrazić „ideę” o modelu. Co go niezawodnie prowadzi do upraszczania, do stylizowania, a jednocześnie do wypuklania tego, co uzna za najbardziej znaczące.

Picasso bezbłędnie określił zasady widzenia murzyńskiego artysty, ale nie miał pojęcia – bo i skąd? – że traktowanie Czarnego Łądu jako jednolitej całości jest naiwnością wynikającą z niewiedzy. Dobrze rozumiał postępowanie rzeźbiarza sudańskiego, bo stamtąd pochodziły eksponaty w Trocadéro, którymi zaczął się pasjonować. Gdyby mu wtedy pokazano jakąś głowę z Beninu czy z Ife, świętego miasta ludu Jorubów, którzy uważają je za pępek świata, to poczułby się wytracony z równowagi. Rzeźby Ife pierwszy odkrył na początku wieku Leo Frobenius, zasłużony niemiecki etnolog. Są to dzieła z brązu, o cudownym delikatnym realizmie przywołującym na myśl rzeźby helleńskie, odlane starodawną, bardzo finezyjną metodą, znaną na wielu terenach Afryki, a zwaną: na stracony wosk. Większość tych portretowych rzeźb zdobią równoległe szczelne linie skaryfikacyjne, rodzaj tatuażu stosowanego do oznaczania tożsamości etnicznej. Geneza tego klasycyzmu rzeźbiarskiego i wysokich umiejętności technicznych nie została wyjaśniona, mówi się o bliskim pokrewieństwie ze starożytnym Egiptem, inni sugerują jakieś pośrednie wpływy greckie. Wszystko to hipotezy. Faktem jest niejednorodność stylistyczna murzyńskiej sztuki. Statuetka z Dahomeju, w brązie odlanym techniką straconego wosku, przedstawiająca starego mężczyznę w długiej zdobnej szacie, z drągami w prawym ręku, jest ukształtowana prawie tak, jak wykonano by to w renesansowej Europie. Nie można jednak zaprzeczyć, że przeważa zuchwała stylizacja i gwałtowne skróty wydobywające nie tyle formę modelu, ile aluzję do tej formy. Często są to deformacje szydercze czy komiczne. Oto słoń z Luba, w Kongo-Kinszasie: nogi ma tak wydłużone, jakby się poruszał na szczudłach. Uwieńczenie pewnej maski (tzw. tyi wara) szczepu Bambara jest jeszcze śmielsze: to wizerunek antylopy w

„stylu pionowym“ – dwie głowy antylopy suto pokryte rzeźbieniem i tak uwysmukłone, wyabstrahowane, że przypominają dwa długie dzioby na wygiętych szyjach. Synteza rzeźbiarska w Czarnej Afryce nie cofa się przed żadnym rodzajem cięcia, skrótu, przekroju i redukcji. Style sztuk plastycznych są tutaj bardzo liczne i zróżnicowane. Starano się odnaleźć współzależności między nimi, fizyczne środowisko, gdzie powstawały. Sawanna miała wytworzyć styl symboliczny, zaś tereny dżungli – styl realistyczny. Styl wklęsły przypisywano regionom Sudanu, a styl wypukły – królestwom środkowej Afryki. Jednak żadnego porządku nie znaleziono, rozmaite stylizacje wydają się całkiem niezależne od warunków naturalnych i społecznych. Dwa sąsiednie szczepy, Fang i Kota, żyją w tym samym środowisku naturalnym, tak samo przechowują szczątki swoich zmarłych w koszach wieńczonych posążkami pełniącymi straż, ale stylistyka tych posążków jest całkowicie odmienna.

Jakąś dziwną ironią przypadków, drewnianymi, brązowymi czy kamiennymi utworami afrykańskimi zainteresowali się najpierw malarze: Vlaminck, Derain, Matisse, Picasso – i w swoich obrazach ulegli ich czarowi, ich stylistyce, co najwyraźniej się uwidoczniło w obrazach kubistycznych. Dlaczego nie notuje się żadnego poruszenia wśród europejskich rzeźbiarzy? Przecież deformacja bryły w utworach murzyńskich powinna była przemówić głównie do wyobraźni rzeźbiarzy. Posążki i maski afrykańskie są kwintesencjonalnie rzeźbiarskie, są wzorcowe w swej rzeźbiarskości. Gdy rzeźba zachodnia, zbyt zapatrzona na malarstwo, znajdowała się w impasie, afrykańska rzeźba dawno rozwiązała podstawowy problem wyrazu masy. Carl Einstein, w swojej pracy „Negerplastik“ wydanej w 1915 r. w Monachium, twierdził, że tylko rzeźba afrykańska jest *prawdziwą rzeźbą*...

* * *

Wszystko to bardzo ciekawe, spostrzeżenia są inteligentnie wyrażone – ale rozumiejąc sztukę w jej głębokich związkach z człowieczeństwem nie mamy prawa rozważać rzeźby afrykańskiej wyłącznie na gruncie formy. Dlaczego np. tak wielką rolę odegrało tam wyobrażenie zwierzęcia?

Afryka jest wciąż lądem o największych na świecie skupiskach i zagęszczeniu fauny: ptactwa i ryb. Gruntowne związki, wzajemnie się przenikające, łączą tu człowieka ze zwierzęciem, zwłaszcza w społecznościach totemicznych. Doskonale się to wyraża w ustnej literaturze. W baśniach poruszają się bohaterowie, o których nie wiadomo, czy są ludźmi, czy zwierzętami. Ta ważka dwuznaczność, udział zwierzęcia w naturze ludzkiej i odwrotnie, jest charakterystyczna dla

wyobraźni afrykańskiej. Stanowi trzon tradycji, wyraża się w ceremoniach i tańcach, i – naturalnie – w maskach. Jak we wspomnianych czubach i grzebieniach masek Bambara przedstawiających antylopy, w maskach Dogonu, gdzie paradytuje około 40 gatunków zwierząt, w maskach z Wybrzeża Kości Słoniowej, Guro i Senufo. Jest tam rytualne, mityczne przedstawienie wielkiego ptaka, który długim sierpiastym dziobem dotyka wypukłego brzucha i rozwija parę skrzydeł na kształt wydłużonych prostokątów. To – według mitologii Senufo – jedno z pierwotnych stworzeń na ziemi, wraz z kameleonem, żółwiem, wężem, krokodylem. Wielki ptak był pierwszym stworzeniem zabitym, dla pożywienia, przez człowieka. Przenosi on dusze zmarłych w strefę innego świata.

W malowidłach naskalnych Sahary, w malowidłach Afryki Południowej, w różnych stronach, zachwycają piękne wyobrażenia ludzi i zwierząt. Niestłchanie uzdolnieni malarsko Buszmeni z pustyni Kalahari jeszcze nie tak dawno komponowali sceny łowieckie, analogiczne w swoich magicznych treściach do obrazów paleolitu europejskiego i w innych częściach świata. Maską, łącznik ze światem duchów, nie jest w Afryce czymś istotnie odmiennym od obrazów i rzeźb przedstawiających zwierzęta, których tożsamość pokrywa się często z tożsamością człowieka. Czy maska jest rodzajem kamuflażu, ukrycia siebie, czy sposobem na intensyfikację wyrazu twarzy, znaczenia twarzy?

Mądry pisarz francuski (w Polsce nie tłumaczony), Emmanuel Berl, rozważał to w sesji „Trzy oblicza sacrum”: *Nie ma we wszechświecie twarzy, która bardziej by nas obchodziła, niż nasza własna twarz. Tym samym, nie ma rzeczy bardziej naładowanej sprzecznościami, jak maska: niepokonalnymi sprzecznościami między tym, czego domaga się dusza, a tym, czego się domaga sztuka. Bo maska wywodzi się esencjonalnie z podwójnego źródła i zdąża do podwójnego celu. Stanowi rodzaj naskórka, solidniejszego niż naskórek ludzkich twarzy. W grobowcach mykeńskich, a czasem także w Ameryce, znajdowano je pokryte listkami złota, w mocnej jak skała formie, a na wyspach Oceanii, tak jak i w cywilizacjach prekolumbijskich, kształt maski nadawano czaszkom. Z drugiej jednak strony maska zastępuje własną twarz. Towarzysz Dionizosa smaruje ją farbą, czymś pokrywa tak, aby łatwiej dokonała się materializacja jego Boga. Zgadza się, aby przestać istnieć jako osobnik indywidualny – byle móc posłużyć za wspornik czemuś, co nie jest nim samym. Chociaż, ogólnie biorąc, sztuka stara się z jednej strony uwiecznić moment, ocalić to, „czego drugi raz już się nie zobaczy” – to, jednocześnie, kształty niszczone, ulegające rozkładowi, usiłuje zastąpić znakami nie poddającymi się temu stałemu przemijaniu.*

Tego konfliktu nic nie jest w stanie rozwiązać. Jak każdego innego konfliktu tego rodzaju, gdy każda z dwóch stron znajduje coś z potężnego sprzymierzeńca właśnie w sercu przeciwnika... W rezultacie sztuka nie potrafi się zadowolić ani samą stylizacją, ani samym „trompe-l'oeil” (w tym przypadku – krańcowa postać iluzjonizmu; dop. Z. F.). Mylą się esteci przypuszczając, że tego ostatniego ludzie wyrzekną się na zawsze. Ale też i „trompe-l'oeil” nie wystarcza – myśl o „momencie, który trwa wiecznie”, jest jednak przerażająca... Toteż wyzwanie rzucone przez Fausta jest fałszywe. Nie można momentowi nakazać: – Zatrzymaj się, jesteś tak piękny! – ponieważ, jeśli się zatrzyma, przestanie być momentem, a tym samym być pięknym.

Istotą maski, którą analizuje Berl, nie jest wyobrażenie konkretnej jednostki, bo nie może być ona portretem uchwyconym w danej chwili, w pewnych okolicznościach. Maska jest przeciwieństwem portretu. Jest hieroglifem złożonym z pewnej liczby znaków. Redukcja twarzy i ciała do ich struktury geometrycznej nie jest oznaką braku obserwacji i umiejętności rzeźbiarskich, raczej odwrotnie – świadczy o zdominowaniu form modelu przez samodzielną wyobraźnię, ale przede wszystkim jest rodzajem alfabetu mitologii. Względnie nieczytelne dla nas fetysze, posążki i maski są dla społeczności, która je wytworzyła, księgą porozumienia z niewidzialnym światem. Te ostro cięte trójkąty są twarzami duchów; walce, prostokąty, kaskada pod kątem ujętych warstw drewna, jaskrawo, bezbłędnie kolorowanych, oznaczają przodka totemicznego, jego uszy, oczy, nos, wydatne policzki, szparę szerokich warg. Do jakich form mają się odwołać murzyńscy twórcy? Stoją przed koniecznością stworzenia form nie istniejących, choć nigdy nie są one abstrakcyjne. Nie uważają tego za przymus i niewygodę. Odwrotnie. Całkowita, zazdrości godna swoboda, jest źródłem tych form.

* * *

W muzeum ludzi białych sztuka afrykańska traci swój sens i zmienia swoją wartość, staje się przedmiotem estetycznym. Staje się wygnancem ze swojej ojczyzny. Doskonały przypadek wyobcowania większego niż Wenus przywieziona ze swej skalistej wyspy do Luwru, odebrana aurze Milo, niebu, wiatrom od morza i dźwiękom podwójnego fletu. Sławny tors bogini należy w końcu do naszej, niezbyt odległej rodziny; inaczej jest z maską z Dogonu albo z Dahomeju. Wenus może się obejść bez ramion, nawet pewien rodzaj perfidnego smaku każe wyżej cenić posąg okaleczony niż kompletny. Co do masek, to w muzeum jest przechowywana tylko ich część i to okaleczenie wartości nie podnosi, za to pogłębia nieporozumienie. Mamy

tylko skorupę okrywającą twarz albo tylko czub z wierzchołka głowy. Kompletna maska składa się także z aparatury plecionkowej niezbędnej do umocowania na karku noszącego ją i do okrycia całego ciała. Wykładnia maski jest taka: jest ona nośnikiem bóstwa, istoty, mocy niewidzialnej, ducha. Nigdy nie jednoczy się z ciałem człowieka. Maską jest przypadkiem teofanii (objawiania się bóstwa), jego widzialnym ujawnieniem się. Aparatura nośna, umocowanie, zostało wykonane z drewna i włókien, ale to tylko jego część. Dalszym ciągiem tego umocowania nośnego jest sam człowiek, który wkłada maskę. Tę całość – maskę wraz z człowiekiem – bierze w posiadanie duch i to jest dopiero MASKA w kompletnym i jedynym rytualnym znaczeniu. W muzeum obcujemy tylko z kikutem i strzępem...

A jednak nie jesteśmy w stanie pogardzać eksponatem muzealnym. W miejskiej cywilizacji zachodniej (gwałtownie stającej się cywilizacją uniwersalną) eksponat maski jest jedynym dostępnym sposobem zerknięcia na obrzeże tamtych afrykańskich kultur, czym trzeba się po prostu zadowolić. Trzeba wziąć za dobrą monetę formułę Malraux. W muzeum nowoczesnym, mówi Malraux, dzieła zawierające sacrum podlegają metamorfozie: w jej rezultacie dawni bogowie stają się po prostu dziełami sztuki. W istocie jest to nie tyle metamorfoza, ile amputacja – dawni bogowie czy fetysze i maski, przedmioty, które były równocześnie i sztuką, i religią, tracą ten drugi komponent. Nie wygląda to na awans, tylko na degradację.

* * *

Maska wyraża mity trybalne, sama jest częścią mitu, z czym wiąże się jej forma. Niesłuchanie różnorodne. Tzw. kanaga, maska z Dogonu, ma u szczytu rodzaj krzyża lotaryńskiego: wyobraża stworzy-cieła, niebo, ziemię, koncentryczny ruch bóstwa i samego człowieka. Pięciometrowej wysokości maski „sirige”, też z Dogonu, za pomocą 80 wnek symbolizują liczbę przodków... Nosiciel wykonuje ruch ze wschodu ku zachodowi wyobrażający ruch słońca. Maski tworzą ludzie prawdziwego talentu, wsparci tradycją, schematami, kanonami. Sztuką artysty murzyńskiego rządzi zmysł rytmu. Gdyby trzeba było nazwać tylko jedną jej cechę, należałoby powiedzieć: rytm – analogiczny do rytmu tańca obrzędowego. Elie Faure, rozmiłowany w potężnym liryzmie tej rasy (jeżeli można mówić o jednej rasie!) swój esej na ten temat zatytułował „Dusza czarna, czyli cnota rytmu”. Artyzm, świetność snycerska czy rzeźbiarska (i malarska) masek, jest gwarancją ich siły ekspresji, co znaczy: siły przeżyć mistycznych. Dlatego twórca murzyński inwestuje w swoją robotę wszystkie swe uzdolnienie

nia i umiejętności. Z naszego wąskiego punktu widzenia prace te imponują tzw. deformacją (właściwie nie można tego słowa rozumieć etymologicznie, bo w sztuce deformacja znaczy po prostu konstrukcję na nowo, kolejne zbudowanie formy). Podstawowym materiałem masek jest drewno. Ich ekspresję wzmaga, dopinguje użycie materiałów dodatkowych; włókien, muszli, kamieni, zębów, sukna, skóry, piór, no i – farby! Chciałoby się rzec, w naszym języku formalnej estetyki, że całością rządzi pyszna przesada, nie cofająca się przed niczym egzageracja ekspresji: patos, groza i szyderstwo, groteska i rozdzierający smutek.

W plemieniu Teke (rejon rzeki Kongo) powierzchnia masek jest gładka, płaska, zdobiona geometrycznymi rysunkami. W plemieniu Dan (zachodnie Wybrzeże Kości Słoniowej) zwycięża ogólnikowy realizm: czoło wysokie i lekko wypukłe, delikatne usta, wydatne policzki i okrągłe oczy oznaczają mężczyznę; szparowate oczy – kobietę. Maski Kwele są lekko wklęsłe i w kształcie serca. W plemieniu Bamun – o policzkach rozdętych jak banie. Często maskę uzupełnia malowanie skóry ciała, a dodatkowe efekty wynikają z ruchu i gry mięśni. Malarstwo i tatuaż ciała są odmianą transfiguracji, grają tę samą rolę co maska. Także w Oceanii, Australii i w obu Amerykach maluje się ciała i tatuuje.

Afrykanin nigdy nie zwraca się do bóstwa bezpośrednio, używa pośrednictwa duchów, przede wszystkim pośrednictwa przodków. Wyobrażenia przodków są w tej antropoidalnej rzeźbie najliczniejsze. Cała populacja statuetek, rozmaitych w ruchu, pozie, wyrazie i w stylistyce. Mimo to są one jednorodne w całej Czarnej Afryce, pochodzą z tego samego źródła form, spirytualistycznego widzenia natury. Cięte z jednego bloku, proste kształty rozdysponowane quasi-geometrycznie, do oglądania od przodu. Postaci te stoją, siedzą, rzadziej są w postawie przykucniętej. Wyraz spokoju posążków nie wyklucza wyrazu siły, swobodnie przepływającej w rytmie zdecydowanych linii i w połysku politurowanego drewna, w którym odbija się słońce. Drewno – czarne, czerwone czy jasne – jest kolorowane, do czego dochodzą wielobarwne aplikacje. Fetysze, inny rodzaj rzeźby, są sprzęgnięte z częściami zwierzęcymi, jakoś i liczba tych skojarzeń nie mieszczą się w żadnym opisie. W każdej grupie plemiennej wyglądają inaczej.

Wreszcie aplikacje, więc plecionki i pióra, starannie powiązane niekształtne pakiety, rogi, skrawki skóry, kości, zęby – czynią rzeźby bardziej i zaskakująco ekspresyjnymi, podkreślają ruchomość kompozycji, akcentują kolorowość. Sztuka afrykańska jest cała nasyciona

barwami. Na wyspach Oceanii każdy kolor ma znaczenie ezoteryczne, czasem odczytywane przez etnografów. Jak się zdaje, jest to mniej precyzyjne w Afryce. Afrykański artysta wszystko – w nieograniczonym sensie słowa – czerpie z natury. Nigdy nie kopiuje. Tworzy proporcje i stosunki między częściami w sposób własny, arbitralny (tzn. zgodnie z tradycyjnym schematem plemiennym). Zwykle większa, niż wskazuje anatomia, jest głowa – siedlisko siły vitalnej. Tors długi. Mocno ustawione, raczej krótkie nogi, często przygięte w kolanach pełnią rolę podstawy i czynnika równowagi, poza tym nie są ważne, bo liczy się forma ogólna, ona spełnia wszystkie warunki mistyczne posążka. Jest to rzeźbiarski wizerunek syntetyczny. Należy jeszcze powiedzieć o zdumiewającej harmonijności tych form, przepływających w siebie wzajemnie, uzupełniających się, choć zostały skomponowane z pozorną beztroską. Deformacja, by wrócić do niefortunnego słowa, jest tak trafna, że wydaje się jedynym możliwym rozwiązaniem.

* * *

Rzeźbiarstwo rozwinęło się najbujniej wśród ludów rolniczych. Pigmejczycy z lasów równikowych, myśliwi i zbieracze stworzyli godną podziwu muzykę, dopiero od paru dziesięcioleci odkrytą przez Zachód; ich jedyną maską jest przebranie z włókien roślinnych, inspirowane prawdopodobnie przez maski z drewna, z sąsiedniego Konga. Łowcy buszmeńscy z południowej Afryki, dziś praktycznie wymarli, byli genialnymi malarzami, ale nie rzeźbili. Nie zdobyli się na żadną godną uwagi sztukę hodowcy z Afryki wschodniej. Zdobią tylko ciało. Rzeźba w drewnie niewątpliwie góruje na tym lądzie, zwłaszcza specjalizują się w niej mieszkańcy Wybrzeża Kości Słoniowej, Sudanu, Gabonu i Konga Belgijskiego. Sława rzeźby afrykańskiej stamtąd najpierw wyszła. Ale Murzyni rzeźbią także w kamieniu, metalu, kości, rzadziej w glinie.

W społecznościach wioskowych jedynym rzemieślnikiem jest kowal i to on zajmuje się snycerką, w ogóle rzeźbieniem. Oprawia i zdobi drzewce motyki, w ogniu wypala zdobienia pik i rękojeści noży. Jego dziełem są rzeźbione dekoracyjnie meble, drzwi, oprawa zamków. Za to maski są tylko wyjątkowo dziełem fachowca: to zadanie dla młodzieńca, w chwili inicjacji własnoręcznie, choć pod okiem osób starszych, musi on zrobić swoje pierwsze przebranie. Wypadki polityczne nie sprzyjały sztuce Czarnej Afryki. Tam, gdzie uformowały się i dość długo trwały państwa, jak np. w Beninie czy w królestwach Konga Belgijskiego, rzeźba stała się sztuką dworską, specjalnością artystów

zawodowych. Ale często plemiona wskutek różnych kataklizmów, grabieży, napadów uległy rozbiciu – i wtedy ginęła miejscowa sztuka. Ostatnim niekorzystnym czynnikiem było opanowanie wielkich terytoriów przez islam, który uniemożliwił sztukę figuralną.

Rzeźbiarze pracują w drewnie zupełnie świeżym, odwrotnie niż u nas. Wyszukują drzewo czy gałąź odpowiedniego gatunku i grubości, ścinają po krótkiej inwokacji do duchów drzewa, czemu czasem towarzyszy ofiara z kury, po czym odzierają z kory. Blok drewna zostaje przeniesiony do miejsca pracy, które nie zawsze jest miejscem zamieszkania rzeźbiarza. I tak maski nie wolno formować na oczach kobiet, wykonuje się ją na polanie leśnej, gdzie młodzieńcy czekają na ceremoniał inicjacji, albo w kryjówce przeznaczonej dla starszych, czuwających nad obrządkiem. Maski i wszelka rzeźba o zadaniach rytualnych osiągają swoje pełne znaczenie dopiero po inwokacji i ofierze konsekracji. Dlaczego rzeźbi się w drewnie nie suszonym? Bo praca posuwa się dzięki bezpośrednim cięciom nożem czy dłutem, bez rysunków czy pomocniczych makiet, poprzez kolejne zbliżenia do pożądanego kształtu. Trzeba do tego drewna delikatnego, znoszącego poprawki. Wiele posążków pęka przy wysychaniu. Czarni artyści zdają sobie z tego sprawę i starają się ograniczyć szkody. Po powierzchniowej karbonizacji rzeźby czy nałożeniu na nią farby impregnują ją tłuszczem, olejem palmowym czy masłem roślinnym, zależnie od regionu. Zabieg ten, kilkakrotnie powtarzany, zatyka pory drewna i nadaje pewną solidność jego wierzchnim warstwom. Natłuszczanie drewna, a także oddziaływanie dymu w pomieszczeniach mieszkalnych, nadaje niektórym rzeźbom piękną patynę o ziarnistości i odcieniach oksydowanego metalu. Po dłuższym użytku przedmioty te nabierają drogocennego połysku. Najpiękniejsze gatunki drzew znajdują się w zalesionych okolicach Wybrzeża Kości Słoniowej i Konga.

Dobór i ułożenie kolorytu wslawiły „roślinne aksamity” wyrabiane przez lud Ba-Kuba z Konga Belgijskiego. Ornament tych tkanin jest uzyskiwany za pomocą pasemek barwnych włókien wetkanych w wątek jednolitego tła i wiązanych w węzłki po drugiej stronie tkaniny. Ba-Kuba są równie zręcznymi rzeźbiarzami i wikliniarzami jak tkaczami, z koszykarstwa przenoszą składniki dekoracyjne do wyrobów drewnianych, z drugiej strony zdobią pudełka, czarki itp. motywami ze swoich tkanin. Motywy te wydają się nam czysto geometryczne, ale to, co biały człowiek widzi jako typową plecionkę, termin tubylczy określa jako „dym” czy „wioskę”. To, co my nazwalibyśmy swastyką, nazywa się tam „kolanem”. Niezwykle delikatne i urocze są lalki wyrabiane przez Sudańczyków, np. z kolby kukurydzy, z drew-

nianego kołka czy baraniej kości, uwiecznione woskową głową opatrzoną w warkocze, o nosku zawsze orlim: lalka nie ma ani ramion, ani nóg, tylko dwa stożki z wosku umieszczone na kości jako piersi, białe albo czerwone perły oznaczające oczy i biżuterię.

* * *

Jednym z nieporozumień otaczających wciąż egzotyczny dla Europejczyków kontynent jest powszechne przeświadczenie, że Afrykańczycy o czarnym kolorze skóry nie znali nigdy pisma. Wychodzi to już poza zakres tego szkicu, nie dotyczy sztuki. Jednak parę zdań, w celu zaokrąglenia obrazu, proponuję tu dodać. Dwa systemy o światowym zasięgu, alfabet arabski i alfabet łaciński, wniknęły do Afryki już w X-XI i w XV w. Rozpowszechniały się w formach przystosowanych do wymogów fonetyki języków murzyńskich. Oprócz tego istniały systemy pisma czysto afrykańskiego. Wciąż często jest używany alfabet „vai”, w Sierra Leone i w Liberii. Wynalazł go w 1835 r., niejaki Momolu Duwalu Bukele. Jest to system sylabiczny, liczący około 200 znaków pochodzących zapewne z poprzedniego, piktograficznego systemu. Tamten starodawny system jest jeszcze używany we wschodniej Nigerii, w Calabar, przez stowarzyszenie inicjacyjne plemienia Efik. Najbardziej znanym pismem jest „bamum”, wynaleziony około 1900 r., przez sułtana Fumban, Njoya Wielkiego. Najpierw ideograficzny, w ciągu jednego pokolenia przeszedł do stadium sylabicznego, następnie alfabetycznego, redukując przeszło 300 pierwotnych znaków do około 40. Szkoda, że znajduje się w fazie zaniku, bo młode pokolenia wolą alfabet arabski czy łaciński. W Liberii i w Sierra Leone jest jeszcze znany alfabet „basa” pochodzący z początków wieku i alfabet „mende”, zapewne inspirowany przez alfabet „vai”. Analiza genezy tych rozmaitych pism prowadzi do wniosku, że ekspresja graficzna myśli (nie mowy), w formach najpierw protopisemnych, piktograficznych czy ideograficznych, była znacznie bardziej rozpowszechniona w tradycyjnej Afryce, niż się na ogół sądzi. Rozpoznano – czy raczej odgadnięto – mniej czy bardziej precyzyjne systemy ideogramów w dekoracji szalasów plemienia Dogon, w motywach koców Bambara, w odważnikach do ważenia złota ludu Akan, na taliczkach do gry „abia” w pleminiu Fang... Zrozumienie i użytek tych protopism były zarezerwowane dla wtajemniczonych wysokiej rangi, którzy dziś są już rzadkością i którzy – najczęściej – umierają nie przekazując swojej wiedzy. Sic transit Africa.

Zbigniew Florczak

sesje · sympozja

ZBLIŻENIE W DIALOGU

*Znaczenie Szoah
dla chrześcijańskiej
i żydowskiej myśli
teologicznej*

Kraków, 7-10 IV 1991

Nazistowska zagłada milionów żydowskich istnień stanowi istotną cezurę w dziejach i świadomości Żydów. Skoro Szoah tak wiele znaczy dla Żydów, musi też coś znaczyć dla chrześcijan i chrześcijańskiej teologii. Nie można dzisiaj uprawiać refleksji teologicznej tak, jakby się nic nie stało. Chrześcijanie powinni podjąć fundamentalne pytania dotyczące kształtu i sensu własnej wiary. Począwszy od II poł. lat 60., co bez wątpienia stanowi owoc soborowej deklaracji „*Nostra aetate*” oraz związanej z nią reorientacji Kościoła katolickiego i innych Kościołów chrześcijańskich, zainteresowanie Zagładą ze strony teologów chrześcijańskich systematycznie rośnie. Przemawiając 12 IX 1989 r. podczas otwarcia VI Kongresu Teologów Polskich kard. J. Glemp powiedział: *Wydaje mi się, że dzisiaj dla teologów bardzo fascynujący jest problem Szoah. Chciałbym, byśmy to zagadnienie mogli poznać głęboko, tak jak je widzą Żydzi, jako problem teologiczny, wynikający z przestanek i z metod formułowanych w kręgu tej teo-*

logii, jaką uprawiają wierzący Żydzi. Spełnieniem tego postulatu stało się symposium teologiczne zorganizowane przez Międzynarodową Radę Chrześcijan i Żydów (ICCJ), Komisję Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem oraz Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie. Spotkanie zgromadziło około 60 osób, zarówno teologów jak i studentów teologii, z Polski i 10 innych krajów (Belgia, Francja, Holandia, Izrael, Niemcy, Szwajcaria, USA, Watykan, Wielka Brytania i ZSRR). *Głównym celem tego symposium – stwierdził dr Jacobus Schoneveld, sekretarz generalny ICCJ – było umożliwienie chrześcijańskim teologom z Zachodu, którzy usiłowali odpowiadać na wyzwania Holocaustu dla teologii chrześcijańskiej, dialogu z ich polskimi kolegami. A ponieważ taka odpowiedź zakłada całościowe przemyślenie chrześcijańskich postaw narodu żydowskiego i judaizmu, zaproszono do uczestnictwa w dyskusjach także grupę teologów żydowskich.* Wysłuchanie strony żydowskiej jest obowiązkiem chrześcijan, zaś teologom daje możliwość odnowy i właściwego pogłębienia kierunków refleksji o Bogu i o człowieku.

Na symposium, którego obrady miały miejsce w Kolegium Jezuitów, złożyło się kilka referatów plenarnych, prace w grupach roboczych oraz seminaria. Wystąpienia odzwierciedlały na ogół stan najnowszych badań, wypracowany w wyniku międzyreligijnej współpracy. Niektóre wyróżniały się siłą osobistego świadectwa, czerpiąc z pamięci obciążonej balastem straszliwej przeszłości. Dotyczy to zwłaszcza dwóch świadectw, żydowskiego i polskiego.

przedstawionych na rozpoczęcie symposium, objętych tytułem „Natura nazizmu w oczach jego ofiar”. Dr Ezra Ben-Gershom (Jerozolima), powiedział, że nie ma i nie może być „obiektywnego” zrozumienia nazizmu. To, co popełniono, nie da się zracjonalizować ani wytłumaczyć. Jedyné pytanie, które można zasadnie stawiać, brzmi: Co się stało z cywilizacją zachodnią, że takie zbrodnie mogły być w ogóle do pomyślenia i zostały urzeczywistnione? Odpowiedź może zawierać oskarżenie Kościoła, że po wielowiekowej misji nie potrafił uchronić ludzi przed popełnianiem takich okrucieństw. Żydzi i chrześcijanie powinni więc podejmować teologiczne przewartościowanie genezy i okoliczności Szoah, nie by rozdrapywać rany, lecz z myślą o przyszłości. Andrzej Potocki, prezes krakowskiego KIK-u, podzielił się spostrzeżeniami na temat polskiej percepcji Szoah. Polacy patrzą na ów dramat nie wprost, lecz przez pryzmat doświadczeń stalinizmu. Ta perspektywa jest nie znana i ignorowana na zachodzie Europy oraz w USA. Prześladowania stalinowskie trwały w Polsce dłużej niż II wojna światowa. W świadomości Polaków przyciemniły wymowę faktu, że unikatowość Szoah zgotowanej Żydom sprawiła, iż zmienił się zupełnie społeczny, etniczny, duchowy i kulturowy wygląd naszego kraju. Refleksja Polaków nad Zagładą jest nieodłączna od refleksji nad własną tożsamością, która uległa zubożeniu na skutek unicestwienia Żydów.

Żydzi i teologowie żydowscy próbowali na rozmaite sposoby uporać się z religijnym objaśnieniem po-

tworności Szoah. Wszyscy zadają jedno pytanie, mianowicie o Boga i o Jego obecność. Rabin dr Dan Cohn-Sherbok (Canterbury) w wykładzie „Teologiczne wyzwania Szoah dla judaizmu” dokonał systematyzacji tych odpowiedzi dzieląc je na tzw. tradycyjne i radykalne. Żydowscy teologowie przynależący do pierwszej grupy widzą w Szoah albo spełnienie woli Bożej (w znaczeniu kary za odejście Żydów od Bożych przykazań i Tory), albo przejaw opatrnościowej obecności Boga (z podtekstem, że Hitler – tak jak np. Nabuchodonozor – był Bożym narzędziem), dramatyczne zobowiązanie do przetrwania (zachowanie judaizmu ma stanowić nowe, objawione przez Boga, 614 przykazanie Tory) albo potwierdzenie ceny ludzkiej wolności ilustrujące, do jakiego stopnia Bóg musi uszanować wolny wybór nawet przewrotnego człowieka i ludzi. W tym ostatnim przypadku pytanie o Boga nabiera szczególnej wymowy – Bóg był razem z ofiarami. Padają także odpowiedzi radykalne, sugerujące, że Szoah dowodzi, iż Bóg nie wkracza w bieg dziejów, oraz tzw. teologia śmierci Boga z tezą, że skoro dokonała się tak ogromna manifestacja zła, to po Szoah nie sposób już wierzyć w ponadnaturalnego Boga. Bóg to „święta nicość”. Taka odpowiedź wychodzi, rzecz jasna, poza kategorię ortodoksyjnej teologii żydowskiej. Odpowiedzią bywa też pełen frustracji protest przeciw Bogu. D. Cohn-Sherbok nie uznał żadnego z tych rozwiązań za wystarczające. Wszystkie są w pewnym sensie pozabawione eschatologii. Nic sposób dokonać teologicznej oceny Szoah

bez odniesienia do prawdy o życiu po śmierci. Zamordowani Żydzi otrzymują życie wieczne i jest to dla nich największy dar Boga oraz rekompensata za gehennę, jaką przygotowali im ludzie. Uczestnicy sympozjum łatwo zauważyli, że propozycja rabina jest bliska eschatologicznym koncepcjom akceptowanym przez chrześcijan. Wystąpienie wywołało dyskusję i polemiki, przede wszystkim ze strony żydowskiej. Inni rabini sprzeciwiali się pojmowaniu życia wiecznego jako zapłaty oraz pomniejszaniu doczesności tak, jak by należało ją przyjmować z całą jej grozą licząc na lepszy los w wieczności. Wobec nieporadności teologów i ograniczoności teoretycznych rozważań teologicznych opowiadano się za bardziej egzystencjalnym podejściem, z postulatem skoncentrowania się na pytaniu o sens wszystkiego, co się wydarzyło, oraz na pytaniu, co to znaczy dla nas. Żydzi i chrześcijanie powinni odnaleźć obojną jedność z Bogiem. Pytanie o Szoah, to nie tyle pytanie o Boga, ile pytanie o człowieka. *Adamie, gdzie jesteś?* – znaczy: Człowieku, kim się stałeś? (por. Rdz 3,9).

Poznając rezultaty przemysłów podejmowanych przez Żydów teologowie chrześcijańscy głębiej odczuwają, że te same problemy powinny być przenoszone na grunt chrześcijański i rozwiązywane przy uwzględnieniu światła Ewangelii. Refleksja nad Pismem Świętym, nad Nowym Testamentem w szczególności, powinna stać się polem wnikliwej odnowy wyrażającej zmianę nastawienia Kościoła wobec Żydów i judaizmu. Tę problematykę podjęły dwa wykłady, objęte wspólnym tytułem „Znaczenie

Szoah dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii”. Autorem pierwszego był prof. Robert P. Murray SJ (Londyn), drugie wygłosił ks. dr Waldemar Chrostowski (ATK). Prof. Murray podkreślił, że skoro Szoah miała miejsce w krajach o tradycji chrześcijańskiej, skoro prześladowcy odwoływali się do niechętnego Żydom ustawodawstwa i zwyczajów oraz wykorzystywali silnie zakorzenione pokłady niechęci chrześcijan wobec Żydów, każdy chrześcijanin powinien czuć się spadkobiercą grzesznej tradycji, obracającej się przeciwko Bogu i przeciw Jezusowi, który miłował każdego człowieka i własny naród, oraz przeciw ludzkości. Uznanie tego zobowiązuje do ustawicznej pokuty. *Ta powinność jest niezależna od osobistej winy lub niewinności (...)* Ponieważ grzech Szoah był masowym morderstwem, próbą skończenia z istnieniem Żydów i wiary żydowskiej, przeto moim podstawowym obowiązkiem jest zaangażowanie w przeciwną stronę: mianowicie wola tego istnienia (...) stwarzanie mu przestrzeni życiowej i wspomaganie, by rozwijało się fizycznie i moralnie. Tę ogólną zasadę należy zastosować także do interpretacji Biblii. Najważniejszym zadaniem jest przypomnienie, że Żydzi nie przestali być narodem Bożego wybrania oraz że judaizm jest nadal skuteczną drogą zbawienia dla Żydów. Takie patrzanie wymaga od chrześcijan odwagi i swego rodzaju nawrócenia, gdy wierzący w Chrystusa uznają pierwszeństwo Bożej miłości wobec Izraela i Jezusowej miłości wobec własnego narodu. Nawrócenie polega na pokornym odejściu od zakorzenionych we wczesnym chrześcijaństwie roz-

strzygnięć i stereotypów teologicznych, które odzwierciedlały pogarszające się stosunki i wrogość względem Żydów. Pierwsze wyznania wiary Kościoła, Credo apostoelskie i nicejskie, były pozbawione elementów uprzedzeń wobec Żydów. Jest to ważna wskazówka dla chrześcijańskiego rozumienia i objaśniania Pisma Świętego.

Goście z zagranicy byli zainteresowani stanem polskiej teologii w zakresie reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu. Wielu nie ukrywało wątpliwości, czy to, co w tej dziedzinie dzieje się w naszym kraju, należycie odzwierciedla kierunki i osiągnięcia debat odbywanych na Zachodzie. Odpowiedź przyniosło wystąpienie ks. W. Chrostowskiego. Uwagę słuchaczy zwróciły słowa: *Po Szoah chrześcijańska hermeneutyka biblijna musi podjąć istotne problemy teologiczne, z którymi nie uporała się przez długie wieki koegzystencji z Żydami. Chodzi o takie zagadnienia, jak uwzględniające fakt ludobójstwa Żydów spojrzenie na wybranie Izraela oraz jego trwanie po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, nieodwołalność obietnic Bożych, a także natura misji Żydów i chrześcijan. W rezultacie Szoah trzeba na nowo rozważyć związki między judaizmem a chrześcijaństwem rozumiejąc, że jest to centralny problem dla samorozumienia chrześcijan.* Chrześcijanie, także w Polsce, nie mogą dłużej określać własnej tożsamości przez odcinanie się lub przeciwstawianie Żydom. Ponieważ objaśnianie Biblii obficie karmiło się antyżydowskimi uprzedzeniami, zatem wszystkie zasadnicze poziomy refleksji biblijnej, czyli egzegeza, teologia i hermeneutyka

powinny uwzględniać nastawienie oparte na nowych partnerskich zasadach.

Trzeci dzień sympozjum był poświęcony przedyskutowaniu implikacji Szoah dla chrześcijańskiej teologii systematycznej. Punktem wyjścia stał się wykład prof. Clemensa Thomy (Lucerna). Dokonując teologicznej interpretacji Szoah, prof. Thoma zaapelował o odejście od triumfalistycznego patrzenia chrześcijan na Żydów i niechrześcijan. Chrześcijaństwo po Szoah też musi zmienić swój stosunek wobec potęg politycznych. Wbrew wszystkim absurdom świata wyznawcy judaizmu i chrześcijanie powinni podziwiać i czeić mądrość Boga Stworzyciela, pielęgnować wiarę w opatrność Bożą, a to oznacza postępowanie zgodne z wolą Boga, czyli biblijną troskę o „wdowy i sieroty”. Chrześcijanin powinien także odnowić własną wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa oraz świadomość, że wiara, iż Bóg wskrzesza umarłych, była źródłem duchowej siły dla niezliczonej rzeszy ofiar skazanych na nieludzką śmierć. Pośród ciemności Szoah cierpieli nie tylko ludzie. Cierpiał także Bóg i to On wymaga pocieszenia, nie człowiek. W tym znaczeniu każda ofiara *cierpiała i umierała w Bogu*. Wielką zaletą rozważań C. Thomy jest solidne osadzenie ich w całości tradycyjnej doktryny żydowskiej i chrześcijańskiej, tak by odzwierciedlały tradycyjne prawdy judaizmu i chrześcijaństwa.

Podczas sympozjum przypomniano dokumenty Kościoła i nauczanie Jana Pawła II, dokonując ich oceny zarówno ze strony żydowskiej (dr Simon Lauer), jak i chrześcijańskiej (red. Jerzy Turowicz, ks. prof. And-

rzej Zuberbier). Uczestnicy, z których większość już od pewnego czasu jest zaangażowana w dialog, na ogół znali tę problematykę, co trzeba odnotować jako korzystną zmianę, jaka zaszła m.in. dzięki udostępnieniu najnowszego nauczania Kościoła w formie książkowej.

Ważne miejsce w obradach zajęły cztery seminaria naukowe: z zakresu teologii (dr Martin Stöhr, przewodniczący ICCJ), antropologii (dr Jakub Gorczyca SJ, Kraków), chrystologii (ks. dr W. Chrostowski) i eklezjologii (dr John T. Pawlikowski OSM, Chicago) oraz dyskusje w grupach roboczych poświęcone wybranym tekstom biblijnym o szczególnym ciężarze gatunkowym dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego: Iz 53 (bp H. Muszyński), Jr 31 (L. Dequeker, Belgia), J 8 (ks. M. Czajkowski) i Rz 9–11 (P. Fiedler, RFN).

W ramach dyskusji plenarnych wysłuchano z zainteresowaniem słów bpa H. Muszyńskiego, który uznając wyjątkowość Szoah wyekspozował równocześnie martyrologię Polaków podczas II wojny światowej. W przeciwieństwie do innych narodów, Polacy wciąż żyją w konfrontacji z Szoah, której dokonano na naszej ziemi. Pomagający Żydom Polacy narażali się na niechybną śmierć na mocy tej samej rasistowskiej ideologii, wskutek której uśmiercano Żydów. Bp Muszyński wezwał do zaprzestania częstego na Zachodzie utożsamiania Polaków z antysemitami, a nawet nazistami, co stanowi ogromne psychologiczne utrudnienie dla dialogu międzyreligijnego w naszym kraju. W podobnym duchu wypowiedział się rabin Leon Kle-

nicki, przedstawiciel Anti-Defamation League (Nowy Jork), wyrażając nadzieję, że powstające w Oświęcimiu Centrum Spotkań, Dialogu, Wychowania i Modlitwy stanie się miejscem przełamywania stereotypów i zintensyfikowania obustronnego zbliżenia Polaków i Żydów.

W krakowskim sympozjum wzięło udział sporo młodych studentów teologii, zarówno przygotowujących się do kapłaństwa jak i świeckich. Dla wielu było to pierwsze zetknięcie się z próbami teologicznego przewartościowania Szoah. Podczas zamykającej spotkanie sesji plenarnej kilkoro młodych ludzi wyznało, że usłyszeli zupełnie nowe dla nich poglądy i zrozumieli, jak jest ważne ustosunkowanie się wobec dramatu, który rozegrał się na polskiej ziemi. Z inicjatywy rabina Avrahama Soetendorpa (Amsterdam) uczestnicy sympozjum przyjęli rezolucję, w której zestawiono wyzwania związane z Szoah z apelem o zaprzestanie prześladowań Kurdów w Iraku.

Sympozjum zakończyło się w wigilię Yom ha-Szoah, Dnia Zagłady, upamiętniającego męczeństwo i śmierć milionów ofiar Holocaustu. Na wzruszającą ceremonię zamknięcia złożyło się przypomnienie słów Jana Pawła II wypowiedzianych na terenie byłego obozu zagłady Auschwitz-Birkenau (1979) oraz odmówienie Ps 22 i żydowskiej modlitwy za umarłych „Kadisz”. Intelktualne rozważania i dyskusje zostały zwieńczone solidarnym zbliżeniem między sobą i z Bogiem, zbliżeniem, które wyznacza horyzonty dalszych kontaktów.

ks. Waldemar Chrostowski

**DUSZPASTERSTWO AKADEMICKIE
W DZISIEJSZEJ EUROPIE**

**II Międzynarodowe
Spotkanie Duszpasterzy
Akademickich**

Graz (Austria), 29 IV – 1 V 1991 r.

Celem spotkania duszpasterzy akademickich Austrii (także zjednoczonych Niemiec) z duszpasterzami krajów do niedawna zwanych socjalistycznymi była przede wszystkim wymiana doświadczeń nabytych przez poszczególne środowiska w kończącym się roku akademickim 1990/91, udział w opracowaniu jednego z czterech wyznaczonych przez komitet organizacyjny tematów, a także poszukiwanie możliwości dalszej wzajemnej współpracy. Uczestnicy w liczbie około 100 osób, podobnie jak w ub. roku (por „PP” 12/1990, s. 513–516), ukazali najpierw sytuację duszpasterstwa akademickiego w reprezentowanych przez siebie ośrodkach. Największe zainteresowanie budziły relacje przedstawicieli krajów postkomunistycznych, zwłaszcza tych, w których Kościół dotychczas mógł działać w stopniu znacznie ograniczonym czy wprost w podziemiu. W wypowiedziach odczuwało się ślady doświadczeń spotkania z twardą rzeczywistością krajów co prawda uwalniających się z komunistycznego dziedzictwa, ale przecie nie pozbawionych tym samym dramatycznych pytań o miejsce i rolę Kościoła w nowym porządku życia społeczno-politycznego. Relacje te były dalekie od ubiegłorocznego entuzjazmu dominującego w ocenie sytuacji dokonywanej na podstawie

kilkumiesięcznej wówczas legalnej działalności.

Prezentowane przez kilka godzin świadectwa ukazały generalny, jak się wydaje, problem Kościołów lokalnych w większości krajów postkomunistycznych, które nie uporały się jeszcze ze sprawą organizacji podstawowych struktur eklezjalnych. Obserwuje się brak koordynacji indywidualnych inicjatyw, wielokrotnie kształtowanych w oderwaniu od realiów codziennego życia przez różnorakie zespoły tzw. formacji chrześcijańskiej. Okazuje się bowiem, że długoletnie działanie w grupach nieformalnych tworzyło poczucie szczególnej bliskości, a nawet może więzi między uczestnikami, ale nie dawało doświadczeń obecności w zespołach większych niż wspólnotowo-przyja-cielskie. Tu, zdaje się, tkwi jedno ze źródeł swoistej bezradności i nie ukrywanego przerażenia wobec bardzo intensywniej działalności licznych sekt, pojawiających się w związku z możliwością tworzenia pluralistycznej rzeczywistości życia społecznego. Sytuację tę pogłębia niejako brak porozumienia i wspólnego działania różnych Kościołów chrześcijańskich, co daje się zauważyć szczególnie w Bułgarii i Rumunii, a w jakiejś mierze również na Węgrzech i w Czecho-Słowacji. W wypowiedziach przedstawicieli duszpasterstwa akademickiego zwłaszcza dwu ostatnich krajów powracało także stwierdzenie, że większość studenckich grup, przy sporym i niekiedy godnym pozazdroszczenia zaangażowaniu laikatu katolickiego, jest jednak pozbawiona kontaktu z kapłanem, a tym bardziej z duszpasterzem akademickim.

Postronnego uczestnika spotkania musiało zaskoczyć podobieństwo problemów, z jakimi borykają się wszystkie Kościoły lokalne w krajach niegdyś będących w strefie dominacji realnego socjalizmu. Okazuje się, że wszędzie istnieją napięcia w związku z powrotem nauczania religii do szkół, ostra konfrontacja z dążeniami do całkowitej laicyzacji życia społecznego i próbami zepchnięcia religii w sferę prywatności, narzekania na sposób działania telewizji i prasy, zalew pornografii i bardzo żywa dyskusja nad ustawą o aborcji.

Gdy chodzi o prace zespołów roboczych, koncentrowały się one wokół 4 tematów: praktyki religijne i wychowanie religijne studentów; Kościoł na uniwersytecie – strukturalne możliwości duszpasterstwa studentów; wyzwania etyczne; temat sekt, rozważany w zespole powołanym w ostatniej chwili na żądanie uczestników.

Grupa pierwsza podjęła najpierw refleksję nad konsekwencjami swiego napięcia, jakie można obserwować w duszpasterstwie studentów, wyrażanego w pojęciach: emocjonalność – wiara – racjonalność. Próbowano także odpowiedzieć na pytanie o znaczenie religii, światopoglądu, wiary, Kościoła i różnych duchowości w życiu młodzieży akademickiej, jak również rozważano problem ekumenizmu i pojawiającego się na jego tle niebezpieczeństwa relatywizmu i zagubienia własnej tożsamości religijnej.

Zespół zajmujący się strukturami duszpasterstwa akademickiego po przypomnieniu związku uniwersytetu (wyższej uczelni) z Kościołem, próbował przeanalizować możliwość

współdziałania młodzieży z duszpasterstwem, zwłaszcza w parafii, a także obecność duszpasterstwa studentów na terenie uczelni. Pytano o to, jakie struktury są konieczne potrzebne, aby mogła istnieć międzynarodowa współpraca między studenckimi wspólnotami, szczególnie zaś między ośrodkami duszpasterstwa akademickiego. Zastanawiano się nad rolą duszpasterstwa akademickiego w przygotowaniu przyszłych elit intelektualnych oraz rozważano problem braku duszpasterzy akademickich i współodpowiedzialności laikatu za duszpasterstwo prowadzone w środowisku uniwersyteckim.

Trzecia grupa robocza zajmująca się wyzwaniami etycznymi podjęła dwa podstawowe pytania: Jak wychowywać w duszpasterstwie akademickim, by poszczególni ludzie mieli świadomość osobistej odpowiedzialności za społeczeństwo i Kościół? Co jest treścią naszej wolności i jak próbujemy uporać się z relatywizmem norm etycznych? Znamienne, że w ramach dyskusji reprezentanci Europy Zachodniej jako najważniejsze wyzwanie etyczne widzieli problem ekologii, zaś przedstawiciele dawnych krajów socjalistycznych – przede wszystkim sprawy rodziny.

Ostatni krąg tematyczny poświęcony sektom stawiał w punkcie wyjścia dyskusji pytanie o to, jakie potrzeby religijne są przez te środowiska artykułowane, a także podejmował sprawę sekciarskiego fenomenu w obrębie katolicyzmu. Pytano również o to, czego można się uczyć od przedstawicieli poszczególnych sekt, co ewentualnie przejąć

oraz zastanawiano się nad spotykającym niekiedy zjawiskiem rozprzestrzeniania się sekt pod płaszczykiem ekumenizmu. Uczestnicy kręgu doszli do wniosku, że niespodziewane pojawienie się problemu sekt w Europie Środkowo-Wschodniej, w odróżnieniu od Europy Zachodniej, jest związane z możliwością tworzenia w krajach postkomunistycznych pluralistycznej rzeczywistości życia społecznego. Na Zachodzie zaś fenomen ten tkwi korzeniami w tzw. gorącej fazie lat 70., a jego droga wiedzie najczęściej przez ruch New Age.

Gdy chodzi o perspektywy dalszej współpracy, podkreślano konieczność kontynuowania dotychczasowych spotkań duszpasterzy, a przede wszystkim rozwijanie zaplanowanych w ubiegłym roku letnich i zimowych seminariów młodzieży akademickiej z całej Europy jak również akcji stypendiów naukowych. Zaproponowano dwa alternatywne bloki tematów na powyższe seminaria: Wierzyć dzisiaj – nowe formy ewangelizacji na uniwersytecie dzisiaj – wiara w dialog i dialog w wierze – odpowiedzialności w lekturze Pisma Świętego; Wolność i odpowiedzialność – być chrześcijaninem – ekologia. Postanowiono też zorganizować przyszłoroczne spotkanie duszpasterzy akademickich poza Austrią. Gotowość wyraziły: Bratysława, Praga i Berlin. Decyzję pozostawiono komitetowi koordynacyjnemu.

Wydaje się, że dla naszych polskich poszukiwań najbardziej interesująca i aktualna jest sprawa dyskutowana w kręgu, który zajmował się tematyką obecności Kościoła na uniwersytecie oraz strukturalnymi

możliwościami duszpasterstwa studentów. Doświadczenia obecności Kościoła na uniwersytecie w krajach postkomunistycznych w sposób zasadniczy odbiegają od doświadczeń Zachodu. W przeszłości – także w Polsce, obecność taka praktycznie nie była możliwa. Cała działalność komunistycznej władzy zmierzała do tego, aby uniwersytet nie tylko oderwać od jakichkolwiek związków z Kościołem, ale również uniemożliwić studentom kontakt z Kościołem. Prowadziło to – przynajmniej w Polsce – do wypracowania modelu duszpasterstwa studentów działającego poza związkiem z wyższą uczelnią. Problem ten nie był tak bardzo odczuwany w wielkich centrach duszpasterstwa studentów, które przez zakres swojej działalności tworzyły konkretne środowisko akademickie i stawały się w pewnym sensie alternatywnymi uniwersytetami. Natomiast był niezmiernie bolesnym doświadczeniem dla małych grup studentów gromadzonych się w niewielkich ośrodkach przyparafialnych. Ta swoista atomizacja prowadziła je niekiedy w stronę budowania katolickiego getta.

Dzisiaj – przynajmniej w sferze możliwości – sytuacja w Polsce zmieniła się zasadniczo. Jednak ciągle nie ma propozycji rozwiązań modelowych, a tym bardziej strukturalnych. Doświadczenia są bardzo różne, zależnie od inicjatywy władz poszczególnych uczelni. Są miasta uniwersyteckie, gdzie dalej kontynuuje się dotychczasowy model działalności poszerzony ewentualnie o działalność na uczelni kadłubowych organizacji katolickich, gromadzących wprost symboliczne liczby

członków. Są centra, w których władze uczelni lub sami studenci zabiegają o obecność duszpasterzy akademickich podczas ważniejszych uroczystości uniwersyteckich. Są także wyższe uczelnie, gdzie przedstawiciele władz uniwersyteckich zwracają się do biskupa z oficjalną prośbą o wykładowców, którzy prowadziliby zajęcia z etyki, filozofii czy pedagogiki chrześcijańskiej, teologii, a nawet podstawowych zasad wiary. Są to jednak – co należy wyraźnie podkreślić – tylko rozwiązania doraźne. Brakuje całościowej, konsekwentnej wizji, która wyrażałaby się również stworzeniem trwałych struktur tej działalności.

Duszpasterstwo akademickie w Polsce – jak całe zresztą duszpasterstwo – wobec gwałtownie zmieniającej się rzeczywistości wymaga wypracowania zupełnie nowych form działania. Spotkanie w Grazu kolejny raz uświadomiło, że w poszukiwaniu rozwiązań na miarę czasu i sytuacji wiele możemy skorzystać z aktualnych i minionych doświadczeń innych Kościołów lokalnych Europy.

ks. Adam Przybecki

POLSKO-WŁOSKIE KOŁOKWIUM

Kultura baroku i jej tradycje

**Uniwersytet Śląski
Katowice, 15-17 V 1991**

Włoskie studia polonistyczne i szerzej – slawistyczne mają dość niedawny rodowód. Zainicjował je w

latach 20. naszego stulecia Giovanni Maver. Dziś prowadzi się je w aż sześciu uniwersytetach (Rzym, Mediolan, Neapol, Florencja, Padwa i Turyn). Od wielu lat współpracę z Rzymem prowadzi Uniwersytet Warszawski, zaś badania dotyczą przede wszystkim kultury renesansu. Natomiast w tym roku Uniwersytet Śląski w Katowicach nawiązał kontakty naukowe z *Universario Orientale* w Neapolu (nb. założonym w XVIII w. przez jezuitę Matteo Riggę). Dodajmy, że właśnie w tym ośrodku polonistyka jest najlepiej rozwinięta. Pod kierunkiem Nullo Minissiego i Jolanty Żurawskiej-Citarelli studiują ją ponad 30 osób, zaś w innych miastach są to tylko jednostki.

Omawiana tu sesja była ważnym wydarzeniem rozpoczynającym tę współpracę. Autorzy z obu wspomnianych ośrodków jak również ze Szczecina wygłosili 20 referatów. Zdecydowana większość wystąpień dotyczyła literatury końca XVI i XVII w. Kilku autorów podjęło próby – nie bardzo zresztą udane – zdeszyfrowania tradycji barokowych, przede wszystkim formalnych, w literaturze współczesnej, a także w filmie. Niestety, „barokowość” stała się tu pojęciem-workiem, w który można wsadzić wszystko co dziwne, niesamowite, „metafizyczne”.

Jednym z najciekawszych było inaugurujące sympozjum wystąpienie kierownika neapolitańskiej slawistyki N. Minissiego nt. „Współczesna teoria literatury i problemy baroku”. Autor zaprezentował w nim podstawowe tezy stworzonej przez siebie tzw. neohistorycznej szkoły neapolitańskiej. Przede wszystkim zwrócił uwagę na to, iż powtarzana przez

wszystkie podręczniki kwestia sprzeczności, antynomii kultury baroku jest pseudoproblemem i opisywanie epoki za ich pomocą nie daje żadnego o niej wyobrażenia. Podkreślał też, iż dla jej zrozumienia ważne jest pamiętać, że przez cały czas trwania tej formacji kulturowej były obecne czynniki, które ją powoływały do życia. Wreszcie postulował charakteryzowanie jej „od wewnątrz” – rekonstruując świadomość twórców.

J. Żurawska-Citarelli („Pre-tekst »Nadobnej Paskwaliny«”) podważyła dotychczasową opinię dotyczącą genezy tego romansu, istotną dla jego interpretacji jako utworu religijno-moralizatorskiego lub świeckiego. W jej przekonaniu „Nadobna Paskwalina” ściśle się wiąże z jezuickim programem sztuki, wykorzystującym do celów religijnych dorobek kultury świeckiej, a w tym konkretnym przypadku – poetykę romansu pasterskiego. Autorka dowodziła, iż przedstawiona w utworze droga pokuty tytułowej bohaterki świadomie przeciwstawia się laickiemu, naruszającemu normy chrześcijańskiej moralności romansowi pasterskiemu, wywodzącemu się z tradycji „Dafnis” J. de Montemayora.

Dużą grupę stanowiły referaty poświęcone problematyce duchowości i religijności epoki. Dotyczyły one utworów, które od dawna nie były wydawane, jak np. „Oblężenie Jasnej Góry Częstochowskiej” (mówiła o nim Renarda Ociecek) czy „Rymy duchowne” Sebastiana Grabowieckiego (Piotr Urbański). Inne poruszały zagadnienia mało znane lub kontrowersyjne, jak np. religijność śląsko-niemieckich poetów ba-

rokowych (tu przede wszystkim genialny Angelus Silesius) omówiona przez Grażynę Szewczyk czy teologia arian (Piotr Wilczek), a także kreacja śmierci i „budowanie grobów” w literaturze i sztuce XVII w. (Marek Skwara). Refleksji teoretyczno-literackiej największego poety polsko-lacińskiego, Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ, było poświęcone wystąpienie organizatora sesji, prof. Jana Malickiego (problem alegorii).

Zakres problemów podjętych przez referentów było bardzo szeroki i różnorodny: od mistyki do erotyki (utwory Jana Andrzeja Morsztyna, o których mówili Jerzy Paszek i Dariusz Rott), twórczość autorów wybitnych jak i trzeciorzędnych, problemy teoretycznoliterackie oraz językoznawcze, wreszcie film, sztuka, muzyka... Wynikało to oczywiście z formuły sesji, mającej zainicjować katowicko-neapolitańską współpracę i wzajemnie pokazać swoje możliwości badawcze. Cel ten został osiągnięty. Duże nadzieje budzi proponowana przez N. Minissiego metodologia badań literackich. Naturalnie, nie można się pokusić o stworzenie na podstawie omawianego sympozjum kompletnego obrazu baroku, epoki tak bardzo obciążonej negatywnymi sądami kilku pokoleń uczonych. Ważne jest, iż autorzy w wielu przypadkach zdobyli się na próbę innego, nowego odczytania pewnych faktów kulturowych i tekstów oraz z nieufnością podchodzili do ustaleń poprzedników. Ustaleń tak bardzo w humanistyce niepewnych, chciałoby się rzec: nie – stałych.

Piotr Urbański

książki

ZAKORZENIONY
W NIESKOŃCZONOŚCIBogdan Czaykowski
Wiatr z innej strony
Wiersze zebrane
z lat 1953–1989

Wyd. Znak, Kraków 1990, ss. 201

Dawno nie czytałam poezji tak czystej, tak krystalicznie przejrzystej. Zdać się, że powstawała bez ognii pośrednich – bez słów, bez kształtujących je pojęć – wprost z wolnej, nieprzymuszonej wyobraźni projektującej obrazy jak kosmiczna kamera wpatrzona w prażywioly. A przecież jest to równocześnie poezja precyzyjna w wyrażaniu pojęciowych znaczeń i wyjątkowo celna w operowaniu językiem. Z jednej więc strony oderwana od ziemskiej gleby, zapatrzona w kosmiczny i metafizyczny pozaczas, z drugiej zakorzeniona aż do bólu w biologiczny, egzystencjalny konkret. Na czym polega siła ekspresji tych wierszy? Na żarliwości i powadze tonacji, na głębi spojrzenia czy na przewrotnym, ironicznym uśmiechu, którym poeta dystansuje się sam do siebie w chwilach najwyższej ekstazy? Wszystko tu, jak powiedziałam, zmieszane, niby w tyglu z żywiołami, nad którym czuwa chłodne i czule równocześnie, świadome swojej mocy oko twórcy. Ale i ta świadomość jest uwikłana we

własne ambiwalencje, bo poeta mówi: *Mogę rzec wszystko / mam niezmierną władzę nad wtórną rzeczywistością (...) mogę powiedzieć więcej / niż wszystko*. A w innym miejscu przyznaje z pokorą: *Bo nawet gdybym wyrzekł prawdę ostateczną, / sam o tym bym nie wiedział?* Już z tych dwóch wypowiedzi wynika, że jest to poezja, która ma najgłębsze ambicje poznawcze, która penetruje istotę bytu, a nie zadowala się rejestracją jego zewnętrznych form, nie tworzy jego widokówek, jak czyni to wielu współczesnych, często przecenianych poetów.

B. Czaykowski należy do pokolenia, któremu wojna przerwała dzieciństwo. Urodzony w 1932 r. w Równem, pierwsze lata życia spędził na Wołyniu i Polesiu. Wywieziony z rodzicami w głąb Rosji w 1940 r. przebywał czas jakiś w azjatyckich kolchozach sowieckich, by znaleźć się w latach 1942–46 w sierocińcu na półwyspie Katiawar w Indiach. Maturę uzyskał w Anglii, studiował historię nowożytną, a później polonistykę w Dublinie. W latach 1960–62 był redaktorem naczelnym „Kontynentów”, które skupiały wokół siebie grupę poetów z pokolenia Czaykowskiego: Jana Darowskiego, Adama Czerniawskiego, Bolesława Taborskiego, Jerzego S. Siłę, pokolenia dzieci wojny. Od 1962 r. Czaykowski mieszka w Kanadzie, gdzie pracuje jako wykładowca i kierownik katedry polonistyki vancouverkiego uniwersytetu. Ta krótko naszkicowana biografia dostarcza kłucza do osobowości poety, który przewędrował kawał świata, zanim osiedlił się w odległym od rodzinnych stron miejscu. Twórczość Czay-

kowskiego podzielona w tym wyborze – jak i jego życie – na dwie części, które można określić jako wędrowną i osiadłą, zdaje się dosłownym odzwierciedleniem jego losów. Poszczególne części otwierają wiersze-motta z motywami tematycznymi wiatru i ogrodu symbolizującymi dwojaki sposób istnienia poety. Część pierwsza jest rodzajem lirycznego reportażu czasu wędrówki, kiedy wysiedlony z ukraińskich *ojcowych lasów* przemieszczał się przez kazachskie stepy, przez tajemnice wschodniego pejzażu i wschodniej kultury aż do Indii, które na zawsze pozostawiły ślad w jego psychice i wyobraźni, by wracać stamtąd etapami na daleki zachód. Poeta opisuje własne dzieciństwo przybierające kształty przemierzanej przestrzeni: *Od Urału po Pamir / kołyska jak wszechświat / rozhuśtany ocean gwiazdzystych bodiaków*. To bezmiar przestrzeni zapamiętanej z dzieciństwa każe mu później, w doświadczaniu nowych miejsc, *przestrzeń brać za nieskończoność*. W wizji poety bez ojczyzny, dla którego ojczyzną jest kolejno las, step i egzotyczna metropolia, który najpierw uczy się świata, zanim nauczy się siebie; zakorzenienie w przestrzeni stanowi o sensie istnienia. Dopiero z tej perspektywy, perspektywy nieustraszonego wędrowca można powiedzieć: *Miejsce jest nieistotne, miejsce w ogóle jest nieistotne*. Język tej poezji, jej obrazy, swoboda poruszania się po pejzażach, tradycjach, kulturach wynikają z autentycznego obcowania z przestrzenią, z autopsji przeżycia bezmiaru. Doświadczenie zła i dobra, bólu i zachwyty, rozpacz po utracie bliskich i oczarowania

urodą świata, wszystko to składa się na tę mozaikową, pulsującą wizję, na ruch wyobraźni, która z rozproszenia, z uwikłania w wieloznaczenia i wielosłownia ocala jedyną ojczyznę, ojczyznę języka, by poprzez język właśnie na nowo przeżywać dzieciństwo, koszmar wojny i młodość inicjacje.

Wiersze Czaykowskiego mają siłę emocji liryków lozańskich Mickiewicza, ich obrazową potęgę, mają romantyczną energię rażenia, a jednocześnie dźwięczą w nich echa XX-wiecznych pasjonatów: Apollinaire'a, tego lustra współczesności, Saint-John Perse'a i Cendrarsa, twórców wielkich poetyckich podróży. On, poeta *ocalony jak Mojżesz w koszu na rzece*, z racji samego ocalenia stał się piewcą światów realnych i tych urojonych, wywołanych nadmiarem doznanego, *smoków wewnętrznej iluminacji*. Część druga zbioru, sygnowana obrazem ogrodu, jest jakby naturalną konsekwencją doświadczenia wędrówki. Czaykowski niby biblijny wędrowiec osiąga cel. Zyskuje poczucie uspokojenia, wizję stabilizacji, egzaltację zmysłową tkanką istnienia, a jednocześnie wstępuje w sferę metafizyczną z jej niepokojem i ufnością, wątpliwością i wiarą. Podejmuje jakby próbę stworzenia nowego raju po apokalipsie, buduje dom na gruzach pamięci w dziewiczym, bujnym pejzażu Ameryki. Kontynent amerykański spotęgował przestrzenne doświadczenia poety, nadał im wszakże piękno czyściej przygody duchowej. Wiersze z ostatnich dwóch dziesięcioleci nabierają w stosunku do wcześniejszych innego, mistycznego niejako blasku, ukazują wewnętrzne światło, istotę

rzeczy oglądanych jak gdyby przez Huxleyowski Wolny Umysł, przez wzrok uwolniony od przypadkowych uzależnień pojęciowości i rutyny racjonalizmu. Uroda świata opisywanego przez Czaykowskiego jest rzeczywiście urodą raj. Każda rzecz lśni tutaj pierwotnym blaskiem istotności. Także człowiek traci swoją przyrodzoną ułomność, staje się istotą nie tylko światłą, ale i – momentami – świętą:

Bóg, synu, oczu ludzkich nie ma, ani
[serca.

On w dzikiej historii nie rósł, nie
[próbował

Uprawiać na ruinie raję zwykłej
[śmierci.

Ale on swego syna na krzyżu
[rozpostarł.

Był więc także człowiekiem. Ufaj mu.
[Co dla nas

Potwornością absurdu toczy jak rak
[wiarę,

W innych hierarchiach wchodzi w
[piękno ładu jego,

Którego nie pojmujemy, jak tylko
[ufnością.

Crede, quia absurdum. Znieś nicłość
[miłością-

(„Brzeg morza...”)

Prawdy wiary opróżniają świat poezji Czaykowskiego ocalającym, nadprzyrodzonym światłem. Jest ona głosem nadziei na zbawienie świata także w jego przyswojonej zmysłami piękności. Parę lat temu podczas „Konfrontacji” pokazywano amerykański film o indiańskim tytule „Koyaanisqatsi”. Film nie ma fabularnej akcji, nie wypowiedziano w nim ani jednego słowa, tło rozpe-
dzonych, narkotycznie rozjarzonych

obrazów stanowi muzyka z powracającym motywem indiańskiej pieśni, której refren – owo koyaanisqatsi – brzmi jak hymn radości na cześć życia i zarazem przestroga przed nadużywaniem Boskiej cierpliwości. Film ten ukazuje kolejno piękno surowej, nie tkniętej ludzką ręką natury, później natury modelowanej przez człowieka, wreszcie obrazów dzieł ludzkich z ogromnymi płaszczyznami budowl i pełnymi mów-
czej bieganiny prospektami. Idea filmu – zderzenie świata pierwotnego z tym zagospodarowanym przez człowieka – miała wydobyć urodę pierwszego na tle absurdalności drugiego. Otwierają i zamykają film kamienne wizerunki bóstw trwających na straży wiecznego porządku świata. Poezja B. Czaykowskiego przypomina mi tamten film, skracający się od obrazów, otwarty na żywioły piękna i grozy, a jednocześnie pełen mądrej zadumy nad sensem ludzkiego działania. Przewędrowawszy pół świata poeta stwierdza: *Przywiązałem się do miejsca. / Urodzony z piołunów / ziemię*. Być mieszkańcem ziemi, to – według niego – być przede wszystkim opiekunem ogrodu. Czaykowski nie wdając się w ekologiczne frustracje ocala w swojej poezji rajski, nie skażony pierwotnym grzechem cywilizacji wymiar istnienia, gdzie *serce trzepoce / jak ptak schwytyany w Boga. Mieć oczy szeroko otwarte / do końca* – oto jego dewiza. „Wiatr z innej strony” to książka o godnym życiu i godnym czekaniu na śmierć. O człowieczeństwie, które ocalało z pożogi XX-wiecznych okrucieństw i nihilizmów.

Adriana Szymańska

MEDYTACJE I NARRACJA

Renata M. Niemierowska

Jasna jawność

Wrocław 1990

Poezja Niemierowskiej ewoluje – jak się zdaje – od lirycznych, wysoce zmetaforyzowanych medytacji ku medytacyjnym, poetyckim narracjom. *Ma się wrażenie, iż ta liryka osadzona jest jak szlachetny kamień gdzieś u zbiegu wszystkich religii...* – pisał o „Jasnej jawności” Marek Karwowski („Że. Magazyn kulturalny Wrocławia”, 1990, nr 7–8). Istotnie, to jest poezja hierofanii.

Szlachetnością metafizycznych refleksji i oryginalnością języka zwróciła uwagę krytyki nawet publikacja prasowa – poematy w „Odrze” (Zbigniew Bienkowski, „O skupieniu”, „Tygodnik Kulturalny”, 1989, nr 35). Poza debiutem, „Jasną jawnością”, czytelnik otrzymał jeszcze w 1990 r. bibliofilską edycję utworu „Nic się nie dzieje w czasie”.

Nie epicki, lecz poetycki czas przeszły, by sparafrazować słynną formułę Stanzela, urzekły autorkę. Dlatego pozwala sobie wierszem opowiadać. To „Baśń” inspirowaną walką Jakuba z aniołem, to przygodę człowieka, zanim pierwsza maska opowie historię zstępowania Boga, to spór o Boga-Osobę w Mieście Słupów wiedziony 2480 lat przed Chr....

W złożonym do druku obszerniejszym wyborze wierszy z lat 1976–91 więcej miejsca zajmują opowieści o tym, jak się objawiała świętość w dziejach człowieka tysiące lat temu,

na Dalekim Wschodzie oraz w pokrzywach wrocławskiego Sępólna u progu ostatniego dziesięciolecia naszego wieku. *Z ja wilem cię Sobą* – objawia poetycka kreacja Demiurga.

Oszczędnie używana gra słów jak w powyższym cytacie znajduje niekiedy rozwinięcie w różnych wierszach. Oto: *Życie, ty światłoczuła drogo ku ciszy* w „Jasnej jawności” oraz – prośba w jednym z ostatnich utworów kunsztownie rozdzielona między wersy: *światło / gałązko czuła / udziel mi cięciwy*. „Gałązka” ma tyleż liter, ile „światło”, dzięki czemu „gałązka” wtula się w ewentualną przydawkę: „światłoczuła”, w słowo, które rozstało się na dwa. „Gałązko światłoczuła” – można zobaczyć taką prośbę o łaskę obcowania z Transcendencją. Tu nie ma wyświechtanych frazesów. O rzeczach ostatecznych mówi się językiem, przed którym nie sposób bronić się uprzedzeniami. Nie kojarzy się on bowiem z niczym, co zawiodło, raziło czy zwyczajnie – nudziło. Jest świeży. *Co taisez pod wieczkiem wieczności?* – takie pytanie zaciękawia.

Zastanawiają poetyckie definicje. Jak wiele w nich przemyśleń? A ile tego, co dawniej nazywano talentem? *Jawa – to gorzka tajemnica powtórzeń; czas – nasza zielonokrotna naleciałość; życie – światłoczuła droga ku ciszy; najprostsza doskonałość – zanik...* Rozbijam poetyckie zdania, zmieniam ich szyk, by wyłonić pojęcia, które tworzą czarodziejski świat. Przemieniony widzeniem poza teraźniejszość i pospolitość.

Najważniejsza dla czytelnika poezji powinna pewnie być estetyczna jakość owego świata. Kryje się za nią

pewien etos, podświadomie chyba tylko uznawany przez „ja” liryczne: powinność troski o byty zagrożone, kruche, potrzebujące opieki. *To jak-by nieśmiertelne pytało o schronienie. / Jakby boleśnie pragnęło przyjść tu / I schronić się w związkach czasu. ... czy mogłam przypuszczać, że nieśmiertelne / pragnie? / Że jest tu i pyta?* Szczególna kobiecość przejawia się w tej czułości dla niewidzialnych, jak określa poezja Niemierowskiej może duchy czyste, może zmarłych, może – Boga. Skrajnie odmienna to twórczość niż tzw. poezja kobieca, ale – przez troskę, by niewidzialni nie czuli się osamotnieni, spragnieni, odrzuceni – przecież jest liryką bardzo kobiecą. *Jakim przenikliwym zmysłem – myślisz – / Muszą być dla nich nasze łzy. Dla niewidzialnych. Toż to dar łez mistyków...* I subtelne, pełne wyobraźni współodczuwanie.

Łzy – zmysłem; W planktonie żre- nic rozpinam na niezliczonych swych płótnach smukłe biele; Czas zakorze- niony w obrotach umysłu / Osypuje ziemię listowiem er – metaforyka obejmuje rzeczywistość widzialną i niewidzialną, przenikliwie łączy rozmaite sposoby istnienia, obleka w coraz to inne formy transcendencji, chyba – drogę do Transcendencji, do wszechprzenikającej Obecności. ...stamtąd JA, twoje trój-ustanowione JE-STEM obejmuje galaktyczne drzewo. Skąd? Światło-słowo-klucz poezji Niemierowskiej prowadzi przez kosmos, warstwy ziemi, wody, przez pierwiastki spotykające się na krótko w ciałach ludzi, roślin, zwierząt.... prowadzi przez realność – tajemniczą. Mistyk, św. Jan od Krzyża zapewniał bowiem:

- *By dojść do tego, czego nie [poznajesz, musisz iść przez to, czego nie [poznajesz.*
- *By dojść do tego, czego nie [posiadasz, musisz iść przez to, czego nie [posiadasz.*
- *By dojść do tego, czym nie jesteś, musisz iść przez to, czym nie jesteś.*

Dorota Heck

WSZYSTKO JEST MOŻLIWE

Czesław Bielecki

Z celi do celi

Listy do żony

„Puls”, Londyn 1990, ss. 111

W serii „Świadectwa” wydanej przez londyński „Puls” ukazały się niedawno – jako tom szósty – „Listy do żony” Czesława Bieleckiego. Ich autor – architekt, grafik, publicysta i edytor – od wielu lat współpracował z „Kulturą” paryską używając pseudonimu Maciej Poleski. Podpisał też nim kilka swych wcześniejszych książek, które powstały między kolejnymi „odsiadkami” w latach 1968, 1983 i 1985–86. Równocześnie drukował w prasie fachowej, tworzył podziemne wydawnictwo CDN, działał na niwie zawodowej i społecznej, zbierał nagrody literackie i artystyczne. *Do podziemia* – pisze w nocie biograficznej przygotowanej dla autora przedmowy, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego – *zszedłem 13 grudnia 1981. Po raz pierwszy*

policja aresztowała mnie w maju 1983, wyszedłem z amnestii po dwóch i pół miesiącach: nie wiedzieli who is who. Sygnięto mnie w wigilię 1983, a od lata 1984, gdy wpadło mieszkanie na ul. Bryły, także Marysia (żona) znalazła się w pełnym zanurzeniu. Aresztowano nas w tym samym domu przy ul. Goławickiej 13 kwietnia 1985 (...) Zarzuty początkowe: udział i kierowanie organizacją pozostającą tajemnicą dla państwa. Potem zmieniono nam zarzuty, w moim paragrafie była mowa o przygotowaniach do obalenia ustroju siłą (...) Głódówkę zacząłem 13 października 1985, w dniu wyborów, żądając dwóch rzeczy konkretnych: widzenia się z dziećmi i książek zawodowych (były to oczywiście, niezgodne z regulaminem, szykany) oraz przyznania więźniom sumienia statusu więźniów politycznych. Głódówkę prowadziłem aż do zwolnienia nas z więzienia 12 września 1986, a więc jedenaście miesięcy. Szczegóły dotyczące głódówki są niemal nieobecne, listy, w których było ich odrobinę więcej, zatrzymała cenzura...

Przesyłane „z celi do celi” listy Czesława Bieleckiego do żony Marii są nie tylko „świadectwem” minionej niedawno epoki, ale również – ze względu na swą intelektualną zawartość i estetyczną organizację – wysokiej klasy dziełem sztuki epistolarnej. Mają one charakter ściśle prywatny i w zamyśle swym nie były bynajmniej przeznaczone do publikacji, choć autor nieustannie musiał liczyć się z niepożądanym czytelnikiem w postaci cenzora. Czytelnik ów systematycznie zresztą ingerował w tekst dzieła i wpływał na jego kształt, wykreślając dłuższe lub krótsze frag-

menty listów, a często w całości je zatrzymując. Fakt, że autor musiał się liczyć z więzienną cenzurą, determinował w poważnej mierze ich treść, określał dobór tematów i sposób pisania. Urzędowy świadek dialogu wyznaczał więc nie tylko ramy rozmowy, ale również w jakiś sposób ją współtworzył, a nawet w niej uczestniczył, przypominając nieustannie o swej czujnej obecności. W tych warunkach równie trudno pisać o miłości, jak i o polityce. A coś innego może bardziej obchodzić więźniów politycznych, czym ma żyć dwoje kochających się ludzi w czasie długiej, przymusowej rozłąki?

„Listy do żony” Cz. Bieleckiego są więc niejako ze swej natury świadectwem czasów i ponadczasowej miłości. A jednocześnie te intymne zapiski i wyznania przynależą do literatury, bo autor świadomie zadbał o ich formę, narzucając sobie ów szczególny rodzaj wewnętrznej dyscypliny, który leży u podstaw wszelkiej sztuki i społecznej komunikacji. *Mam tak wiele do powiedzenia Ci i tak mało sił, żeby pisać – wyznaje żonie po roku korespondencji i kilkumiesięcznej głódówce. – Widzisz w tych pokreślonych listach, z jakim wysiłkiem słowa torują sobie drogę wśród słów, zdania wśród zdań. A tak nie lubię szkiców szkicu, tych premyśli. Można oczywiście, w ślad za Joyce’em, nobilitować je na pramyśli, pisać monolog wewnętrzny. Ale ja jestem listopisem, a nie pisarzem. To pierwsze. A po drugie, w tak wielu sytuacjach tutaj ograniczam się do monologu wewnętrznego, że ofiarowywać go jeszcze Tobie byłoby intelektualnym narcyzmem, nieczułym i zamkniętym na Twoją miłość.*

Pokusa monologu wewnętrznego, a więc rezygnacji z porządku, formy, ładu, dyscypliny – rośnie w miarę spadku sił. Ale przecież autor listów skutecznie potrafił się obronić przed *intelektualnym narcyzmem* i duchowym lenistwem dzięki pokorze i dystansowi wobec siebie i świata. Ten ironiczny, pełen pogody i spokoju dystans jest możliwy do zachowania w każdych okolicznościach dzięki poczuciu humoru i niezawodnemu optymizmowi, u podstaw którego leży wiara, a nawet pewność, że choć *prawda nie zawsze zwycięża*, to przecież *klamstwo zawsze marniej przegrywa*. *Jeśli siedzenie miało mnie czegoś nauczyć, to przekonałem się i wierzę* – pisze Bielecki – *że wszystko jest jeszcze przed nami i że wszystko jest jeszcze możliwe. I to in plus. Paradoks w tym, że dotychczas raczej jarmolowałem się tym, co in minus jest zawsze przed nami i zawsze było możliwe*. A przecież nie ma powodu do zmartwień i załamań, jeśli dwoje kochających się ludzi dzieli *nie tylko to samo więzienie*, ale również *tę samą wiarę, wolę i miłość*. A także nadzieję.

Trudno się dziwić, iż przy takiej postawie listy Bieleckiego daleko odbiegają od sztampy literatury „martyrologicznej”. Bieleckiemu jest zupełnie obce cierpiętnictwo i pozowanie na męczennika. O swej zacieklej walce o prawo do rozwoju i ludzkich uczuć dla siebie i dzieci nigdzie bezpośrednio nie wspomina, o udrękach głodu i „twardego łoża” nie ma w listach do żony ani słowa. Wiele jest natomiast o zmaganiach z czasem, o duchowych i fizycznych ćwiczeniach, które umożliwiają więźniowi zachowanie nie tylko intelek-

tualnej i fizycznej kondycji, ale również woli oporu i wewnętrznej niezależności. *Walka z czasem – twierdzi – jest najważniejszą rzeczą, jaka nas tu czeka. Nie ma bowiem żadnych zewnętrznych, a są tylko wewnętrzne uwarunkowania, które bronią nas przed tym, by dzień za dniem nie zapadał się w próżnię, w której z rzadka – w stanie podobnym do nieważkości – unosić się będzie praca, jedyny czas, jaki możemy odmierzyć czymś innym niż szcęk kluczy, trzask drzew czy szum wody w sedesie*. Więzienie ma pozbawić człowieka możliwości wyboru. *Tymczasem – pisze Bielecki – on zawsze jest, ale zdeterminowany tym, na co my w środku jesteśmy otwarci lub zamknięci*. Tak rozumianej wolności nikt nie może człowiekowi odebrać – jeśli on sam z niej nie zrezygnuje. Co więcej – z każdej sytuacji da się wyciągnąć korzyści. Lotos oświecenia wyrasta z bagna codziennych skalań – jak by powiedział wyznawca buddyzmu, współtowarzysz więzienny Bieleckiego. Często zastanawiamy się z *Władkiem* – pisze autor listów – *jaki wielki kapitał psychiczny zdołaliśmy w sobie zgromadzić w ciągu miesięcy głodówki! Przenieśliśmy się w inny świat, inaczej widzimy naszą przyszłość, uzyskaliśmy potężny dystans do własnego życia*. Postawa ta w niczym nie utrudnia autentycznego zaangażowania w związki uczuciowe, a wręcz przeciwnie – pogłębia je i nadaje im dodatkowe wymiary. Dopiero teraz – wyznaje swej żonie Bielecki – *możemy na nowo zobaczyć naszą przeszłość i przyszłość, doceniać zapomniane zapachy, smaki, kolory, kształty, poczuć na nowo dotyk na-*

szych ciał – a to wszystko bogatsze o ból. I w tym samym liście: Otwierać się na siebie, wnikać w siebie trzeba tym czulej, że nigdy nie wiadomo, kto i kiedy nas zamknie.

Kiedy pisze się list – zdaniem Bieleckiego – *najtrudniej zacząć i skończyć*. Dotyczy to również – przynajmniej czasami – felietonów i recenzji. Zwłaszcza wówczas, gdy książki, o których mowa, zawierają w sobie tyle ukrytych bogactw, że nie można wszystkich wydobyć i pokazać w czasie i miejscu przeznaczonym na ich prezentację.

Jerzy Jastrzębski

AUTOBIOGRAFIA SZPIEGA

Wiktor Suworow

Akwarium

przeł. Andrzej Mietkowski

Editions Spotkania
Paris – Warszawa 1990

Wśród licznych tomów literatury sensacyjnej, jakie od ubiegłego roku pojawiły się na rynku księgarskim, jest to pozycja wyjątkowa. Czy jednak rzeczywiście można ją zakwalifikować do tej właśnie kategorii literatury, jak to bez żenady czynili bukiniści? Na okładce rosyjskie nazwisko autora i nazwa wydawnictwa, które trudno łączyć z literaturą sensacyjną. A jednak książka Suworowa przynajmniej po części do niej należy.

Powieść szpiegowska ma kilka charakterystycznych cech, które łą-

czą produkty różnych autorów. Akcja rozgrywa się zwykle wokół jednego wydarzenia, jakiegoś konkretnego zadania wywiadowczego. Przypomina to klasyczny kryminał. Bohaterem jest szpieg, agent, wywiadowca docierający do tajemnicy interesującej jego zwierzchników. On również często przypomina detektywa trudzącego się nad rozwikłaniem zagadki kryminalnej. Nierzadko zdarza się także połączenie wątków szpiegowskich z kryminalnymi. Pokrewieństwo obu gatunków widać wyraźnie w sposobie konstruowania fabuły, w myleniu czytelnika fałszywymi tropami; ten prawdziwy prowadzi zaś z reguły do zaskakującego, lecz w miarę logicznego zakończenia. W powieści szpiegowskiej autor często wprowadza wiele wątków pobocznych, które zwykle służą scharakteryzowaniu politycznego tła akcji, jej międzynarodowych powiązań i uwarunkowań. Klasyczny kryminał pokazuje triumf porządku i sprawiedliwości w wymiarze partykularnym, powieść szpiegowska – w wymiarze globalnym. Policjant, który wykrywa przestępcę, likwiduje zagrożenie jednostek lub małych społeczności. Agent, który np. udaremnia zdobycie tajemnic nowoczesnej broni obcemu wywiadowi, ratuje od zagłady cały świat. Można powiedzieć, że powieść szpiegowska jest odpowiednikiem kryminału dla czytelników, na których nie robi już wrażenia Kuba Rozpruwacz, a którzy zdają sobie sprawę z zawartości nuklearnych arsenałów.

Na tym tle powieść Suworowa wyróżnia się zdecydowanie. Czytelnikom oczekującym wartkiej akcji, skomplikowanej fabuły i zaskakują-

cego rozwiązania – może sprawić zawód. Ale przecież jej wartość tkwi w tym, że nie jest typową powieścią szpiegowską.

„Akwarium” to zbeletryzowana autobiografia szpiega, agenta GRU (Głównego Razwiedywatel’noje Uprawlenije), czyli radzieckiego wywiadu wojskowego.

Autor jest byłym agentem GRU. W 1978 r. zwrócił się do władz brytyjskich o azyl polityczny. W ZSRR został skazany zaocznie na karę śmierci. Żyje pod stałą ochroną zachodnich służb specjalnych. „Akwarium” to jedna z jego sześciu książek, druga wydana w Polsce („Żołnierze wolności”, Nowa 1985). Wiktor Suworow – to oczywiście literacki pseudonim.

Bohatera „Akwarium” poznajemy jako młodego oficera wojsk pancernych, z fantazją dowodzącego kompanią czołgów. Następnie obserwujemy, jak awansuje. Trafia do komórki wywiadu w sztabie dywizji, potem w sztabie armii, przechodzi szkolenie w oddziałach dywersyjno-zwiadowczych zwanych specnaz, by w końcu znaleźć się w Akwarium, w centrali wywiadu wojskowego, zwanej tak ze względu na przeszkloną konstrukcję budynku, w którym się mieści. Tutaj Suworow przechodzi specjalne szkolenie w Wojskowej Akademii Dyplomatycznej i jako dyplomata, a w rzeczywistości officer operacyjny GRU, zostaje wysłany do Wiednia. Stamtąd prowadzi akcje w różnych krajach Europy. Dość przypadkowo traci zaufanie zwierzchników. By uniknąć zagrożenia, prosi o azyl Brytyjczyków.

Tak w skrócie przedstawia się curriculum vitae Suworowa. Nie ma w

„Akwarium” atrakcji charakterystycznych dla powieści szpiegowskich. Jest jednak coś innego, nie mniej atrakcyjnego. Suworow nie szczędzi szczegółowych opisów sprzętu, którym się posługiwał, metod szkolenia i sposobów działania agentów. Nie ma w tych opisach fantazji, jest rzeczowość i autentyzm dokumentu. A to, jak się okazuje, może być co najmniej równie fascynujące jak fabularne atrakcje.

Autor nie kreuje siebie na obrońcę wartości, jedynego sprawiedliwego w Sodomie. Nie kreuje siebie na wzór Wallenroda, zapewne dlatego, że kultura rosyjska takiego wzoru nie stworzyła. Lecz przecież tak bolesna, że aż granicząca z cynizmem wiwsekcja świadomości nie jest powszedniością literatury: *Muszę odpowiedzieć sobie na jedno zasadnicze pytanie: czy uciekam dlatego, że nie nawiądzę systemu, czy też dlatego, że dał mi kopniaka? Nie ma wątpliwości: zawsze byłem mu przeciwny, gotów byłem oddać wszystko, nawet własną głowę, żeby zamienić obecny ustrój na jakikolwiek inny, choćby na dyktaturę wojskową. A jednak, gdyby system nie nadepnął mi na ogon – nie uciekałbym, to pewne. Nadal służyłbym wiernie, osiągając coraz lepsze rezultaty. Nie wiem, czy kiedykolwiek odważyłbym się na słowo protestu, wiem natomiast, że w tej chwili po prostu ratuję własną skórę.*

Książka Suworowa jest również swoistym, pośrednim opisem sowieckiego systemu. Opiera się on na hierarchicznej zależności i niewolniczym posłuszeństwie egzekwowanym z zimną bezwzględnością. W hierarchii tej następuje ostra selekcja, ale jej kryteria wyznacza nie tylko prag-

matyka, lecz także łaska lub niełaska zwierzchników. Człowiek stale jest w sytuacji drapieżnika: tropi, ale sam również jest tropiony. Żeby wykonać swoje zadanie, musi być prowokatorem, musi pogrążyć innego człowieka. W tym systemie nie ma miejsca na humanistyczne wartości, panuje w nim prawo silniejszego: musisz zabić, żeby nie zostać zabity.

Sposoby prowadzenia narracji, kreacji bohatera, a zwłaszcza relacjonowania przemian w jego świadomości przywodzą na myśl najlepsze tradycje rosyjskiej prozy, jej umiejętności demaskowania w zwyczajnych ludzkich zachowaniach wpływu systemu, nadawania symbolicznych znaczeń powszednim wydarzeniom i poszukiwania swoistej metafizyki zła: *Zapadam w krótki, niespokojny sen. I diabli unoszą mnie hen, daleko. Odlatuję wysoko, wysoko. Od Krawcowa. Od Specnazu. Od bezlitosnej walki. Jestem gotów walczyć. Jestem gotów gryźć gardziele. Tylko po co to wszystko? Walka o władzę, to bynajmniej nie bitwa w obronie Ojczyzny. W obronie Ojczyzny? Bronilem już, Ojczyzno, twoich interesów w Czechosłowacji. Nieprzyjemne zajęcie, powiedzmy wprost. Lecę coraz wyżej i wyżej. Z niedościgłych wysokości ogarniam wzrokiem mój nieszczęsny kraj ojczysty. Jesteś, mój kraju, ciężko chory. Nie wiem, co cię trawi. Może szaleństwo. Nie wiem, jak ci pomóc. Trzeba kogoś zabijać. Ale nie wiem kogo. Dokąd lecę? Może do Boga? Boga nie ma! A może jednak do Boga? Boże, miej mnie w swojej opiece!*

Andrzej Dziurdzikowski

BLASK „SZAREJ EMINENCJI“

Jan Pomian
Józef Retinger
Życie i pamiętniki
„szarej eminencji“
 Wydawnictwo „Pelikan“
 Warszawa 1990

Czym jest władza? Jest to możliwość wpływania na decyzje innych, nakłaniania ich do swojej woli. Jednym z naszych rodaków obdarzonych największym zakresem władzy był Józef Hieronim Retinger. I nie stały za nim armie, policje czy banki. Nigdy nie należał do żadnej partii, groszem nie śmierdział, a ten, jakby w rewanzu, też nie lubił u Retingera się zadomawiać. Krążyła o nim taka oto anegdotka: „Powiedz mi, Joseph – zagadnął go kiedyś Denis de Rougemont – mówią, że jesteś masonem, agentem Inteligente Service, CIA i Watykanu, a także sympatykiem komunizmu. Czasem nawet powiadają, że jesteś Żydem i pederastą. Co mam na to powiedzieć?“ „Powiedz – zachichotał Retinger – że to jeszcze nie wszystko“. Jako człowiek obdarzony wielkim zakresem władzy musiał, co zrozumiałe, budzić niechęć bliźnich, być utożsamiany z wszelkimi niejawnymi potęgami świata.

Jego wieloletni sekretarz Jan Pomian opublikował w 1972 r. po angielsku książkę „Józef Retinger życie i pamiętniki „szarej eminencji““. Nakładem wydawnictwa „Pelikan“ ukazał się teraz jej polski przekład. Kim był człowiek, który kierował polityką Meksyku, który rządził Rządem RP na wychodźstwie,

który budował zręby pod Europejską Wspólnotę? Był człowiekiem, który – zacytujmy – *nigdy nie wierzył w tak zwany nieunikniony proces rozwoju historycznego. Wierzył, że to jednostka wykuwa historię według swojej woli i zgodnie ze swoją wizją. Każdy, kto zdołałby uruchomić proces zjednoczenia Europy i pomóc w jego wdrażaniu, miałby prawo wierzyć, że prawdziwie przyczynia się do zmiany biegu historii (...)* Inspirował innych, prowadził ich i pomagał osiągnąć to, czego sam chciał. Najlepiej wypadł w rozmowie w cztery oczy przy obiedzie lub przy kieliszku. Jego pomysły wydawały się często mgliste, nierówne, o wielu sprawach zaledwie napomynał, pozostawiał sporo luk; a używane przez niego sformułowania rzadko były całkiem odpowiednie. *A jednak wszystko to pobudzało i intrygowało, pozostawiało innym możliwość znajdowania własnych definicji, wysuwania własnych sugestii. Mogli jego pomysły wzbogacać, odrzucać, a produkt końcowy przedstawić jako własne dzieło.* I jest to godna, pełna humanizmu wizja dziejów, w której może się realizować człowiek, ale w której nie mogą się realizować kariery. Retinger niczego dla siebie nie chciał. Kiedyś Sikorski – pragnąc uhonorować fakt uratowania przez „szarą eminencję” wojska i rządu polskiego z Francji – chciał go odznaczyć *Virtuti Militari*. Retinger odmówił. Wódz Naczelny postanowił go zaskoczyć. Zaprosił go mianowicie na uroczystość dekoracji oficerów tym odznaczeniem i dopiero w samochodzie oznajmił, że Retinger też ma otrzymać krzyż. Ten, wierny swoim zasadom, wyskoczył z samochodu w biegu.

Skakał także ze spadochronem. Był najstarszym ze zrzucanych tu skoczków. Uczynił to z przygotowaniem li tylko teoretycznym – był to jego pierwszy skok. Jego myślenie szło takim oto szlakiem: albo będzie miał wypadek, albo nie. Jeżeli nie, to chwalić Boga. Jeżeli będzie – to albo się porani, co pozwoli mu wypełnić misję; albo się zabije, co pozwoli mu być pochowanym w ojczyźnie. Skok bez przygotowania to nie jedyny jego rekord. Był – dla przykładu – jedynym cywilem, który odwiedził twierdzę Tobruk podczas oblężenia.

Ale największy z rekordów padnie w roku przyszłym. Powstanie połączona, nie podzielona granicami Europa. Na rzecz tej idei Retinger zaczął pracować już podczas wojny, w czasie rozpalonych do białości nacjonalizmów. Jej poświęcił ostatnie dziesiątki lat swego życia. Nie było mu dane doczekać realizacji swego dzieła, ale był pewien, że to musi nastąpić. Dziś, kiedy chcemy wracać do Europy, powinniśmy pamiętać, że jej nowoczesny kształt zawdzięczamy naszemu rodakowi.

Nigdy nie widziałem J.H. Retingera. Ponieważ był znajomym moich rodziców, poznawałem go „z drugiej ręki”, z anegdot, z opowiadań. O tym, jak po skoku podczas okupacji wszyscy go rozpoznawali. Dorożkarz pytał: Gdzie Pana doktora zawieźć? Kelner w knajpie bez zamówienia podawał ulubione trunki. Bo i trudno go było nie rozpoznać. Miał tak charakterystyczną urodę starej małpy, jedyny w swoim rodzaju sposób trzymania papierosa: między kciukiem a palcem wskazującym, ale odwrotnie. Recio – jak go nazywano – był charakterystyczny: jako ze-

wnętrzną i jako wnętrze.

Był człowiekiem, który zdawał się pouczać, że naszym największym bogactwem są kontakty, ludzie, do których można się zwrócić. Był „szarą eminencją”, ale całym swoim życiorysem wskazywał, że władzę sprawuje się przez ludzi, ale i dla ludzi. Że wielkiej władzy nie można używać dla siebie.

Marek Karpiński

JĘZYK I RELIGIA

Kurt Wuchterl

Analyse und Kritik der religiösen Vernunft

Grundzüge einer paradienbezogenen Religionsphilosophie

Verlag Paul Haupt
Bern und Stuttgart 1989, ss. 309

Jednym z istotnych elementów odróżniających człowieka od świata zwierząt jest język. Człowiek mówi, jest w stanie wyartykułować przeżywaną rzeczywistość. Ale co to znaczy „wyartykułować”? Pytanie dotyczy teorii i praktyki. Jakie warunki muszą zostać spełnione, aby język funkcjonował poprawnie? Poprawność języka to coś więcej niż tylko nienaruszalność jego wewnętrznej struktury. Poprawność języka to również (być może przede wszystkim) owo artykułowanie, spotkanie w języku rzeczywistości podmiotowej z przedmiotową. W jakim jednak stopniu podmiot artykułuje,

wyraża, zawiera w języku spotkanie z obiektywną rzeczywistością? Znaczenie tego pytania ujawnia się w całej pełni wtedy, kiedy odniesiemy je np. do rzeczywistości religijnej, kiedy uświadomimy sobie – przynajmniej po części – sytuację, w której przyszło nam żyć i mówić. Postawmy je więc w „życiowym kontekście” i o wspomnianą rzeczywistość: Czy język używany w religii, po okresie oświecenia i czasie demaskatorskich osiągnięć nauki i demitologizacji Biblii, po analizach Feuerbacha, Marksa, Nietzschego i Sartre’a, po pracach Heideggera, Wittgensteina, Levinasa i Bubera, ma jeszcze jakiś sens? Jakie znaczenie ma wypowiedź dotycząca fenomenów związanych z religią?

Pytanie o język nabrało w ostatnich dziesięcioleciach znaczenia; fakt zainteresowania językiem przejawia się w liczbie publikacji. Filozofia języka stała się jedną z najczęściej i najchętniej uprawianych dziedzin. Dla wielu filozofia rozpoczyna się i kończy na analizie języka, gdyż język jest – według nich – jedyną rzeczywistością. Czy w takiej sytuacji filozofia może być jeszcze „służebnicą teologii”? Czy teologia może korzystać ze współczesnych osiągnięć filozofii? Czy współczesne filozofie nie są z gruntu a-teistyczne? Czy za ich pomocą można w ogóle przekazać treść Dobrej Nowiny?

Sprawa języka to nie tylko fenomen dnia dzisiejszego; kto opanuje język, zapamięta nad przyszłością. Zainteresowanie językiem jest nie tylko na czasie, nie można go brać tylko za modę.

Praca Wuchterla stawia sobie dwa komplementarne cele: analizę, cha-

rakterystycznych dla naszych czasów prób „rozumnego” mówienia o Bogu, o fenomenach religijnych i im podobnych; oraz krytykę przekraczania granic, krytykę tych przedsięwzięć, w których język religii próbuje się wywieść z rozumu i do niego ograniczyć. Rozum religijny powinien odsłonić nam zasady rozumnego, tj. poprawnego, mówienia o Bogu oraz zasady całościowego obchodzenia się z religijnymi fenomenami.

Praca Wuchterla składa się z trzech części:

I. cz.: „Dostęp i konfrontacja” (s. 19–58) – wypracowuje teologiczne i filozoficzne podstawy do oceny religijnych fenomenów, innymi słowy: ukazuje rozum religijny w praktyce. Analizy tutaj przeprowadzone mają charakter wprowadzający w zagadnienie, nie są – i nie pretendują też – do całościowego ujęcia, wskazują jedynie najważniejsze zagadnienia.

II cz.: „Fenomenologiczna analiza. Przedmiot religijnego rozumu” (s. 59–142) – to już właściwe badanie, koncentrujące się na określeniu religijnego przedmiotu. Pojęcie kontyngencji jest przy tym dla Wuchterla kluczowe. Odnosi on je do takich sytuacji, w których rozpada się, zanika oczywistość, rozumność ludzkiej egzystencji. Ogranicza się przy tym do analiz kontyngencji religijnej, aby nie włączać w rozważania całej filozofii.

To, co Wuchterl rozumie przez religijną kontyngencję, można wyjaśnić tylko w łączności z problematyką sensu. Doświadczenie sensu, doświadczenie kontyngencji jest podstawą religijnych wypowiedzi. W nich rozum religijny odsłania sto-

sunek do absolutności i niekonieczności.

Aby kontyngencję dobrze scharakteryzować, trzeba dobrze zanalizować pojęcie nowoczesnej, współczesnej nauki, trzeba odkryć założenia będące u jej podstaw, pojawiające się w każdej naukowej argumentacji. Okazuje się przy tym, że stosunek nauki do kontyngencji jest podwójny: z jednej strony polega na jej przekraczaniu, z drugiej strony – na sytuacji, w której wszystko pozostaje otwarte. Ludzkie doświadczenie kontyngencji jest dwuznaczne: ambiwalencja pojawia się wyraźnie wtedy, kiedy znajdujemy się wobec czegoś względem nas zupełnie innego, w sytuacji nie-zgody, braku jedności ze światem i naszym życiem; wtedy ujawnia się afirmacja (coś jest) i negacja (nie jest takie jak my).

III cz.: „Prawda i iluzja. Granice religijnego rozumu” (s. 143–279) – stanowi dyskusję z osiągniętymi wynikami, chodzi w niej o prawdę religii. Czy mowa o „zupełnie innym” to tylko metafora, gra, pusty dźwięk? Czy raczej należy ją traktować poważnie?

Rzeczywistość zupełnie inna, rzeczywistość „nie z tego świata” pojawia się w rozmaitych paradygmatach: nauce o nadczłowieku (Nietzsche), nauce o bycie (Heidegger), negatywnej dialektyce (Adorno), analizie języka (Wittgenstein), wizji twarzy (Levinas). Wymienionym myślicielom, i wielu innym, chodzi o prawdę, o to, co rzeczywiście jest. Oni są otwarci na to, co jest zupełnie inne, dlatego starają się przekroczyć granice, próbują dotrzeć do transcendentnej rzeczywistości. Ich wysiłek jest wysiłkiem religijnego ro-

zumu, który wyczuwa tajemnicę Bytu, ale nie potrafi jej do końca logicznie wyrazić.

Zdaniem Wuchterla wszelka filozofia religii jest fundamentalną dyscypliną filozoficzną, od niej wszelka filozofia się rozpoczyna i na niej bazuje. Takie stanowisko jest nie do pogodzenia z duchem filozofii klasycznej, dla której metafizyka jest dyscypliną wyjściową, jak i z duchem filozofii nowożytnej, w której teoria poznania odgrywa pierwszorzędną rolę. Wydaje się jednak, że przy pewnym przesunięciu akcentów pozycje Wuchterla należy umieścić po stronie filozofii bytu. Jest oczywiste, że nigdy nie uda się nam ostatecznie przeniknąć bytu, do końca poznać rzeczywistość, że każde pokolenie na nowo musi podejmować pytanie o to, co jest, i szukać odpowiedzi w kontekście własnych zagrożeń i nadziei.

Książkę należy polecić filozofom i teologom, duszpasterzom i tym wszystkim, którzy pragną przybliżyć sobie sytuację religii we współczesnej, wielostronnie złożonej sytuacji duchowej ludzkości; powinni sięgnąć po nią ci, którym leży na sercu przyszłość religii. Tego, co we współczesnej myśli jest nowe, być może dla wielu niezrozumiałe, nie można od razu odrzucić, zaś z drugiej strony nie można przyjąć bez głębokiej analizy. Praca Wuchterla świadczy o odpowiedzialności i odwadze: odwadze do rzeczowej i pełnej analizy znaków czasu, odwadze do poznawania sił kształtujących współczesność, celem jej współ-kształtowania. A to jest odpowiedzialność! Tylko ten, kto zna źródła, przyczyny, może adekwatnie odpowiedzieć na wyma-

gania sytuacji. Kto nie włącza się w dyskusję dotyczące języka, ten nie zdaje sobie sprawy, o jaką stawkę gra się toczy. Bóg nie może umrzeć, ale mowa o żywym Bogu może umrzeć. Język umiera wtedy, kiedy nic się nie mówi.

Jerzy Machnacz

NOWY MODLITEWNIK DLA ŻOŁNIERZY

ks. ppłk Krzysztof Saturnin
(Gruczyński)
Modlitewnik żołnierski

Ordynariat Polowy WP
Warszawa 1991

Już po zamieszczeniu w „Przeglądzie Powszechnym” artykułu „Modlitewniki żołnierskie” (4/91, s. 132), ukazała się nowa książeczka do nabożeństwa dla żołnierzy, wydrukowana przez Wojskowe Zakłady Graficzne. Jako autora podano ks. ppłka dra Krzysztofa Saturnina; nie wtajemniczeni mogą sądzić, że Saturnin to nazwisko, gdy w rzeczywistości jest to drugie imię ks. Gruczyńskiego. Dlaczego nie podano nazwiska autora, pozostanie tajemnicą wydawcy. Istnieje wprawdzie zwyczaj umieszczania pod tekstem inicjałów autora, ale podanie stopnia wojskowego i naukowego obok samych tylko imion – to już prawdziwy dziwoląg wydawniczy.

Od „Modlitewnika żołnierza” tegoż autora, wydanego przed kilku miesiącami przez Kurię Metropolitalną w Krakowie, nowy modlitewnik różni się dodaniem pieśni religij-

nych przypadających na kolejne okresy liturgiczne oraz innych. Jest to jednak chyba jedyna zaleta nowego modlitewnika.

Wstęp zawiera biogramy dotychczasowych biskupów polowych, łącznie z obecnym, dekret Stolicy Apostolskiej przywracający Ordynariat Polowy w polskim wojsku, pełny tekst bulli papieskiej powołującej do godności Biskupa Polowego, ks. prał. dra Sławoja Leszka Głodzia, oraz fragment przemówienia Jana Pawła II do żołnierzy z 8 IV 1984 r. Można by zapytać, czy cały ten wstęp, liczący 23 strony – na 108 tekstu – jest konieczny w książeczce do nabożeństwa, która ma przecież stanowić podręcznik modlitwy, nie historii. Pozostałe strony oprócz kilku dodatkowych modlitw zawierają tekst poprzedniego modlitewnika, nie zawsze jednak szczęśliwie zmodyfikowanego.

Omawiany modlitewnik ma liczne usterki merytoryczne i wydawnicze. Zgola błędne jest np. stwierdzenie, że *znakiem zewnętrznego Chrztu Świętego jest polanie wodą głowy przyjmującego Chrzest* (s. 35), nie ma bowiem chrztu zewnętrznego i wewnętrznego – jest jedynie znak widzialny łaski niewidzialnej, a to przecież coś zupełnie innego. Nie bardzo też sensownie zamieszczono Skład Apostolski, przykazania Boże i kościelne, sakramenty św., cnoty teologiczne i grzechy główne pod wspólnym mianownikiem „Katechizm” (s. 24) – zakres bowiem tego ostatniego jest znacznie większy; tu odpowiadałby raczej tytuł „Pouczenie katechetyczne” lub „Podstawowe prawdy wiary”. Nie wiadomo również, dlaczego usunięto z tekstu

Ewangelię (w spisie treści jednak pozostała), zawierającą piękną scenę spotkania Jezusa z rzymskim oficerem, setnikiem, tak przecież stosowną w modlitewniku żołnierza. Objawem pewnej niefrasobliwości jest nieodgraniczenie tekstu przemówienia papieża do żołnierzy (s. 11-13) od słów autora modlitewnika – należałoby oba teksty oddzielić w sposób dla każdego dostrzegalny. Można również mieć zastrzeżenia co do tytułu „Modlitewnik żołnierski” (poprzedni, „Modlitewnik żołnierza”, był właściwy i adekwatny). Dowodem szczególniejszego niedbalstwa jest zamieszczenie przy końcu modlitewnika spisu treści bez podania odpowiednich stron, pominięcie w nim istniejącego w modlitewniku Dnia Żołnierza oraz „Modlitwy za Ojczyznę” ks. P. Skargi. Zła jest jakość druku oraz format książeczki. Modlitewniki dla wojskowych powinny być małe, tak aby łatwo mieściły się w górnej kieszeni kurtki żołnierza, powinny mieć twardą, trwałą okładkę, np. plastikową.

Reasumując należy stwierdzić, że nowy modlitewnik poza wymienioną już zaletą (pieśni kościelne) oraz nieco przydługim wstępem nie wprowadza nic nowego, stracił natomiast znacznie na przejrzystości i czytelności.

Omówienie „Modlitewnika żołnierskiego” zamieszczone w „Polsce Zbrojnej” z 2 VI br. (nr 105, s. 2), a więc w dniu jego rozprowadzania podczas spotkania z Ojcem Świętym w Koszalinie, podaje wprawdzie tylko imiona autora modlitewnika, podkreśla natomiast *wysiłek* i *upór* przedstawiciela Oddziału Kultury Departamentu Wychowania WP, Leo-

na Lochowskiego. Czyżby istotnie jego wysiłek był większy od wysiłku autora? Autor notatki zamieszcza błędną informację, że *są to* – mowa także o równocześnie wydanym śpiewniku – *pierwsze tego rodzaju opracowania, które trafiają do rąk żołnierza*, wykazując tym samym całkowitą ignorancję w tym względzie. Modlitewniki dla żołnierzy ukazywały się w Polsce już od 1589 r., zaś autorami ich byli tak wybitni duchowni, jak Piotr Skarga SJ, bp Władysław Bandurski, ks. prał. Tadeusz Jachimowski (organizator i pierwszy kanclerz Kurii Polowej, a następnie naczelny kapelan Armii Krajowej). Podobnie śpiewnik („Za naszą Polskę”), zawierający poza kilkoma pieśniami religijno-patriotycznymi liczne pieśni wojskowe wraz z nutami, nie jest pierwszym tego rodzaju wydawnictwem trafiającym do rąk żołnierza. Poprzedziły go bowiem wydane już wcześniej: „Pieśni żołnierza. Zbiorek pieśni kościelnych i patriotycznych na czas wojny” (Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1915), „Śpiewnik Legionisty Polskiego 1914-1916. Oryginalne śpiewy i piosenki wojenne z melodiami”, wśród nich także pieśni religijne, „Muza Legionów Polskich” (Kraków 1926; oba w opracowaniu Z.W. Mrocza), „Śpiewnik kościelny żołnierza polskiego” opracowany przez ks. mjr. W. Świąckiego, (Fryburg 1941) oraz „Żołnierski śpiewnik religijny” opracowany przez ks. A.W. (wyd. w Holandii w 1944 r.). Jeden z nich znajduje się w Centralnej Bibliotece Wojskowej, dwa inne – w utworzonej przez ks. pika Z. Gołę w budynku Probstwa Garnizonu przy kościele Św. Agniesz-

ki w Krakowie Sali Tradycji Dusz-pasterstwa Wojskowego.

Niewielki nakład omawianego modlitewnika (8550 egz.) oraz anons, iż jest to pierwsze wydanie, pozwala suponować, że będą następne. Należałoby jednak należycie je opracować, tak aby modlitewnik był godny wznowionego po latach Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego.

Julian Humeński SJ

CHRONOLOGIA DEKOMUNIZACJI

**Jacek Gorzkowski,
Wojciech Morawski**

Jesień narodów

**Oficyna Wydawnicza Volumen
Warszawa 1991, ss. 160**

Pisanie historii wydarzeń dopiero co minionych, a na dobrą sprawę – gdy chodzi o upadek systemów komunistycznych – jeszcze nieza-kończonych jest zawsze ryzykowne ze względu na brak dostatecznej perspektywy badawczej oraz fragmentaryczność dostępnej bazy źródłowej. Trudno wtedy nie tylko o interpretację, ale również o odtworzenie w miarę pełnego zbioru faktów. Spraw ukrytych przed opinią publiczną, wychodzących na światło dzienne dopiero po latach, jest zwykle wiele. Niejednokrotnie one właśnie okazują się później najważniejsze, przyciemniając swym znaczeniem te, które pierwotnie uważano za pierwszoplanowe.

Rejestrowanie historii „na gorąco” może być interesujące, jeśli towarzyszy temu z jednej strony świadomość autorskich ograniczeń, z drugiej zaś odpowiednia konstrukcja tworzonego opracowania. Omawiana praca zasadniczo spełnia te wymogi. Opisu- jąc upadek komunistycznych rządów w Polsce, na Węgrzech, w NRD, Bułgarii, Czechosłowacji i w Rumunii w II poł. 1989 r., a także wydarzenia poprzedzające ten upadek oraz w pewnej mierze – do lipca 1990 r. – również następujące po nich, autorzy nie wychodzą poza prezentację podstawowego zestawu faktów, przez co unikają innych, mniej pewnych obszarów analizy. Za udany należy też uznać układ pracy. Składa się ona ze wstępu, 6 rozdziałów poświęconych kolejno wymienionym krajom, z posłowie oraz kalendarium. Każdy rozdział poprzedza krótki wstęp historyczny (z wyjątkiem części dotyczącej Polski), a także zbiór bieżących danych określających stan gospodarczy oraz poziom życia ludności. Dzięki temu czytelnik uzyskuje sporo materiału umożliwiającego dokonywanie własnych interpretacji i porównań. Rozbudowanie zaś opisu przy jednoczesnej redukcji warstwy interpretacyjnej sprawia, że książka budzi znacznie mniejsze wątpliwości, niż to się często dzieje przy podobnego typu „szybkich” opracowaniach.

„Jesień narodów” nie jest jednak wolna od wad. Nie widać w niej szczególnej koncentracji na wydarzeniach, które bezpośrednio doprowadziły do przemian politycznych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, co, jak się zdaje, zapowiada tytuł. Lata 1989–90 zajmują

w poszczególnych rozdziałach nie więcej niż połowę tekstu, co – biorąc pod uwagę dążenie autorów do zachowania zwięzłości – narzuca pewną ogólnikowość w ujęciu najistotniejszych z punktu widzenia tematu pracy zagadnień. Wydaje się, że wykorzystując te same materiały można było się pokusić o dokładniejszy opis wydarzeń ostatnich dwóch lat, rezygnując z części odnoszących się do sytuacji z lat 50. czy 60.

Szkoda także, że autorzy nie podjęli mimo wszystko większego wysiłku interpretacyjnego. Krótki dystans czasowy uniemożliwia – powtórzmy – pełne wyświetlenie genezy opisywanych zmian oraz ich całościową analizę. Nie oznacza to jednak, iż nie można było spróbować już teraz, w dodatkowym rozdziale, albo choćby w posłowie, przeprowadzić porównania przebiegu procesów dekomunizacyjnych w krajach pozostających w orbicie doktryny Breżniewa. Pewne podobieństwa są w tym względzie uderzające. Wszędzie – również w Rumunii, gdzie zwrot miał odmienny, gwałtowny charakter – wystąpiły wspólne elementy: próby odgórnych, liberalizujących system zmian „kosmetycznych”, jakieś formy „okrągłego stołu”, wreszcie różnego rodzaju rządowe koalicje opozycyjno-postkomunistyczne. Stwarza to dogodne możliwości do ujmowania zgromadzonego materiału w kategoriach ogólnych: wyróżniania form i faz wydarzeń, dokonywania zestawień długości trwania poszczególnych układów sytuacyjnych, wyodrębniania wariantów właściwych różnym krajom itd.

Innym brakiem pracy jest dość pobieżne potraktowanie kwestii go-

spodarczych, które – co nie ulega chyba wątpliwości – odegrały kluczową rolę w przyspieszeniu ewolucji systemowej państw przynależących do strefy radzieckiej w Europie. Teksty zamieszczone w książce koncentrują się w istocie na historii politycznej, gospodarka służy w nich jedynie jako tło. W rozdziale o Czechosłowacji poświęcono jej raptem 7 wersów (s. 132), w części dotyczącej Bułgarii w sumie mniej niż pół strony (s. 89, 93). Także inne rozdziały są pod tym względem podobne.

Zwraca również uwagę posługiwanie się przez autorów w niektórych miejscach dychotomicznym obrazem rzeczywistości politycznej w państwach obozu komunistycznego. Główny konflikt umieszczają oni mianowicie na linii władza – społeczeństwo. Czytamy m.in.: *Wczesny okres rządów Edwarda Gierka charakteryzował się stanem pewnej równowagi w stosunkach władzy ze społeczeństwem* (s. 12), a w kontekście sytuacji w Czechosłowacji po rozruchach 21 VIII 1988 r.: *Od tej chwili społeczeństwo coraz częściej i głośniej domagało się swoich praw* (s. 121). Jest to oczywiste uproszczenie, wynikające z przenoszenia kategorii właściwych dla okresu kontestacji systemu na płaszczyznę analizy naukowej. Przy tym o ile strona „władzy” jest jeszcze jakoś zdywersyfikowana, co prawda dość tradycyjnie, na zasadzie przeciwstawienia konserwatystów i liberałów (s. 76–77, 127 itd.), o tyle strona społeczna występuje w wymiarze politycznym jako monolit, dzieląc się jedynie według różnych inicjatyw o charakterze opozycyjnym. W ogóle np. nie wspomina się o grupach społecznych

popierających władzę komunistyczną ze względu na osiągnięty awans społeczny, korzyści materialne albo choćby poczucie bezpieczeństwa.

Odnotujemy wreszcie pewną liczbę sądów dyskusyjnych o charakterze szczegółowym. Tytułem przykładu jedynie kilka uwag odnoszących się do rozdziału poświęconego Polsce. Współdziałanie opozycji wywodzącej się ze środowisk postmarksistowskich z ruchem katolickim zaczęło się na szerszą skalę chyba wcześniej niż dopiero w czasie kampanii konstytucyjnej w 1976 r. (s. 13). Na pewno nie wszystkie przedsiębiorstwo ugrupowania antykomunistyczne wtopiły się w ruch „Solidarności” (s. 17). Dotyczy to KOR-u, ale już nie ROPCio i KPN-u. Wątpliwości budzi także twierdzenie, iż stan wojenny oznaczał odsunięcie od władzy struktur partyjnych (s. 19–20). Może tak bywało niekiedy w terenie, ale w skali ogólnopolskiej zasadnicze decyzje zapadły, jak się wydaje, na szczepie BP PZPR, nie zaś WRON. Nie bardzo też wiadomo, czym można uzasadnić wniosek, że władze polskie zaangażowały się w znaczny konflikt o krzyże pod wpływem nacisków radzieckich (s. 20).

Inny charakter mają znajdujące się w pracy potknięcia wynikające z dążenia do skrótowości. Ze wstępu historycznego poprzedzającego rozdział o Węgrzech dowiedzieć się można np., że po zwycięskich dla Partii Drobnych Rolników wyborach w listopadzie 1945 r. utworzono koalicyjny rząd na czele z Ferencem Nagym (s. 39). Był to jednak w rzeczywistości drugi gabinet; bezpośrednio po wyborach funkcję premiera sprawował Zoltan Tildy.

Nie warto mnożyć uwag krytycznych. Nie przekreślają one podstawowej wartości książki, polegającej na zestawieniu najważniejszych faktów przyczyniających się i towarzyszących procesowi likwidacji komunizmu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Taki jest zawsze początek badań historycznych. Dal-
szy ciąg do pracy Gorzkowskiego i Morawskiego dopisze (już zresztą dopisuje) życie, a za nim być może inni już historycy.

Jacek Łuszniewicz

NORMALNE KATASTROFY

Charles Perrow

Normale Katastrophen Die unvermeidbaren Risiken der Grosstechnik

**Campus Verlag
Frankfurt am Main – New York 1989,
ss. 434**

Powstanie współczesnego społeczeństwa przemysłowego wywołało pojawienie się różnorodnych możliwości katastrof o niewyobrażalnym przedtem zakresie. Dotyczy to zarówno codziennego, niejako rutynowego zatrutowania środowiska, które znajduje swój wyraz w wymieraniu gatunków i „umieraniu lasów”, jak też w poszczególnych katastrofach technicznych typu Czernobyl, Bhopalu, Soveso czy Sandoza. Dotychczasowe metody badania współczesnych systemów technicznych wy-

wołują uzasadnioną krytykę przedstawicieli nauk społecznych, zwłaszcza socjologów. Takim krytykiem jest m.in. Ch. Perrow, profesor socjologii na Uniwersytecie Yale w Princeton. Od czasu wydania swojej książki „Complex Organizations” (Glenview 1979) uchodzi on za czołowego przedstawiciela socjologii organizacji w USA. Najnowsza książka Perrowa to obszerne dzieło poświęcone naglej zawadności kompleksowych systemów technicznych, zatytułowane „Normalne katastrofy. Nieuniknione ryzyka wysoce zaawansowanej technologii”. Celem jego rozważań jest próba sformułowania – na podstawie danych empirycznych – nowych teorii dotyczących systemów technicznych podatnych na katastrofy. Nieco prowokacyjny tytuł książki wskazuje, że określone systemy techniczne są niejako automatycznie skazane na pojawianie się nagłych katastrof.

Perrow podchodzi do analizy systemów technicznych odmiennie, niż to czyniono do tej pory, zwłaszcza w naukach technicznych. W naukach tych przeciwstawia się ludziom (operatorom) system techniczny. Także stanowisko jest wyrazem poglądu, że w przypadku katastrof technicznych można wyróżnić zawodność techniczną i ludzką. Podział ten chroni określone interesy społeczne wielkiego przemysłu i armii – ma zatem wyraźną funkcję apologetyczną. Bezpośrednią przyczyną napisania książki przez Perrowa było badanie awarii reaktora atomowego w Harrisburgu (na Three Mile Island) w ramach ekspertyzy organizacyjnej. Zainspirowany współczesną rolą organizacji i niską komunikacją po-

między ludźmi Perrow stawia podstawowe pytanie o stopień podatności systemów technicznych na katastrofy. Właśnie w tym zakresie jest widoczny najbardziej oryginalny wkład autora do omawianej tu problematyki. W szczególności udało mu się rozwinąć bardzo przejrzysty i ogólnie zrozumiały zestaw cech podatności na katastrofy i awarie w powiązaniu z klasyfikacją stopni zawodności systemów technicznych i ich skutków. Kluczowe pojęcia w koncepcji Perrowa to *kompleksowość* i *sprzężenie*. Im bardziej kompleksowy jest system techniczny i im bardziej sprzężone są jego składniki, tym częściej dochodzi do nie przewidzianych zakłóceń i katastrof. Gdy występuje wysoka kompleksowość i sztywne sprzężenie systemu technicznego jako jego immanentne cechy, wtedy zawodność poszczególnych jego elementów jest niemożliwa do uniknięcia, a więc niejako normalna. Perrow analizuje systemy techniczne w ujęciu jakościowym przy wykorzystaniu kryterium kompleksowości i sprzężenia, dochodząc do wniosku, że kombinacja wysokiej kompleksowości i sztywnego sprzężenia jest najbardziej widoczna w przypadku systemów technicznych broni atomowej, elektrowni atomowych, inżynierii genetycznej i żeglugi morskiej. Wysoka kompleksowość interakcji i ściśle sprzężenie procesów technicznych prowadzą do sytuacji, które dotąd – przed powstaniem współczesnych systemów technicznych – nie były w ogóle znane. W wymienionych przypadkach potencjał zniszczenia i skłonności do zawodności są ze sobą wzajemnie powiązane.

Dwa pierwsze rozdziały książki mają charakter wprowadzający do problematyki ryzyka w przypadku wysoce zaawansowanych technologii. Perrow zajmuje się tu głównie problemem: Dlaczego nie doszło, jak dotąd – poza Czernobylem – do większych katastrof elektrowni atomowych? W ujęciu autora było zbyt mało czasu, aby rozwinęły one w pełni swój potencjał katastrofy, gdyż elektrownie atomowe z wydajnością około 1000 MW funkcjonują jedynie około 35 lat. W kolejnych rozdziałach autor przedstawił swoją analizę tych systemów technicznych na podstawie omówionych wyżej pojęć (rozdz. 4-8). Przemysł chemiczny, a zwłaszcza petrochemia, charakteryzuje się dość ścisłymi sprzężeniami: składa się z licznych elementów składowych z kompleksowymi interakcjami. Często zapomina się o wielkim potencjale niszczącym tej dziedziny przemysłu, usytuowanego głównie w pobliżu dużych skupisk ludności. Postępująca komputeryzacja ogranicza możliwości ingerencji obsługi i wcale nie ułatwia zrozumienia ogólnego funkcjonowania systemu.

Także systemy samolotów i komunikacji są wysoce kompleksowe i ściśle sprzężone. Wprowadzono tutaj liczne udoskonalenia techniczne, chociaż obecnie trudno jest zwiększyć bezpieczeństwo samolotów i lotów powietrznych. Choć komunikacja lotnicza nadal wiąże się z dużym ryzykiem, jednak zmiany organizacji jak też ulepszenia techniczne spowodowały w ciągu ostatnich 70 lat znaczny wzrost bezpieczeństwa. Jeśli chodzi o rozwój żeglugi morskiej, to nie zmniejszono dotąd ani

kompleksowości, ani ścisłego sprzężenia. Świadczą o tym liczne awarie statków, zwłaszcza dużych i średnich tankowców.

Takie systemy techniczne jak wyprawy kosmiczne, systemy broni jądrowej i inżynieria genetyczna, są również kompleksowe i ściśle sprzężone. W dziedzinie wypraw kosmicznych potencjał katastrofy był jednak – aż do awarii *Challengera* – relatywnie mały. Należy to przypisywać szczególnym wymogom bezpieczeństwa i wysokim kwalifikacjom operatorów, zwłaszcza astronautów. W USA miały jednak miejsce aż trzy katastrofy statków kosmicznych, których zaopatrzenie w prąd elektryczny opierało się na plutonie, prawdopodobnie najbardziej trującej ze wszystkich znanych ludziom substancji. Chociaż w amerykańskich systemach broni jądrowej ani brakuje środków finansowych ani wykwalifikowanego personelu, jednak ciągle zdarza się tam wiele wypadków i awarii. W każdym przypadku potencjał ryzyka jest – przy broni atomowej – nieskończenie duży. Dlatego ciągle istnieje możliwość wybuchu wojny globalnej przez przypadek. Gdy chodzi o systemy broni atomowych lub systemy wczesnego ostrzegania, istotne znaczenie ma nie tylko globalna siła niszczenia broni jądrowej, ale również granica ludzkich zdolności poznawczych jak też ograniczone zdolności działania organizacji.

Wielkie niebezpieczeństwa – porównywalne, a nawet większe od systemów broni atomowej – stwarza też inżynieria genetyczna. Jest ona bardzo złożonym i ściśle sprzężonym systemem technicznym. Jej istota

wiąże się z metodami mikrobiologicznymi, które przenoszą informację genetyczną jednego organizmu do jądra komórkowego innego. Inżynieria genetyczna, wydaje się, oferuje ogromne możliwości produkcyjne, jej szersze zastosowanie mogłoby jednak zmienić nie tylko istniejącą strukturę gospodarczą, ale także dotychczasowe wyobrażenia o człowieku i społeczeństwie. W przypadku inżynierii genetycznej nie chodzi jednak o trujące lub eksplodujące substancje, ale o możliwość wywołania interakcji pomiędzy systemami, które przedtem nie miały żadnych związków albo w ogóle były nie do przewidzenia. Gdyby doszło do takiej sytuacji, wymknęłaby się ona całkowicie spod kontroli, zaś ewentualna katastrofa przybrałaby charakter epidemii.

Rozdział zatytułowany „Życie z systemami o wysokim stopniu ryzyka” przedstawia ryzyka współczesnych systemów technicznych. Badacze ryzyka mają bardzo ograniczony punkt widzenia, uwzględniając tylko straty w dolarach oraz liczbę zabitych i rannych; pomijają natomiast wszelkie kryteria kulturowe i społeczne. Perrow rozróżnia trzy formy racjonalności: *racjonalność absolutną* obliczoną matematycznie; *racjonalność ograniczoną* (zajmują się nią głównie psycholodzy ludzkiego poznania); *racjonalność społeczną* (kulturową). Przy społecznej racjonalności uwzględnia się *ryzyko strachu* i *ryzyko obawy przed nieznanym*.

Na tej podstawie Perrow wyróżnia trzy rodzaje systemów technicznych: te, z których koniecznie należy zrezygnować, gdyż ryzyko ich wykorzystania jest nadmierne w stosunku do

korzyści (broń jądrowa, elektrownie atomowe); te, z których prawdopodobnie nie można zrezygnować, można jednak uczynić je bezpieczniejszymi (np. żegluga), albo których wykorzystanie oferuje znaczne korzyści (np. inżynieria genetyczna); te, które można uczynić bezpieczniejszymi (np. fabryki chemiczne, samoloty, kopalnie, autostrady i pojazdy mechaniczne).

Pracę Perrowa należy ocenić jako udany przykład socjologicznego badania techniki jak też istotny wkład do badań nad ryzykiem. Przy analizach przykładów katastrof i zawodności systemów technicznych na pierwszym planie znajduje się badanie motywów działań ludzkich prowadzących do ich pojawienia się. Posługując się pojęciami kompleksowości i sprzężenia Perrow dokonuje oryginalnej analizy funkcjonowania tych systemów. Problemy poruszane w tej książce są dotychczas stosunkowo mało znane w naszym kraju. Zwłaszcza socjologowie tylko w niewielkim stopniu uwzględniają przyczyny i skutki awarii i katastrof wysoko rozwiniętych systemów technicznych. Z tych względów problematyka zawarta w książce Ch. Perrowa zasługuje na szerokie upowszechnienie w naszym kraju, gdzie „normalne katastrofy” stają się coraz bardziej powszechne.

Eugeniusz Kośmicki

sztuka

CO SIĘ SKŁADA NA POJĘCIE POLSKOŚCI?

Epitafium i siedem przestrzeni Drogi, tradycje, osobliwości życia duchowego w Polsce odbite w lustrze sztuki pod koniec XX w.

Galeria „Zachęta”
Warszawa, czerwiec – lipiec 1991

Król Hiszpanii ofiarował Polsce pawilon na EXPO-92 w Sewilli. Skoro był tak miły i hojny, to Polsce nie pozostało nic innego, jak podjąć decyzję o udziale w wystawie. Dziś koncepcja zagospodarowania pawilonu jest już zdecydowana. Warto jednak wrócić do pierwszego poświęconego jej zebrania. Ponieważ dla wszystkich zgromadzonych było jasne, że trudno myśleć o zareklamowaniu w pawilonie polskich osiągnięć gospodarczych, więc szybko pojawiła się myśl, iż należy pokazać coś takiego, co by przedstawiało Polskę. Natychmiast pojawiło się jednak pytanie, co to właściwie miałyby być. Dalszy ciąg zebrania był w pewnym sensie fascynujący: wśród zgromadzonych odbyła się bowiem nie zaplanowana dyskusja, komu z czym kojarzy się Polska i polskość. Skądinąd „Puls” ogłosił konkurs na najciekawszą odpowiedź na pytanie,

co powinno być pokazane w pawilonie właśnie jako reprezentatywne dla Polski (polskości).

Sprawy praktyczne zostały z czasem, tak czy inaczej, rozwiązane. Formą odpowiedzi na postawione pytanie jest też polski znaczek EXPO-92 – przedstawiający flagę narodową ze słowem „Polonia” napisanym na jej białej części literami „solidarnościami” (mała biało-czerwona flaga też wyrasta z litery „N”!). Pytanie jednak pozostaje. Nie od dziś się je zadaje – czy to w kraju, czy, zwłaszcza, w diasporze. Nieraz będzie się je jeszcze zadawać. O elementy konstytutywne polskości zapytali też w języku wystawy plastycznej Nina Smolarz, Janusz Bogucki i zaproszeni przez nich artyści. Ich odpowiedź jest godna obywateli społeczeństwa otwartego. Gdy się idzie przez sale „Zachęty”, odnosi się wrażenie, iż autorzy wystawy chcą powiedzieć, że na polsłość złożyły się elementy bardzo różne: żydowskie i chrześcijańskie, rodzime i kosmopolityczne, miejskie i wiejskie. W ich ujęciu źródła polskiej kultury są bardzo pluralistyczne – podobnie jak pluralistyczny jest jej stan dzisiejszy. W pokazanej w jednej z sal kompozycji reprezentującej panoramę miasta miesza się wszystko: osiedle w stylu realnego socjalizmu, zachodni blichtr firmowych napisów, hasło ostatniej pielgrzymki papieskiej i zamazane sprayem ściany. Jednak podczas gdy przesłanie wystawy w kwestii pluralistycznej genezy polskiej kultury rysuje się bardzo sympatycznie, to owo pluralistyczne miasto przedstawia się jako jeden wielki i mało sympatyczny bałagan. Przypomina trochę skąd-

inąd użyteczne, ale przecież niesympatyczne targowisko z Placu Defilad. Gdzie się kończy pluralizm, a zaczyna zdeintegrowana i bezładna mieszanina? Czy taka mieszanina (nasza współczesna rzeczywistość) jest w stanie pogodzić się z tezą o pluralistycznych źródłach własnej kultury, czy też – przeciwnie – może rodzić raczej ruchy chcące psychologicznie uporządkować rzeczywistość, a więc skłonne doszukiwać się jednej genezy, jedynych źródeł i upraszczać skomplikowanie świata?

Gdy miesięcznik „Znak” ogłosił swoją ankietę „Czym jest polsność?” (nr 390–391 i 394, 1987 i 1988), François Rosset w odpowiedzi napisał m.in., że jedną z cech polsności jest stawianie właśnie takiego pytania; Szwajcar nie pyta o istotę szwajcarskości (394, s. 91). Rosset miał jednak rację tylko częściowo. Jest prawdą, że Szwajcar nie pyta, zaś Polak pyta – ale poza Polakami można wskazać wiele innych narodów, które też pytają o wyznaczniki własnej specyfiki. Niedaleko szukając, wystarczy wskazać niedawno u nas wydaną książkę Octavio Paza „Labirynt samotności” (WL 1991) – będącą jednym wielkim pytaniem, czym jest meksykańskość. Pytają ci, którzy są mniej od owych przykładowych Szwajcarów pewni swego. Czy jednak stawianie takiego pytania nie może być jedną z dróg do wyzwania się z mitów, do zwiększania otwartości społeczeństwa, do posuwania się w kierunku sytuacji, w której pytanie przestanie już być ważne, gdyż naród pytający też stanie się bardziej pewny swego? Jeśli naród będzie skłonny wysłuchać różnych możliwych odpowiedzi

- a wśród nich także takich, jakie dają Smolarz i Bogucki - to pewno tak.

Marcin Kula



BARDZO TRAGICZNA IRONIA

Teatr Studio w Warszawie
Śmierć Iwana Iljicza
Lwa Tołstoja

reżyseria - Jerzy Grzegorzewski
 premiera w kwietniu 1991 r.

Godzinne przedstawienie w warszawskim Teatrze Studio jest swoistą pigułą teatralną - nie tylko ze względu na czas trwania, także z powodu skondensowania znaczeń i treści. Jest efektem spotkania dwóch silnych indywidualności: Jerzego Grzegorzewskiego i Jana Peszka. Sukces w tym przypadku polegałby na wzajemnym dopełnianiu, osiągniętej harmonii i równowadze.

Materiałem dla spektaklu stało się opowiadanie Tołstoja „Śmierć Iwana Iljicza”, reżyserowane już przedtem przez Grzegorzewskiego w Holandii. Wydaje się ono doskonałe ze względu na powściągliwość wobec tematu śmierci, co wyraża przede wszystkim brak dydaktyzmu i mitologizowania przedstawianej rzeczywistości. Bohater, Iwan Iljicz Gołowin, urzędnik średniej klasy, nagle zaczyna odkry-

wać, że jego choroba jest śmiertelna. Tematem jest więc umieranie przeciętnego człowieka - cichy dramat bez filozoficznej podbudowy i psychologicznego grzebania się w sobie, wydobywający tragiczny wymiar tej sytuacji. Może właśnie zawarta tu „naga prawda” o ludzkiej egzystencji skusiła reżysera?

Grzegorzewski adaptując utwór na scenę zrobił to we właściwy sobie sposób, w zgodzie raczej z duchem niż z literą utworu. Dlatego kwestie jednych mówią czasami inni albo mówią tylko tę najważniejszą, co pozwala uniknąć przegadania, a zwiększyć sceniczny wyraz postaci. Przemysłany skrót jest jedną z cech tej adaptacji wydobywającej esencję utworu. Dobrym przykładem jest postać córki Iwana, która w jedynej krótkiej kwestii określa nie tylko swój stosunek do ojca, ale do świata w ogóle. Jej narzeczony nic nie mówi zachowując się jak manekin, w zgodzie z tym jak autor pomyślał tę postać, traktowaną przez inne przedmiotowo.

Konstrukcja spektaklu wynika z filtrowania klasycznej prozy przez współczesną wrażliwość: operuje skrótami, gubi i tak już pomieszaną przez autora chronologię, dodaje wątki w ogóle u Tołstoja nieobecne. Ponieważ zasadą w przedstawieniach Grzegorzewskiego jest sprzeciw wobec teatralnej iluzji, oznacza to tym razem ucieczkę od realizmu, jaki obowiązywał w Tołstojowskiej prozie. W szkicowo ujętych sytuacjach scenicznych jest dużo przerysowań, do groteski włącznie. Roztrzaskająca własne cierpienia, strojącą się w żalobę żona bohatera ze spazmatycznego płaczu wpada po chwili w

szaleńczy śmiech, co podkreśla pozorną jej zachowań. Nie dziwi pojawiająca się postać ze sztucznym sercem sama pobudzająca się do życia, skoro na scenie tyle się mówi o umieraniu. Podobny charakter ma przerzucanie się latającą nerką, jakie w rozmowie z kolegami proponuje Iwan. Takich „żartów” jest wiele – wszystkie one dotyczą śmierci. Radość życia przybiera z kolei kształt operetkowy; chór baletnic wyraźnie adorując Iwana tworzy z nim do spółki duet, a na zakończenie arii bohater z okrzykiem: *Chcę żyć!* – rzuca swe ciało na ręce chórzystek.

Pełne ironii i przerysowań przemierzanie się do tematu, swoisty taniec ze śmiercią nie wyklucza jednak tonu serio: od czasu do czasu pojawiają się i takie znaki zapowiadające finał. Ciągłe obecna groteska jest rodzajem współczesnego komentarza do poważnej, choć unikającej namaszczenia prozy Tołstoja – tragedia zupełnie serio staje się na scenie tragedią żywiącą się kpina i dowcipem.

Zwraca uwagę teatralność przyjętej konwencji widoczna zwłaszcza w części „Minione dzieje życia i śmierci Iwana Iljicza”. Pojawia się tu popozostający poza scenicznymi wydarzeniami, sankcjonujący jednak swą obecnością to, co się dzieje. Część tekstu jest nawet śpiewana jak w religijnym obrzędzie – widowiskowość tej części wywodzi się z prawosławia. Jedynymi postaciami, które zachowują się naturalnie wyłamując się z obowiązującego stylu są w tym spektaklu służący Gierasim i dotknięty przez chorobę Iwan.

Wiele znaków scenicznych odnosi się wprost do dzisiejszych realiów

podkreślając, że przedstawienie zajmuje się istotą spraw poruszanych przez autora, a nie ich XIX-wieczną otoczką. Koledzy Iwana w kostiumach z epoki grając w karty podśpiewują podwórzową balladę, zaś sceniczny Iwan wypowiada na prawach pozostałego tekstu wiersz Różewicza o śmierci Tołstoja. Zawarty tu podziw dla epickiej wczechwiedzy nabierającej z dzisiejszego punktu widzenia niemal cech boskich może najbardziej podkreśla dystans współczesnych wobec Wielkiego Klasyka. Odsłania to perspektywę, z jakiej reżyser odczytywał sens jego wypowiedzi.

Przedstawienie zostało zrealizowane ze świadomością aktorskich doświadczeń, jakie stały się udziałem występującego tu Jana Peszka. Aktor do roli Iwana przygotowuje się przed publicznością zaczynając od znanej wszystkim piosenki bez końca: *Raz pies wpadł do kuchni i porwał mięsa ćwierć...* Pokazuje swoje panowanie nad ciałem pokonując wysoką poręcz i stając na głowie, wreszcie przykleja potrzebne mu w tej roli bokobrody. Nie jest to jedynie demonstrowanie zawodowych tajemnic i umiejętności. Odsłaniając swą dyspozycyjność aktor gra na konto przedstawienia – o to, by widz poczuł, że Iwan jest tu figurą służącą do pokazania wiecznej samotności umierającego, nie zaś jedynie o wiek odległym rosyjskim urzędnikiem. Jak reżyser nie stara się o iluzję poddając utwór przewartościowi, tak prowadzący aktor gra rolę Iwana jednocześnie komentując ją jawnie współczesnymi rozwiązaniami. Realizuje to zasadę spektaklu badającego, co z dramatyzmu i XIX-

-wiecznej refleksji ocalało dla dzisiejszego widza.

Nie dziwi, że reżyser chciał pozyskać dla przedstawienia właśnie J. Peszka. Wewnętrznie dialogiczny styl gry, jaki prezentuje ten aktor, wydaje się idealny dla tego przedsięwzięcia. Dynamizuje spektakl chroniąc go przed formalizacją całej konstrukcji i nieuchronnym wówczas emocjonalnym chłodem, równoważy zawsze konsekwentnie budowany świat Grzegorzewskiego często przytłaczający aktorów swą siłą. Inteligencja teatralnych rozwiązań, a także sceniczny temperament aktora sprawiają, że spektakl o śmierci tętni życiem, kiedy jego bohater przeżywa swój dramat. Jest tu operetkowa aria, sztubackie dowcipy, wspólne palenie ze służącym Gierasimem podczas rozmów sączących tragedię bohatera: jego rozliczanie z życiem, bezzadne podsumowania i bunt.

Finał przedstawienia potraktowany bardzo serio może być jednak zaskoczeniem zarówno dla wielbicieli teatru Grzegorzewskiego jak i aktorstwa Peszka. Tragizm nie mieści się ani w jednej, ani w drugiej metodzie ze względu na wpisany w nie dystans. Finał w takim kształcie wynika z wierności intencjom autora, bo mimo współczesnych przewartościowań spektakl zgadza się z opisaną przez Tołstoja wizją umierania. Śmierć pozostaje przede wszystkim doświadczeniem samotności, zupełnej izolacji ze wspólnoty zdrowych. Dotknięty chorobą już wówczas staje po drugiej stronie, zaś jego prawdziwe odejście poprzedza umieranie dla społeczeństwa. Obyczaje sankcjonują ten stan – w rozmowie z chorym nie porusza się

tematu śmierci, a na straży stoją tak wysokie argumenty, jak szacunek dla osobistych przeżyć. (Jedyną osobą, która potrafi ominąć ten zwyczaj, jest żyjący poza kulturą służący Gierasim.) Najtrudniejsze zapewne doświadczenie umierania jest dodatkowo komplikowane odbywając się w samotności, bez psychicznej pomocy ze strony otaczającej wspólnoty, i to niezależnie od jej faktycznego zainteresowania losem chorego. Romantyczny indywidualizm zapoczątkował stan, który mimo wszystkich koszmarnych XX-wiecznych doświadczeń śmierci okazał się zadziwiająco trwały. Pozwoliło to zaanektować utwór, uznać, że w stuleciu Tołstoja tkwią korzenie współczesnego stosunku do śmierci.

Ostatni monolog zamierzony jako bardzo osobiste przeżycie i wyznanie jest powiedziany tak, jak go Tołstoj napisał – jako relacja wszechwiedzącego narratora. Sceniczny Iwan mówi więc o sobie: on. Ponieważ w poprzedzającej scenie ogląda obraz zmarłego spoczywającego w grobie przyglądając się niejako sobie samemu, podwójność zostaje zapowiedziana. Ciekawe rozwiązanie rezerwujące sobie dystans nawet w scenie śmierci bohatera. Dystans, który stara się przezwyciężyć aktor dzięki tragicznemu i popisowemu wykonaniu monologu jednocześnie umierającego i opowiadającego o swej śmierci Iwana.

Kalina Zalewska

telewizja

TRZY DOKUMENTY

Od czasu do czasu przychodzi mi do głowy myśl, że coraz bardziej zmniejsza się garstka tych, którzy lubią chodzić do kina tak, jak ja. Zmierzch przepowiadano kinu wielokrotnie, zawsze jednak niebawem następowało jego odrodzenie. Dziś, w dobie konkurencji z telewizją (także satelitarną i kablową) i video, kino przegrywa swoją walkę o widzów. Niektóre gatunki są skazane na wymarcie, np. film dokumentalny, który całkowicie przejęła potężna telewizja.

Pomówmy więc chwilę o telewizji, zwłaszcza że jest to temat, który już od ponad roku wypełnia łamy prasy. Zdaniem Andrzeja Wajdy: *Telewizja Polska przypomina przedpotopowe zwierzę, mamuta, który stoi, bo się nie przewrócił, ale od mózgu do ogona ma tak daleką drogę, że zanim pomyśli, żeby się tym ogonem opędzić, zdechnie. (...) Radiokomitet jest chyba ostatnim reliktem bolszewizmu w Polsce. Obowiązkiem tego parlamentu jest przegłosowanie ustawy o pozbawieniu TV jej monopolu. (...) Myślenie, że telewizję państwową zmieni się na publiczną mocą ustawy, jest nieporozumieniem.*

Pierwszy poselski projekt ustawy o radiofonii i telewizji wpłynął do Sejmu w czerwcu 1990 r. Od tej pory w parlamencie trwa dyskusja i spory dotyczące szczególnie programu II, co do którego nie ustalono jeszcze, co jest lepsze: „rozdrobienie dziel-

nicowe” (na 8 regionalnych spółek) czy daleko posunięta centralizacja? Ideał telewizji niezależnej od struktur państwowych (takiej, jaką jest np. BBC) czy uzyskanie prawnych możliwości działania przez stacje prywatne (jak eksperymentalne wrocławskie „Echo”) jest jeszcze sprawą przyszłości. Na razie najważniejsze wydaje się pytanie o kształt telewizji przed wyborami. Polityka będzie w niej zajmować znaczne miejsce, a zatem telewizja we władaniu różnorodnych partii, telewizja prezydenta czy dla wyborców? Jak dotąd pomimo zażartej wymiany zdań zmiany są mało widoczne: nadal w programie dominują tasiewiczowskie serie, publicystyka (czytaj: „gadające głowy”) i powtórki powtórek (np. „Janosik”).

Dla mnie osobiście – wśród wielu programów lepszej i gorszej jakości – te, dla których warto zasiąść przed telewizorem, to filmy dokumentalne. Pod tym względem przełom lipca i sierpnia był prawdziwą uczcą. Pod koniec wakacji w „Dwójce” wyświetlono film Bolesława Sulika „W Solidarność”. Zrealizowany przez BBC wywołał wiele protestów, zarówno w gronie londyńskiej Polonii jak i wśród Polaków w kraju. Opowieść o Polsce z lat 1989–90, o rozpadzie obozu „Solidarność”, o dojściu Lecha Wałęsy do urzędu Prezydenta RP była pasjonująca. Z pewnością można jej postawić wiele zarzutów, przede wszystkim oskarżyć o jednostronność (wydarzenia były komentowane przez sympatyków i współpracowników Tadeusza Mazowieckiego), uproszczenia (np. religijność sprowadzona do śpiewu, kołęd czy

nadmierne posługiwanie się wizerunkiem dwóch „mężów opatrnościowych”: Piłsudskiego i Wałęsy), jednakże nigdy dotąd nie pokazano publiczności tego, co się dzieje za kulisami wielkiej polityki z tak bliska i tak „na gorąco”. Film miał walory reportażu z pola bitwy: polemiki Lecha Wałęsy z Jerzym Turowiczem i Andrzejem Wielowieyskim, zdecydowane sądy Władysława Frasyniuka i Adama Michnika przypominały nastrój, który doprowadził do jawnej „wojny na górze”. Film grzeszył tendencyjnością – obóz Lecha Wałęsy wypadł w nim niekorzystnie – ale widzom pozostawiono do oceny, czy winę za to ponosi reżyser. Subiektywizmu nie udało się złagodzić uzupełniającym komentarzem narratora, lecz przecież oburzonemu przysługuje prawo do repliki!

Dla amatorów filmowych „dokumentów” nie mniej atrakcyjną propozycją okazał się, firmowany także przez BBC, film „Fatalne zauroczenie Adolfem Hitlerem” (reż. Bill Treharne Jones). Zrealizowany z godnym podziwu mistrzostwem, dbałością o wierność każdego szczegółu – od widoków Linzu, gdzie upłynęło dzieciństwo Führera, przez malarsko-architektoniczne pasje młodości, aż po wizję ponurego berlińskiego bunkra – widma klęski i śmierci. Wydawałoby się, że o Hitlerze wiemy aż nadto, zwłaszcza pokolenie pamiętające wojnę. Ta szczególna fascynacja Niemców wodzem, który zaraził masy utopią mocarstwowości i panowaniem nad światem, była przedmiotem wielu fachowych analiz (m.in. biografia A. Hitlera pióra A. Bullocka). A jednak realizatorom

filmu udało się odszukać to, co dotąd nie było znane. Relacje osobistej sekretarki, sekretarza Ribbentropa i jednego z uczestników puczu monachijskiego przeplatały się ze zdjęciami z nazistowskich kronik i propagandowych filmów. Słowa sekretarki, która opisywała ostatnie dni w bunkrze, były wstrząsające – w niej samej nienawiść narosła dopiero wtedy, gdy ustąpiło to „fatalne zauroczenie”, którym Hitler omamił swój naród.

Na zakończenie kilka uwag o polskim filmie dokumentalnym pt. „Czyiny i rozmowy”. Reżyser Antoni Krauze nakręcił 1,5-godzinny wywiad z Grzegorzem Piotrowskim, zabójcą ks. Jerzego Popiełuszki. W tok monologu więźnia włączyli się również: dziennikarz Tadeusz Fredro-Boniecki (autor książki „Zwycięstwo księdza Jerzego. Rozmowy z Grzegorzem Piotrowskim”) i ks. bp Ignacy Tokarczuk (obrzucony przez byłego UB-eka oszczerstwem współpracy z Gestapo). Sensem nakręcenia tego filmu było ujawnienie przemyśleń mordercy, rachunku sumienia, którego dokonał w ciągu dni i nocy izolacji za kratami. Nie jest to skomlenie o litość, o skrócenie kary (naturalne pragnienie każdego więźnia), zza kadru wyziera raczej twarz człowieka, który zrozumiał ogrom swej winy, próbuje o tym listownie dać znać rodzinie ks. Jerzego i księdzu biskupowi. Nie oczekuje przebaczenia, wie o tym, że wewnętrznie przyjdzie mu pokutować do końca życia, ale na ocalałej w nim, gdzieś w środku, busoli dobra i zła powoli zaczyna się odwracać wskazówka, za którą podąża. Jak mówił ks. J. Popiełuszko w swym ostatnim kaza-

niu 19 X 1984 r. w Bydgoszczy: film dokumentalny służy poszukiwaniu tej różnicy.
Musimy nauczyć się odróżniać kłamstwo od prawdy. Nie jest to łatwe w czasach, w których żyjemy. Również
 Anna Pietrzak

Książki nadesłane

Oficyna Wydawnicza RYTM, Oficyna Wydawnicza POLCZEK

Maria Wiśniewska, Małgorzata Sikorska, *Szpital powstańczej Warszawy*
 Warszawa 1991

Prowincja Krakowska OO. Kapucynów

o. Hieronim Warachim OFMCap., *Włóczęga Boży. O. Serafin Kaszuba – kapucyn, apostoł Wołynia, Kazachstanu i Syberii*
 Kraków 1991

Wydawnictwo Dolnośląskie

ks. Mirosław Drzewiecki, *Ku wolności. Kazania z lat 1982–1990. Wybór*
 Wrocław 1991, wyd. I.

Wydawnictwo „Krağ“

Wiktor Kulerski, *Bez tytułu. Wybór publicystyki 1981–1991*
 Warszawa 1991

Jean-François Steiner, *Warszawa 1944*
 przeł. Marta Kłyszewska, wstęp Andrzej Friszke
 Warszawa 1991, wyd. II zmienione i poprawione

Władimir Tiendriakow, *Na szczęśliwej wyspie komunizmu*
 Warszawa 1991

Wydawnictwo Miniatura

Jan Sochoń, *Nagość wielokrotna. 50 krótkich wierszy*

Wydawnictwo Sióstr Loretanek

Marek Sokołowski SJ, *Od jesieni do jesieni*
 Warszawa 1991

Nakładem własnym

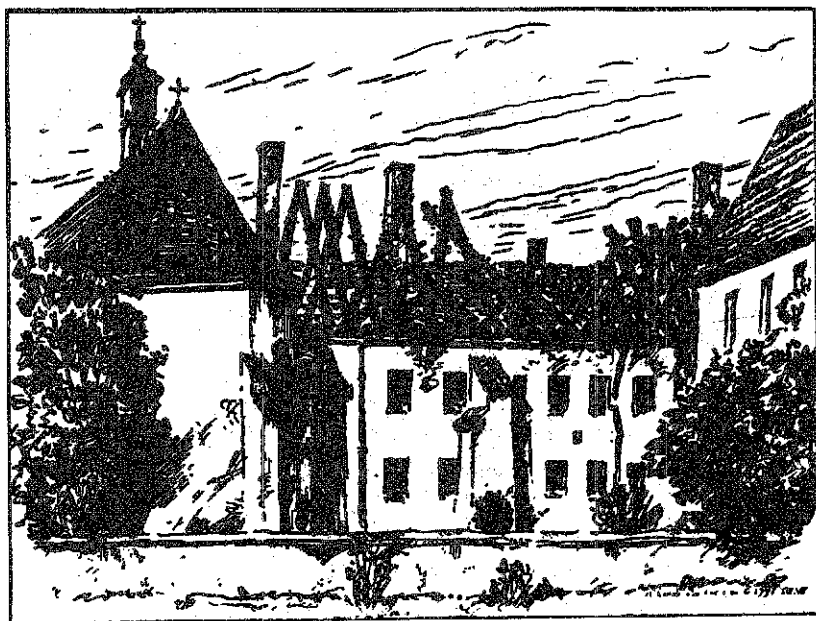
Stanisław Dąbrowski, *Na pustej drodze (wiersze oliwskie)*
 Gdańsk 1991, nakł. 1000 egz.

Ogłoszenie

20 lipca 1991 r. wybuchł pożar w kościele pw. Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny w Kaliszu oraz w przyległym do niego klasztorze ojców jezuitów. Ogień zniszczył dach nad prezbiterium zabytkowego, XVII-wiecznego kościoła oraz dachy klasztoru od strony wchodniej. Naprawa zniszczeń w zabytkowej budowlі będzie bardzo kosztowna. Księża jezuici liczą na pomoc społeczeństwa w odbudowie cennego dla Kalisza i naszego kraju zabytku. Ofiary można przysyłać na konto:

**Księża Jezuici w Kaliszu, ul. 23 Stycznia 2,
PBG I.O. Kalisz 342403-35288-132**

Wyrazem wdzięczności za każdą złożoną ofiarę jest msza święta odprawiana w intencji ofiarodawców we wszystkie środy o godz. 7.00 rano.



Strona wschodnia kościoła i klasztoru po spaleniu w lipcu b.r.